



RBSE - Volume 11 - Número 31 - Abril de 2012 - ISSN 1676-8965

Índice

ARTIGOS

Uma Taxonomia das Emoções: como começar

Thomas J. Scheff [Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury]

As emoções no trabalho e a segregação ocupacional no gênero feminino

Juliana Andrade Oliveira

El sentimiento de precariedad de la vida en el universo poético de Joaquín Giannuzzi durante la última dictadura militar en Argentina

María Alejandra Pagotto

Sob um cotidiano de riscos: narrativas sobre o medo e o perigo numa comunidade de mineiros de carvão

Marta Cioccarì

Para o lado de cá do espelho: morte, sentimento e pessoa através de um retrato de uma cigana brasileira

Márcio da Cunha Vilar

Contando histórias – aprendendo com Sherazade – entre imagens e performances

Francirosy Campos Barbosa Ferreira

Com lembrancinhas de morte e homenagens ao ente falecido: as práticas do luto na rede social do Orkut no Brasil (2004-2010)

Julia Massucheti Tomasi

Análisis de una estrategia de personalización de los vínculos en escuelas secundarias de la Ciudad de Buenos Aires, Argentina

Mariana Nobile

Para além do princípio do prazer: hedonismo e subjetividade na contemporânea sociedade de consumo

Anderson Moebus Retondar

A tribo dançante: corporeidade, sexualidade e cotidiano

Carlos Henrique Teixeira

ENTREVISTA

Sobre o significado de coragem

Mauro Guilherme Pinheiro Koury e Karina Sérgio Gomes

RESENHA

Resenha do livro Comportamentos em Lugares Públicos

Carolina Vasconcelos Pitanga

Sobre os autores

Expediente

RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção

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

RBSE ISSN 1676-8965

Editor: Mauro Guilherme Pinheiro Koury

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

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

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

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

Endereço / Address:

RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção

GREM - Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções

Departamento de Ciências Sociais/CCHLA/UFPB

a/c do Prof. Mauro Guilherme Pinheiro Koury

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

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

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

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

João Pessoa – GREM, 2012.

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

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

RBSE ISSN 1676-8965

· **Editor: Mauro Guilherme Pinheiro Koury** ·· **CONSELHO EDITORIAL** ·**Adrián Scribano**
(UBA/CONICET - Argentina)**Alain Caillé**
(Université Paris X/M.A.U.S.S. - França)**Alda Motta**
(UFBA)**Anderson Moebus Retondar**
(UFPB)**Bela Feldman Bianco**
(Unicamp)**Cornelia Eckert**
(UFRGS)**Danielle Rocha Pitta**
(UFPE)**Eduardo Diatathy Bezerra de
Menezes**
(UFC)**Evelyn Lindner**
(University of Oslo - Noruega)**Luiz Fernando D. Duarte**
(UFRJ)**Marcela Zamboni**
(UFPB)**Maria Arminda do
Nascimento**
(USP)**Mariza Corrêa**
(Unicamp)**Myriam Lyns de Barros**
(UFRJ)**Regina Novaes**
(UFRJ)**Ruben George Oliven**
(UFRGS)**Simone Brito**
(UFPB)**Thomas Scheff**
(University of California - USA)

ARTIGOS

SCHEFF, Thomas J. 'Uma taxonomia das emoções: como começar'. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 11 (31): 09-27, Abril de 2012. ISSN 1676-8965.

ARTIGO

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

Uma Taxonomia das Emoções Como começar*

Thomas J. Scheff

[Tradução de *Mauro Guilberme Pinheiro Koury*]

Resumo: Este trabalho propõe a necessidade de uma taxonomia (sistema de classificação) das emoções, e uma maneira para que possamos começar a desenvolvê-la. Precisamos de uma rede de nomes de emoções claramente definidas como conceitos, em vez de usar palavras vernáculas. A primeira pergunta é: por quê? Parece que o significado dos nomes vernáculos para as emoções, mesmo na pesquisa, é extremamente ambíguo. A segunda pergunta: não existem taxonomias adequadas? É evidente que não existe consenso ou até mesmo similaridades, entre as várias propostas de tentativas de taxonomias. A terceira questão: se quisermos desenvolver uma nova taxonomia, como devemos proceder? A maior parte deste artigo é dedicado a este último tópico. O problema é encontrar uma maneira de gerar conceitos de emoções que se encontrem intimamente relacionados com os dados reais que os conceitos pretendem representar. Esta questão pode ser tratada como um problema de parte/todo, com os

* A idéia básica deste trabalho foi apresentada pela primeira vez no Seminário de Bengt Starrin sobre emoções na University of Karlstadt. Sou grato a ele por seu encorajamento, e em particular, para este artigo, ter me chamado a atenção para o capítulo oito do livro de Richard Lazarus (1997).

conceitos representando totalidades, e as informações empíricas as partes. Os estudos realizados por Goffman procuraram conceituar as noções de embaraço/vergonha, por um lado, e de sintonização (conhecimento mútuo), por outro. O seu ponto forte se encontrava na análise de muitos exemplos concretos, as partes, antes de usá-los para ajudar a definir um conceito, o todo. Como conclusão, várias implicações do método aqui proposto serão oferecidas. **Palavras-chave:** Emoções; Sistema de Classificação; Erving Goffman, Norbert Elias.

Recebido em: 05.01.2012
Aprovado em: 10.01.2012



Por que precisamos de uma Taxonomia?

Embora atualmente existam um grande número de estudos sobre emoções, quase todos eles falham em definir a emoção que se está investigando. Os estudos existentes, de um modo geral, usam palavras vernáculas para nomear as emoções. Uma razão do porque precisamos de conceitos é que, no idioma inglês, particularmente, estas palavras vernáculas são ambíguas.

Nos limitaremos, apenas, em alguns dos muitos exemplos possíveis como: o orgulho, o amor, o luto/angústia, e a vergonha/constrangimento. Em inglês, ao contrário da maioria das outras línguas, a palavra "*orgulho*" pode significar tanto orgulho genuíno/orgulho justificado, por um lado, quanto arrogância/presunção ("*O orgulho caminha antes da queda*"), por outro. Estranhamente, em inglês, se a palavra orgulho é usada sem um adjetivo, como geralmente o é, conota presunção ao invés de justificado orgulho.

A palavra amor em inglês, muito mais do que em qualquer outra língua, é tão ampla e abrangente a ponto de

ser descontroladamente ambígua (Solomon, 1981, 1982)¹. Há vinte e quatro significados atribuídos ao amor nos dicionários, de modo que diversos sentimentos estão neles incluídos: como a paixão, a luxúria e a mágoa, por exemplo. A amplitude do seu uso permite até a inclusão de estados altamente patológicos (*Mulheres que amam Demais*).

O significado da palavra vergonha em inglês, por outro lado, é tão estreito que chega a excluir a maior parte dos tipos de sentimentos que outras línguas definem como fazendo parte da família da vergonha. Em inglês, a vergonha se refere a uma emoção intensamente dolorosa de desgraça. Mas outros idiomas incluem nela muito mais sentimentos, como o constrangimento comum, a modéstia, e até mesmo a antecipação da vergonha (*modéstia* ou "*sentimento de vergonha*").

Há também uma segunda razão em que os conceitos de emoção são necessários. Pesquisadores das emoções utilizam uma grande variedade de nomes para as emoções: há muitos nomes diferentes usados para o que parece ser uma mesma emoção, cada um aparentemente conotando uma sutil diferença ou, às vezes, um significado flagrantemente diferente.

Um exemplo seria a emoção que é usualmente chamada de *luto* na literatura clínica, que segue a perda de alguém, ou uma antecipação dessa perda. Há uma vasta literatura sobre o apego e sobre o desenvolvimento infantil que usa esse termo em vez de angústia para compreender o medo da perda. Angústia, porém, é um termo muito mais abrangente do que luto ou pesar, uma

1 - No entanto, depois de notar os muitos e estreitos significados sobre o amor, Salomão continuou a propor uma definição cognitiva e emocionalmente interessante e importante, porém tão estreita que deixou de fora o componente físico do amor, o apego.

vez que conota uma dor física tanto quanto emocional, e implica consciência mais do que pesar.

Silvan Tomkins (1962) usou a palavra angústia, em vez de luto. Nos três primeiros volumes de *Affect/ Imagery/ Consciousness* [*Afeto/Imagens/Consciência*](1962; 1963; 1965; 1992) a palavra angústia é usada frequentemente, já a palavra luto é usada apenas em uma página (v.2, p 6.). No entanto, no Volume 4 (1992), há uma mudança abrupta: o termo angústia desaparece, e o seu lugar, aparentemente, é tomado pelo termo luto.

Nos primeiros três volumes é bastante claro o que Tomkins entende por angústia, porque ele conecta o termo angústia à perda, e ao choro. No volume IV, porém, ele faz esta conexão utilizando apenas a palavra luto. O que aconteceu? Tanto quanto eu sei, não houve resposta para esta dramática mudança na nomenclatura.

Os estudos originais sobre a expressão facial das emoções seguiram os primeiros usos feitos por Tompkins: nem Ekman e seus colegas, nem Izard, referem-se ao luto. No entanto, trabalhos posteriores, como os de Harre e Parrott, referem-se apenas ao sentimento do luto, nunca à angústia. Plutchik (2003) também se refere apenas a dor do luto. Outros usam a palavra tristeza, ao invés de angústia ou luto. Volkan (1988, 1997, 2004), um dos principais teóricos do conflito, utiliza uma nomenclatura completamente diferente. O que eu chamaria de *mágoa não resolvida*, uma categoria padrão de diagnóstico em psiquiatria, desempenha um papel central em sua obra. Contudo, em vez de se referir a ele, ele usa a frase "*o fracasso do pesar*".

Eu encontrei apenas uma discussão explícita sobre a relação entre angústia e luto, em Izard (1977). Ele propôs que a angústia é o afeto primário do qual luto é apenas um ingrediente, o que me parece exatamente o oposto do entendimento da maioria: onde o luto é o afeto original. No entanto, em uma publicação recente (2004), é evidente

que Izard tem, como Tomkins, mudado a sua terminologia. Ele não muda de angústia para luto, como Tomkins fez em seu volume de 1992, mas de angústia para tristeza. Tal como acontece com Tomkins, não existe nenhuma explicação sobre essa mudança.

Existem muitas outras palavras para emoções que aparecem fora de controle em estudos e discussões sobre as emoções. A palavra ansiedade, por exemplo, passou a significar praticamente qualquer emoção difusa. As ambigüidades da palavra medo, e as palavras de cobertura que são usadas em seu lugar, possuem um domínio menor, mas ainda muito significativo. Se, como parece razoável crer, o medo deve se referir unicamente a uma reação instintiva ao perigo físico, o que poderia significar a expressão "*Eu tenho medo de rejeição?*" No idioma Inglês, pelo menos, muitas palavras são usadas para evitar dizer a palavra vergonha. Talvez o uso da palavra medo, na frase acima, seja apenas um destes exemplos.

Existem várias pesquisas sobre a ocorrência de emoções específicas em populações, mas com resultados ambíguos. Por exemplo, quando se discute sobre acontecimentos de raiva, não é oferecido, pelos pesquisadores, uma definição detalhada dessa raiva, que abranja as palavras cognatas para as emoções que um sujeito qualquer poderia usar. Sem tal definição, no entanto, não fica claro se a distribuição resultante se refere à emoções no geral ou ao significado das palavras usadas para designar emoções. Tenho notado, por exemplo, que os meus alunos usam frequentemente o termo "*puto*" [*"pissed off"*] em vez de raiva, e, surpreendentemente, alguns deles não ligam esse sentimento à raiva. Estes alunos, se questionados sobre seus episódios de raiva, poderiam muito bem responder que não os têm.

Aaron Lazare me contou sobre uma experiência similar que teve em um estudo recente realizado por ele sobre raiva. Aparentemente, ele estava reunido com um grande

grupo de mulheres idosas judias em Nova York para investigar as suas experiências de emoção. Quando chegou ao sentimento de raiva, no entanto, todas elas negaram sua ocorrência. Ele tentou diversos cognatos (irritação, exaltação, etc), mas sempre obtinha como resposta o silêncio, até que tentou o termo "*agravamento*". Todas responderam, então, entusiasticamente com as mãos levantadas e murmúrios de reconhecimento. Uma mulher gritou: "*Oy gewalt! Nós já tivemos agravos, sim!*"

Nos estudos em inglês, onde as emoções seguem indefinidas, há uma grande probabilidade de que hajam diferentes entendimentos para as emoções: seja pelos pesquisadores, pelas emoções contextualizadas nas temáticas pesquisadas, e pelos leitores. Precisamos, com urgência, de conceitos sobre emoções para que os diversos grupos possam se compreender uns aos outros, no interior e entre os três grupos.

E quanto às taxonomias existentes?

Tanto quanto pode ser visto em publicações, os especialistas discordam em quase tudo sobre uma possível classificação das emoções. Vários estudos têm apontado para a falta de acordo sobre quais emoções são básicas. Ortony et al (1988, p.27) mostrou a ausência de acordos sobre esta questão entre doze pesquisadores, alguns especialistas líderes em seus campos. Até o número das emoções em geral, e das emoções específicas, se encontram em disputa; as menores propostas são duas, a maior, onze. Não existe uma palavra única para designar emoção que apareça em todas as doze listas. Plutchick (2003) também demonstra o completo desacordo entre os estudiosos (veja, por exemplo, a tabela por ele utilizada de dezesseis teóricos, 2003, p. 73).

Esta discordância envolve as palavras para emoção em apenas um idioma, o Inglês. A comparação das palavras emoção em diferentes idiomas abre um segundo caos.

Estudos antropológicos e lingüísticos sugerem que, do mesmo como os especialistas discordam sobre o número e os nomes das emoções básicas, o mesmo acontece com as línguas. As diferenças culturais em palavras referentes às emoções só podem ser mencionadas de passagem aqui, o assunto é tão complexo que requer um trabalho específico.

Existem também vários estudos monoculturais e transculturais que buscam classificar palavras vernaculares para emoções em função do conceito emoções. Estes estudos podem ser prematuros porque nos falta uma taxonomia de conceitos para emoções que seja consensual entre os investigadores e entre estes e os objetos. A classificação das palavras vernaculares para emoções, implica uma segunda taxonomia, necessária, sem dúvida, mas só após de se ter organizado a primeira.

Atualmente existem diversos estudos que comparam cada palavra usada como emoções ou ainda fotos de expressões faciais em diferentes línguas e culturas, buscando o maior número de semelhanças possíveis entre elas. O problema com esses estudos é que, ao utilizarem um formato quantitativo, concentraram-se inteiramente nas palavras ou fotos em si mesmas, omitindo elementos não-verbais e contextuais. No entanto, o significado das palavras emoções, em particular, é altamente dependente dos componentes extra-verbais. Como já foi referido, a frase "*eu te amo*" pode significar tudo ou nada, dependendo de como é dita, e em que contexto. Deixar de lado, porém, tanto os componentes não-verbais (como em Shaver) quanto aqueles contextuais (como em muitos estudos fotografias de expressões faciais) pode invalidar os resultados.

Em seu estudo sobre a comunicação límbica [limbic communication], Lewis et al (2000) faz uma observação semelhante no que diz respeito a abordagens para a psicoterapia. Aplicando as suas idéias para o presente

tópico, as comparações de linguagens que ignoram componentes não-verbais e/ou contextuais das palavras *emoções* vão encontrar, "*semelhanças aos livros condensados do Reader's Digest - onde, removendo o particular, as histórias são estranhamente idênticas* (p. 184)".

Como se deve começar a desenvolver conceitos sobre emoções, que, como Lewis et al sugerem, significa descer até as informações?

A maioria das tentativas para gerar taxonomias, acima referidas, não apenas discordam entre si, mas também parecem arbitrárias. Nos estudos "teóricos" não há nenhuma tentativa de vincular as classificações às particularidades, tais como dados ou até mesmo exemplos. Eles são teóricos, no sentido de que eles parecem ser gerados do nada.

Os poucos estudos taxonômicos estão baseados em dados que também parecem arbitrários, mas em um sentido diferente do discutido acima. Pesquisas sobre o significado e/ou ocorrência dentro de um único grupo idiomático, e aqueles que são multiculturais, são acontextuais e não exploram suficientemente o significado que os sujeitos atribuem aos nomes de emoções. Do mesmo modo, os muitos estudos que empregam fotos possuem as mesmas limitações.

É imprescindível que haja uma etapa preliminar para a investigação teórica e empírica sistemática. Esta etapa envolveria o esclarecimento de tropos, visto que as palavras *emoções* são tropos (tomados por certas metáforas)².

A idéia de esclarecimento de tropos foi proposto pelo filósofo Quine (1979):

2 - Para uma discussão das palavras *emoção* como metáfora, ver Oatley, 2005.

“Os trechos ordenadamente trabalhados no interior da ciência são um espaço aberto na selva tropical, criado pelo esclarecimento de tropos [metáforas] de distância” (1979, 2003, p. 160. Citado por Manning 1992, p. 147).

Ou seja, acontece frequentemente que antes que os procedimentos científicos sejam aplicados, uma metáfora obstrutiva tem que ser derrubada. Um tropo é uma metáfora dominante que é dada como certa. A história das ciências físicas está cheia de exemplos de esclarecimento de distância de tropos obstrutivos. Os progressos na astronomia sobre o movimento planetário foram adiados por mais de um século devido ao tropo de que a Terra era o centro do universo.

Os astrônomos, como todo mundo, tomaram como certo que os planetas circulavam em torno da Terra. No século XVI, Brahe, um grande cientista e matemático, havia feito um mapeamento preciso do trânsito de Vênus³, mas não podia traçar o formato da órbita, porque achava que o mesmo se dava em torno da Terra. Kepler, que herdou os dados após a morte de Brahe, ficou igualmente intrigado por muitos anos.

A idéia de um universo logocêntrico era tão arraigada que Kepler, inadvertidamente, bateu em cima da única solução. Em sua frustração, ele desenvolveu um modelo geométrico das órbitas planetárias com base em valores sólidos que representavam poliedros. O modelo foi ridículo exceto por uma característica, Kepler inadvertidamente colocou o sol, ao invés de terra, como o centro.

Da mesma forma, Einstein começou a trabalhar sobre a relatividade como uma piada que desafiou o tropo do absoluto de tempo e espaço. Embora tivesse um doutorado em física, Einstein sabia pouco de matemática.

3 - Minha discussão sobre a descoberta da órbita de Vênus segue Koestler, 1959.

Ele teve de obter ajuda para colocar o seu anti-tropos em forma matemática. Ele foi um clareador de tropo antes que um cientista.

As Partes e o Todo

Se não parecem estar fazendo muito progresso com os conceitos de emoção, quer por taxonomias teóricas ou por estudos empíricos sistemáticos, o que resta? Como podemos desenvolver conceitos para emoções que se encontrem intimamente relacionados com a realidade que deveriam representar? Uma maneira de abordar este problema é tratá-lo como um problema de parte/todo: como relacionar conceitos abstratos, o todo, com os elementos da experiência real, as partes (Scheff, 1997).

Este problema surgiu de uma forma incomum em uma entrevista com a escritora Muriel Spark sobre seu romance *Os Bacharéis* [*The Bachelors*]. O romance descreve a vida dos bacharéis de diferentes idades e modos de vida em Londres, com detalhes impressionantes. A Srta Spark, uma mulher de meia-idade e solteira no momento, foi perguntado sobre como ela poderia saber tanto sobre tais homens. Sua resposta foi "*Uma vida inteira a vasculhar fiapos*". Por fiapos, Spark parece estar se referindo aos detalhes das vidas de muitas pessoas, por onde aprendeu mais sobre sua própria vida. Essa idéia pode ser tão útil nos estágios iniciais da ciência como parece ser na escrita de romances. Como William Blake, "*... Arte e ciência não podem existir, a não ser através de detalhes minuciosamente organizados*".

Em um capítulo do último livro de Richard Lazarus (1997), ele sugere uma nova abordagem, pelo menos para ele, para o estudo das emoções. Sua discussão inicial, em todo caso, sugere que no que diz respeito às emoções, alguns fios podem estar em ordem. No início do capítulo oito, ele propõe o que se poderia extrair de uma classificação das emoções, através de um estudo

minucioso das narrativas. Ele fornece um exemplo através da descrição do que parece ser uma briga conjugal. A partir desta narrativa, resulta quatro tipos de raiva: a de inibição, a de virtuosidade, a de mal-humor, e a de hostilidade.

No entanto, ele fornece apenas uma narrativa. No restante do capítulo, continua a se deixar levar ainda por uma taxonomia teórica para todas as emoções principais, aparentemente esquecendo a sua própria sugestão sobre o uso de narrativas. Ele propõe muitos conceitos abstratos de emoções, mas apenas um específico: o da narrativa sobre a briga conjugal.

Um último problema. Embora as narrativas sejam melhores do que nada, continuam a ser incrivelmente abstratas, sendo apenas descrições verbais. Para chegar ao verdadeiro núcleo das emoções, necessitamos de gravações integrais do discurso. Tais registros, seja apenas em áudio ou em vídeo, se tornam viáveis para o estudo dos indicadores verbais e não-verbais das emoções.

A idéia de que conceitos e teorias precisam ser estreitamente ligados aos pormenores concretos é o tema central da chamada "*teoria fundamentada*", tal como proposta por Glaser e Strauss (1967). Uma desvantagem deste trabalho é que ele não é suficientemente preciso sobre os passos específicos a serem dados nessa direção. Os autores mostram que o trabalho etnográfico é geralmente um pré-requisito para a formulação de teorias, mas sem especificar muito sobre os métodos efetivos para sua execução a partir das partes para o todo.

Em particular, para o desenvolvimento de um conceito, quantas *partes* devem ser comparadas a quantos *todos*? Não parece provável que haja mais inteiros do que partes, como no capítulo oito de Lázarus. Mais provável é que não deve haver mais partes do que todos, como é o caso da pesquisa a ser descrita aqui: como os conceitos de constrangimento/vergonha e de sintonia são construídos

no trabalho de Goffman. Usando a sua abordagem como um exemplo, pode ser possível explicitar os passos necessários para fundamentar conceitos e teorias em dados concretos.

A abordagem de Goffman

No seu livro *A representação do Eu na Vida Cotidiana* [*Presentation of Self in Everyday Life*] (1959), Goffman parece estar desenvolvendo, de um modo indireto, dois conceitos: embaraço / vergonha, de um lado, e sintonia⁴ (intersubjetividade), do outro. Neste livro, ele dá muitos exemplos concretos para ambas as idéias, mas sem definições de cada conceito. Contudo, em trabalhos posteriores, ele procura definir ambos os conceitos. No capítulo sobre embaraço no seu livro de 1967, ele realmente fornece uma definição conceitual, e no mínimo uma definição preliminar operacional. Em outro trabalho, de 1969, e em diversos outros trabalhos, ele parece estar tentando definir o termo sintonia (estados intersubjetivos que Goffman chama de "*conhecimento mútuo*").

Embora ele casualmente utilize metáforas (como "*união mística*"), muitas vezes para se referir a falantes que estão conversando uns com os outros, ele também oferece uma definição bastante elaborada e complexa de "*estar em estado de conversa*". Uma vez que sua definição requer uma página inteira de texto, não vou repeti-la aqui. Basta dizer que ela contém frases que implicam o conhecimento mútuo e a consciência de que na consciência: "... *o entendimento vai prevalecer [entre os falantes] por tanto tempo e frequência que cada falante puder segurar a conversa, em relação ao outro ...*" (1967, 35

4 - *Sintonia* é um termo de Stern (1977) para designar um acordo intersubjetivo, (na linguagem de Goffman, "*o conhecimento mútuo*"). Esta é uma idéia esquisita nas culturas ocidentais, por visualizar o indivíduo como uma unidade pouco combinada. A sintonia sugere que ao menos momentaneamente, duas ou mais pessoas podem se unir em pensamentos e sentimentos.

; uma formulação semelhante é dada mais cedo, na p. 34). A definição que mais se aproxima para definir explicitamente o termo *sintonia* também segue essa linha:

"... Um único foco de pensamento e atenção, e um único fluxo de conversa, tendem a ser mantidos e ser legitimados como oficialmente representativo do encontro" (Goffman 1967, 34, grifo de Scheff).

A frase "*um foco único de pensamento e de atenção*" implica não só que os falantes estão prestando atenção para a mesma coisa, mas que eles estão tendo o mesmo pensamento sobre ela. Sua importância se torna mais evidente se for comparada a uma frase semelhante: "*atenção conjunta*" usada pelo psicólogo Bruner (1983), quando explica como uma criança aprende a se *sintonizar* com o seu cuidador. A mãe, diz ele, está apenas tentando ensinar uma palavra nova. Ela coloca um objeto (como uma boneca, por exemplo) com a visão alinhada em relação a si própria e ao bebê, sacode o objeto (a boneca) para certificar-se da atenção do bebê, dizendo: "*Veja que linda BONECA*". Nesta situação, o bebê provavelmente aprende não apenas o significado de uma palavra, mas também, uma vez que ambas as partes estão olhando para o mesmo objeto, como ter, conjuntamente com a mãe "*um único foco de pensamento e de atenção*", para usar a expressão de Goffman.

Uma definição conceitual da intersubjetividade é o máximo que Goffman conseguiu no esforço de explicar essa idéia; ele não apresentou, contudo, indicadores objetivos. Talvez Goffman estivesse desconfortável sobre as implicações de afirmá-la sem rodeios e seguindo uma idéia que é um anátema nas sociedades individualistas modernas, de que todos nós somos "*membros uns dos outros*". Ainda que os membros da igreja recitem esta idéia, todos os domingos, a maioria relutaria em assumir o seu significado literal, como Goffman fez.

Mas para a outra vertente interior do trabalho de Goffman, o embaraçamento, ele não se contentou em dar apenas uma definição conceitual, mas também deu seguimento a ela, oferecendo elementos para uma definição operacional.

Um indivíduo pode reconhecer um embaraçamento extremo nos outros e em si mesmo pelos sinais objetivos de distúrbios emocionais: corar, atrapalhar-se, gaguejar, possuir uma voz excepcionalmente baixa ou aguda, ter uma voz trêmula ou quebrada, sudorese, branqueamento extremado, possuir um piscar involuntário, tremer as mãos, indecisão, hesitação ou vacilação, ser distraído, e malapropismos. Como Mark Baldwin comentou sobre a timidez, pode haver "*uma redução dos olhos e inclinação da cabeça, colocando as mãos para atrás, com tiques nervosos de torção dos dedos das mãos ou torcer as roupas, e gaguejar, com alguma incoerência de idéia expressa na fala*". Há também sintomas de tipo subjetivo: como a constrição do diafragma, de um sentimento de hesitação e de tremor, da consciência de gestos tensos e não naturais, de uma sensação de atordoamento, secura da boca, e tensão dos músculos. "*Estas perturbações podem ser visíveis ou invisíveis de acordo com o grau de desconforto de quem a vivencia, podendo ocorrer de forma mais ou menos perceptível aos outros*" (Goffman 1967, grifo de Scheff).

Esta definição liga uma emoção interior com os dados observáveis. Com um certo instinto misterioso, na última frase, Goffman aponta para a necessidade de elaboração posterior da definição operacional: "*Estas perturbações visíveis e invisíveis [acompanham o embaraçamento], mas de forma mais ou menos perceptível*". Esta cláusula parece apontar para o desenvolvimento de um sistema de codificação mais

5 - Emprego palavras que soam parecidas, mas que possuem significados diferentes. Ocasionalmente uma situação ridícula de falar besteira, que soa engraçada [Nota do Tradutor].

elaborado para os indicadores vernáculos verbais e gestuais da vergonha e do embaraço, como o de Retzinger (1991, 1995).

A fraqueza no método de Goffman é que, em alguns casos, ele recorre a situações hipotéticas. Apesar de ajudar a argumentação, as hipóteses possuem muitos graves inconvenientes nas ciências sociais. O mais gritante é que a elas sempre faltam os detalhes do ambiente, o minuto, e as indicações aparentemente irrelevantes que, muitas vezes, fornecem a chave para a questão. O trabalho de Elias sobre a vergonha, apesar das suas deficiências (como discutido a seguir), ao menos utilizou apenas matérias na íntegra como dados.

Mas, a tentativa de Goffman para definir o embaraço é extraordinária, no contexto das ciências sociais contemporâneas. Os poucos teóricos das ciências sociais que enfatizaram as emoções raramente as definem, mesmo conceitualmente⁶. Um exemplo seria a obra prima de Elias, *O processo civilizador* (1939). Sua proposição de que o limiar para a vergonha é um certo avanço no processo civilizatório é o fio condutor de toda a obra. Em um trabalho posterior, *Os alemães* (Elias, 1996), a vergonha é de novo frequentemente evocada, embora não explicitamente, como no estudo anterior.

Elias não ofereceu nenhuma definição de vergonha em qualquer dos seus livros, parecendo assumir que o leitor compreenda o conceito de vergonha, da mesma forma que ele o fez. A ausência de qualquer definição de vergonha e de um meio sistemático de identificá-la é particularmente gritante no *Processo Civilizatório*. Este estudo envolveu uma análise extensa e detalhada de trechos na íntegra de conselhos e manuais de etiqueta, em

6 - No entanto, em seu tratamento extensivo sobre a vergonha, Lynd (1968) também deu um passo em direção a uma definição mais clara. Em uma falha rara, Goffman não faz referência ao trabalho de Lynd.

cinco idiomas, ao longo de seis séculos. A análise dos fragmentos é completamente intuitiva e, na maioria dos casos, altamente inferencial. Ou seja, a palavra vergonha é usada às vezes nos trechos por ele selecionados, mas muito mais frequentemente não o é.

Elias contou com interpretações intuitivas e inexplicáveis, que Retzinger (1995) chamaria mais tarde de *palavras de sinalização*, no contexto. Mesmo se suas interpretações fossem bastante precisas, o que poderiam ser, ele ainda deu poucas indicações para futuras pesquisas sobre o assunto. Ao contrário de Elias e da maioria dos analistas das emoções, Goffman deu, pelo menos, o passo inicial para a superação deste problema. Como Muriel Spark, ele foi um catador de fiapos⁷.

Conclusão

Este trabalho propôs que uma nova taxonomia das denominações para a palavra emoções se faz necessária, e um modo para que possamos prosseguir nesta direção. O primeiro passo, talvez, seja a formação de um grupo dedicado à criação de uma nova taxonomia, uma vez que seria uma tarefa demasiada para uma ou mesmo duas pessoas. O segundo passo, seguindo o exemplo de Goffman, seria que cada uma das partes no grupo maior acumule e analise um grande número de exemplos na íntegra, que envolvam as emoções específicas que cada grupo estiver a pesquisar. Como resultado dessas investigações separadas, cada parte poderá contribuir com um ensaio sobre o conceito de emoção para o grupo

7 - Me dei conta ao escrever este artigo que foi Goffman que primeiro me contou a história sobre Muriel Spark. Por alguma razão este fato saiu da minha memória, eu estava em sua casa em Berkeley. Como eu estava admirando sua grande biblioteca, perguntei como ele conseguiu os exemplos que ele usou em sua escrita de livros. Em vez de responder, ele me contou a história de Muriel Spark.

maior. Ao se trabalhar como um grupo, cada conceito pode ser localizado em relação a cada outro conceito nele referenciado, resultando em uma nova taxonomia. O próximo passo, então, seria usar os novos conceitos de emoção para gerar uma taxonomia das palavras vernáculas para as emoções, para nos levasse a compreender como as emoções são transmitidas na linguagem cotidiana.

[Tradução: Mauro Guilherme Pinheiro Koury]

Referências

- BRUNER, Jerome. 1983. *Child's Talk*. New York: Norton.
- ELIAS, Norbert. 1978, 1982, 1983. *The Civilizing Process*. V. 1-3. New York: Pantheon.
- GLASER, Barney and Anselm Strauss. 1967. *The Discovery of Grounded Theory*. Chicago: Aldine
- GOFFMAN, Erving. 1959. *Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Anchor.
- GOFFMAN, Erving. 1967. *Interaction Ritual*. New York: Anchor.
- GOFFMAN, Erving. 1969. *Strategic Interaction*. Philadelphia: U. of Penn. Press.
- HARRE, R. and G. Parrott. 1996. *The emotions: social, cultural and biological dimensions*. London: Sage
- IZARD, Carroll. 1977. *Human Emotions*. New York: Plenum
- IZARD, Carroll et al. 2004. Lawful Processes in Naturally Occurring Emotions. *Social Science Information* 43 (4): 599-608.
- KOESTLER, Arthur. 1959. *The Sleepwalkers*. New York: Grosset and Dunlap.
- LAZARUS, Richard. 1997. *Stress and Emotion*. London: Free Association Press.
- LEWIS, Thomas et al. 2000. *A General Theory of Love*. New York: Random House.

- OATLEY, Keith. 2005. Words and Emotions: Shakespeare, Chekhov, and the Structuring of Relationships. *Journal of General Psychology*.
- ORTONY, Andrew, et al. 1988. *The Cognitive Structure of Emotions*. New York: Cambridge University Press.
- PLUTCHICK, Robert. 2003. *Emotions and Life*. Washington, D.C.: American Psychological Association.
- QUINE, William. 1979. A Postscript on Metaphor. In S. Sacks (Editor), *On Metaphor*. Chicago: University of Chicago Press.
- RETZINGER, Suzanne. 1991. *Violent Emotions*. Newbury Park: Sage.
- RETZINGER, Suzanne. 1995. Identifying Shame and Anger in Discourse. *American Behavioral Scientist* 38: 541-559
- SHAVER, Philip et al. 1992. Cross-cultural similarities and differences in emotion and its representation: A prototype approach. In M. S. Clark (Eds.), *Emotion* (pp. 175-212). Newbury Park: Sage.
- SOLOMON, Robert. 1981 *Love: emotion, myth, and metaphor*. Garden City, New York: Anchor Press/Doubleday.
- SOLOMON, Robert. 1992. *About Love: Re-inventing Romance for our Times*. Lanham, Md.: Littlefield Adams.
- STERN, Daniel. 1977. *The First Relationship*. Cambridge: Harvard University Press.
- TOMKINS, Silvan. 1962; 1963; 1965; 1992. *Affect/Imagery/Consciousness*. New York: Springer.
- VOLKAN, V. D. 2004. *Blind Trust: Large Groups and Their Leaders in Times of Crisis and Terror*. Charlottesville, Virginia: Pitchstone Publishing.
- VOLKAN, V. D. 1997. *Bloodlines: from ethnic pride to ethnic terrorism*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- VOLKAN, V. D. 1988. *The need to have enemies and allies: from clinical practice to international relationships*. Northvale, N.J.: J. Aronson, Inc.



Abstract: This paper proposes the need for a taxonomy (system of classification) of emotions, and a way we might go about developing one. We need a web of emotion names clearly defined as concepts, rather than using vernacular words. The first question is: why? It would seem that the meaning of vernacular emotion names, even in research, is extraordinarily ambiguous. The second question: aren't existing taxonomies adequate? It is clear that there is no consensus, or even much similarity, between the various proposals. The third question: if we wish to develop a new taxonomy, how should we go about it? Most of the paper is devoted to this last topic. The problem is to devise a way of generating emotion concepts that are closely related to the actual particulars that the concepts are to represent. This question can be treated as a part/whole problem, with the concepts being wholes, the empirical particulars the parts. Studies by Goffman are considered that conceptualize embarrassment/shame, on the one hand, and attunement (mutual awareness) on the other. His forte was analyzing many concrete examples, the parts, before using them to help define a concept, the whole. In conclusion, several implications of the method proposed here are offered. **Keywords:** Emotions; System of Classification; Erving Goffman; Norbert Elias.

OLIVEIRA, Juliana Andrade. 'As emoções no trabalho e a segregação ocupacional no gênero feminino'. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 11 (31): 29-51, Abril de 2012. ISSN 1676-8965.

ARTIGO

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

As emoções no trabalho e a segregação ocupacional no gênero feminino

Juliana Andrade Oliveira

Resumo: Este artigo discute o fato de certas atividades de trabalho ser consideradas pelo senso comum como apropriadas para mulheres, sugerindo que há segregação ocupacional por gênero, e que o processo social de construção e representação das emoções tidas como “femininas” está também na base desta segregação. Para isso, percorre brevemente estatísticas recentes sobre as trabalhadoras e seus setores ocupacionais. Observa que, em geral, os requisitos das atividades de trabalho destes setores estão ligados ao cuidado (o “*care work*”) e podem ser relacionados com a caracterização do gênero feminino. Por fim, levanta hipóteses sobre a baixa valorização do trabalho dos setores feminizados. **Palavras-chave:** trabalho emocional, *care*, gênero, trabalho feminino.

Recebido em: 19.09.2011
Aprovado em: 20.12.2011

Introdução

O objetivo deste artigo é dissertar sobre características específicas das atividades de trabalho predominantemente

exercidas por mulheres no Brasil associando-as à caracterização do gênero⁸ feminino. De acordo com os dados estatísticos sobre ocupação, a participação feminina no setor de serviços é muito maior do que em qualquer outro setor. Veremos que estes serviços são aqueles que ocorrem dentro de interações pessoais; que têm a dimensão do “care⁹”, e que são executados com o que Arlie Hochschild chamou de “trabalho emocional”.

Analisando a divisão sexual do trabalho, sugerimos que o trabalho emocional e o trabalho de care estão associados ao gênero feminino, que por sua vez, é associado à esfera doméstica. Não é o objetivo deste artigo discutir sobre o porque este trabalho é pouco ou quase nada valorizado socialmente, mas levantamos hipóteses: as emoções necessárias para a execução destas atividades são classificadas como femininas, tidas como ilógicas e menos importantes. Além disto, na esfera doméstica, de produção do viver, o trabalho não é realizado com um conhecimento formalmente adquirido, o que faz pensar que pode ser realizado facilmente por qualquer um.

A participação das mulheres nos setores da economia no Brasil

A partir dos anos 1970 a presença das mulheres no mercado de trabalho brasileiro começou a aumentar significativamente. Cristina Bruschini, Arlene Ricoldi e Cristiano Mercado analisaram dados da Pesquisa Nacional por Amostras de Domicílios (PNAD) e do

8 Segundo Danièle Kergoat, o gênero é o sistema social que organiza a diferença entre os sexos de maneira hierarquizada. E a noção de relação social de sexo serve para pensar a dinâmica deste sistema (Kergoat, Daniele in Maruani, 2005). Mais adiante o artigo tratará de como se constroem os gêneros.

9 Termo em inglês de difícil tradução porque é polissêmico. Nas páginas a seguir esta questão será abordada. Por ora, entenda-se “dimensão do cuidar”.

Anuário da Relação Anual de Informações Sociais, a RAIS, do período de 1995 a 2005, e descobriram três fortes tendências: 1) a participação feminina é crescente, mas ainda assim o desemprego é muito elevado entre as mulheres, 2) está mais presente em postos de baixa qualificação, 3), mas, por outro lado, cresce o número de postos de alta qualificação e de profissões de prestígio ocupados por mulheres escolarizadas (Bruschini et. al. 2008).

Estas três tendências podem ser associadas à mudança do perfil demográfico **das trabalhadoras**. No período analisado pelos autores (1995-2005), a presença de mulheres casadas com filhos aumentou e tornou-se maior do que a das mulheres jovens e solteiras. A taxa de fecundidade caiu, sobretudo, nas regiões mais desenvolvidas economicamente, com redução no tamanho das famílias, porém, há mais mulheres como chefes de família. Hoffman e Leone (2004) já apontavam estas duas tendências para o período de 1981 a 2002, também analisando dados das PNAD.

A expansão da universidade pública viabilizou o acesso das mulheres a postos de alta qualificação e a mais subsetores do setor de serviços, como por exemplo, o setor bancário. Analisando dados da PNAD de 2008, o relatório do IPEA sobre o grau de autonomia das mulheres estima que para cada 100 homens frequentando o ensino superior, há 133 mulheres (IPEA, 2010). Por outro lado, se a escolarização feminina aumenta isto não se reverte em maiores índices salariais. As mulheres ganham menos em comparação com homens que ocupam postos com a mesma exigência de qualificação, mas esta diferença já foi maior: “considerando-se o rendimento-hora, tem-se que em 2008 as mulheres ocupadas recebiam 84,1% do que recebiam os ocupados do sexo masculino. Dez anos antes, entre os de nível superior, esta diferença era de 65,4%” (IPEA, 2010, p. 61). Bruschini et al, (2008)

observando o período de 1995 a 2005 também assinalam o acesso à universidade pública como fator de promoção do maior grau de instrução às mulheres. Lilians Segnini, em estudo sobre a presença da força de trabalho feminina no setor bancário (Segnini, 1998), atribui o seu aumento ao acesso à escolarização, à queda da taxa de fecundidade, e também a um efeito da reestruturação produtiva, que gerou postos no setor de serviços, mas com menores salários e contratação precarizada.

Mas se houve alterações no perfil das trabalhadoras – envelheceram e ficaram mais instruídas - o perfil das atividades exercidas alterou-se pouco nos últimos dez anos. Ainda segundo Bruschini et al (2008), as mulheres estão presentes em quase todos os setores da economia, mas as oportunidades de trabalho para elas estão na seguinte ordem: primeiramente na área de prestação de serviços, em segundo agropecuária, depois o chamado “setor social”, que também é composto de serviços (serviços comunitários e sociais, serviços médicos, odontológicos, veterinários e o ensino), o comércio de mercadorias, e por fim a indústria. De acordo com o relatório do IPEA, entre as de nível superior, a concentração permanece no setor social, e esta segregação já começa desde uma divisão sexual do conhecimento operada nas escolas, reafirmada nas universidades, onde elas já são maioria em cursos como pedagogia, enfermagem e áreas da saúde em geral (IPEA, 2010, p.57-58). Ou seja estes dois grupo de autores, assim como Segnini, (1998), apontam que o setor de serviços¹⁰ é o

10 Desde 1970 autores vem tentando desenvolver uma maneira de classificar e entender o próprio setor de serviços, sem chegar a um consenso, a não ser o de que este setor é muito heterogêneo, sendo a designação “Setor de Serviços”, quase inoperante. Moraes (2006) debruçou-se sobre este problema, e

que mais recebe as trabalhadoras, com a presença de 40%¹¹ delas, concentradas por sua vez em três subsetores principais: “educação, saúde e serviços sociais”, os “serviços domésticos” e “outros serviços coletivos, pessoais, e sociais”, que compreendem diversos tipos de serviços às pessoas, como o de embelezamento e higiene.

Os serviços pessoais seriam aqueles que são de consumo individual, e não de consumo coletivo ou de apoio a outros processos de produção. Podem ser prestados por autônomos em pequenos estabelecimentos ou no domicílio, assim como em grandes estabelecimentos, até mesmo por franquias. Desta forma, trata-se de um amplo setor heterogêneo sobre o qual é difícil construir uma definição específica. Podemos dizer que os serviços “são consumidos tal como produzidos e são resultantes de um processo onde produção e consumo são coincidentes no tempo e no espaço” , usando a definição de Mello et al, 1998 apud Moraes, 2006. Mas observando os serviços pessoais, encontraremos características específicas, como a necessidade da

para operar alguma distinção entre os setores com produção material (agrícola e industrial), utilizou a classificação de Browning & Singelmann (1978), que separa os setores dos “serviços produtivos” (comunicação, bancos, créditos e outros serviços financeiros, seguros imóveis, serviços de arquitetura e engenharia, contabilidade, serviços jurídicos, etc.), os “serviços distributivos”, que seriam responsáveis por logística (transporte, armazenagem, comércio atacadista e varejista) e por fim os “serviços pessoais” (serviços domésticos, hotelaria, reparação, alimentação, tinturaria e lavanderia, salões de beleza, recreação, entretenimento e lazer e outros), conforme Moraes (2006, p.51).

11 De acordo com PNAD 2005, trabalhada por Bruschini et al, 2008.

participação do cliente no momento da produção do serviço e o fato da interação face-a-face.

A interação face-a-face é definida por Goffman (2005 [1959], p.23) como toda a influência mútua entre indivíduos que estão em presença física imediata. Ocorre em uma conversa, uma troca de olhares, de informações, de toques. Há serviços pessoais em que a interação face-a-face se constitui no próprio trabalho realizado. Podem ser exemplos o trabalho de professores, psicoterapeutas, advogados. Há serviços que dependem grandemente da interação face-a-face, mas têm também interação corporal, notadamente aqueles que trabalham o próprio corpo do cliente: manicures, cabeleireiros, massoterapeutas, esteticistas, fisioterapeutas, educadores físicos. E há o trabalho da venda pessoal, necessário a conexão dos consumidores a tantas mercadorias, como roupas, carros até alimentação. Todos estes serviços contêm interação face-a-face com um cliente, e possuem muitas mulheres nos seus postos.

Nos termos da abordagem dramaturgica de Goffman, podemos dizer que nos serviços pessoais o ator apresenta-se para uma platéia que é sua cliente. Assim como em outras interações, é necessário manter o controle da expressão de si e estar atento para sustentar a impressão esperada. Porém, não apenas evitar uma situação embaraçosa, o ator que está numa interação de serviço também possui o objetivo da venda. Coloca sua atuação como parte do trabalho comprado. O controle das suas expressões corporais, faciais, emocionais, é mais que a manutenção da face, mais que a sustentação de uma situação, mas um serviço.

O trabalho emocional

De maneira geral, em todo trabalho há uma dimensão emocional. Nenhum ser humano deixa as emoções de lado quando trabalha. Vilela e Assunção (2007), ao

analisar o conteúdo emocional do trabalho de teleatendentes, concluem que, se feita a análise do trabalho como uma atividade, torna-se evidente o trabalho emocional que existe em qualquer profissão:

A análise do trabalho provoca a necessidade de distinguir tarefa de atividade. Recorrendo-se à teoria de Leontiev (1978), a atividade não pode existir senão pelas ações, constituindo-se pelo conjunto de ações subordinadas a objetivos parciais advindos do objetivo geral ou do resultado a ser alcançado. A tarefa é a meta a ser atingida e diz respeito às condições sob as quais essa meta será atingida. A atividade é aquilo que o trabalhador mobiliza de si mesmo para executar a tarefa. Nessa linha, todo trabalho é emocional uma vez que o trabalho é sempre permeado por motivações, preocupações e desejos, empecilhos e dificuldades. Todo trabalho mobiliza investimentos pessoais, pois o trabalho é cenário de construção de identidades por meio das vivências subjetivas e intersubjetivas que a atividade humana possibilita (2007, p. 90-91).

Porém, se todo trabalho tem o seu aspecto emocional, o conceito de trabalho emocional (emotional labor), chama a atenção para a expropriação de uma atividade humana de caráter privado, dos recônditos da subjetividade de cada um, para um uso público. Trata-se não apenas de um “lidar com as emoções”, como algo que existe em qualquer situação humana, mas sim de usá-las como um instrumento para vender ou compor um serviço.

Arlie Hochschild impulsionou a reflexão sociológica sobre as emoções, ao publicar *The Managed Heart – commercialization of human feeling*, em 1983. Analisando a atuação das comissárias de bordo e dos cobradores de contas, ela desenvolve a idéia de que as emoções e a demonstração das emoções podem ser gerenciadas pelos indivíduos de acordo com demandas sociais que possam aparecer durante uma interação. Isto, porque os

sentimentos não são concepções puramente individuais, mas tem uma dimensão social, isto é, estão submetidos às regras sociais, que a autora denominou de “regras de sentimento” (feeling rules). Neste sentido, não existiria relação social desprovida de emoção. Nas palavras de Hochschild, “what is taken for granted all doing is that there are rules or norms according to which feelings may be judged appropriated to accompanying events¹²” (Hochschild, 2003, p.59).

Com a noção de trabalho emocional, veremos que Hochschild quer ressaltar uma noção de um *self* que efetiva e conscientemente age sobre os seus sentimentos: tão humano quanto sentir, é a própria capacidade de tentar sentir. Para a autora, todo indivíduo tem um sistema de gerenciamento de suas emoções, que usa para conviver em sociedade. Este gerenciamento emocional feito em esferas privadas da vida cotidiana, como no relacionamento com familiares, amigos, cônjuges, é chamado de “emotion work” (trabalho emocional¹³)

No entanto, este trabalho que um indivíduo realiza sobre os seus próprios sentimentos pode ser feito para fins externos aos seus objetivos. Por isso Hochschild, cria duas noções de trabalho emocional (*emotion work* e *emotional labor*), para destacar o uso desta capacidade da vida cotidiana como trabalho. O *emotional labor* é trabalho realizado por um pagamento e tem valor-de-troca:

I use the term emotional labor to mean the management of feeling to create a publicly observable face and bodily display; emotional

12 Tradução minha: “O que é tido como certo em geral é que há regras ou normas as quais julgam os sentimentos que são apropriados para acompanhar eventos”

13 Neste texto, manteremos o uso das expressões em inglês, para facilitar a distinção

labor is sold for a wage and therefore has exchange value. I use the synonymous terms emotion work or emotion use value to refer to these same acts done in a private context where they have use value. (Hochschild 2003, p.7).

Da mesma forma que o emotion work, o emotional labor pode ser feito por meio de demonstrações de estados de espírito, pelo uso de expressões faciais, palavras, sorrisos, e gestos. Também a imagem corporal do trabalhador pode ser trabalhada para gerar um estado emocional no cliente, como no caso das comissárias de bordo que são incentivadas a sorrir e usarem roupas muito justas, de forma que a fazer o cliente sentir-se paquerado. Há diversos tipos de trabalho emocional, para a consecução de objetivos variados, a depender da atividade profissional (Steinberg & Figart, 1999).

A divisão sexual do trabalho emocional

Macdonald e Siriani (1996, p.3), lembram que no trabalho em serviços “a adequação de uma pessoa ao emprego passa a ser analisada em torno das suas características pessoais, onde gênero e etnia são considerados [tradução minha]”. Também Segnini, lembra que a tendência de feminização do setor terciário deve-se “não só a estereótipos baseados numa perspectiva sexista (ausência de força física, de periculosidade, etc.), mas, sobretudo, ao fato de que as profissões do setor terciário estão relacionadas com habilidades adquiridas no desempenho de papéis tradicionalmente atribuídos às mulheres no âmbito doméstico, como, por exemplo, atendimento ao público”¹⁴ (Segnini, 1998, p.106).

Em geral, observa-se que nas atividades de atendimento pessoal, como o nome diz, exige-se uma

14 Aqui a autora cita o relatório da ONU “Valoriser le travail des femmes – Défis por l’an 2000”.

atitude voltada ao atendimento da necessidade do outro. São gestos, olhares, atitudes de acolhimento, atenção demonstração de afeto, sobretudo de escuta, com o objetivo de promover o bem estar do outro, mesmo que em detrimento do próprio. Neste atitude, que mais adiante vamos caracterizar como “care”, há trabalho emocional. Trabalho emocional considerado feminino.

Erwing Goffman em *The Arrangement between sexes* (1967), em um dos momentos de sua análise sobre o sistema de gênero, aponta que há uma espécie de aprendizado institucional oferecido às mulheres. Embora, para Goffman, haja um arranjo entre os sexos, ao invés de uma pura relação de dominação de um sobre o outro, ele afirma que há uma reflexividade institucional que é preciso ser realizada para demarcar o lugar subalterno das mulheres em relação aos homens. Um dos âmbitos em que ele ocorre é no seio familiar. Desde a infância as mulheres aprendem que a elas se destina um tratamento diferente daquele aos meninos. E os meninos, por sua vez percebem que são tratados de maneira diferente, e devem corresponder às expectativas deste tratamento, fazendo o contrário do que uma mulher faz. Assim, as mulheres são direcionadas a realizar atividades mais delicadas, e de menos exigência física, de forma a confirmar a sua posição biologicamente frágil. Os homens, ao inverso, são direcionados aos trabalhos duros, também para confirmar a sua posição biologicamente forte. Neste sentido, Goffman mostra que o substrato biológico que é utilizado para demarcar os dois sexos é afirmado a todo o momento por práticas sociais. Ou seja, o arranjo entre os sexos, ao fim e ao cabo, não é uma determinação da natureza, mas um arranjo social. Os gêneros ajudam a definirem-se um ao outro. Os homens tornam-se referência às mulheres de como elas não devem ser, e

vice-versa¹⁵. As mulheres passam por um aprendizado de que lugar ela deve ocupar neste arranjo, aprendendo desde cedo a ganhar a atenção pelo uso da sedução, da beleza como atrativo, e a enaltecer as realizações masculinas.

Outro âmbito da reflexividade institucional é a seletividade da divisão do trabalho. Goffman lembra que tradicionalmente as mulheres têm sido levadas, ou tem escolhido no mercado de trabalho aquelas atividades estabelecidas a elas no âmbito doméstico (Cf Goffman 1967, p.317). Entre os exemplos de Goffman estão o próprio trabalho doméstico pago, serviços de limpeza, serviços pessoais como o ensino, a enfermagem, e a cozinha. Porém, quando acessam atividades de serviços de cuidados, diz-se que estão atendendo à sua “vocação” feminina, vocação esta que, para Goffman, foi estimulada socialmente.

Suzan Moller Okin também vê na família a perpetuação da desigualdade de gênero. Discutindo a teoria de justiça de Rawls, Okin argumenta que não se aplicaria o princípio da justiça igual para todo o posto que é concebido como apropriado a um domínio público. A família é representada pelas praticas sociais burguesas e pelo Direito como domínio separado da vida social pública e a ela não seria apropriada para esta reflexão. Desta forma, há desigualdade de gênero na família, e isto não é visto como injusto (Cf. Po-Une, 2008, p.12).

15 Stephanie Shields (2002) também argumenta que no processo de socialização as crianças passam por uma educação emocional, na qual elas aprendem não só a explicar as suas emoções devido a serem meninos ou meninas, mas que devem sentir certas emoções de forma a tornarem-se meninos e meninas (Shields, 2002, p. 91).

Pierre Bourdieu (2000) sugere que há um inconsciente histórico que baliza nossa visão sexuada do mundo. Pela análise da sua própria etnografia sobre os Cabila, e à luz de estudos feministas, Bourdieu sustenta que há uma cosmologia que classifica o mundo sexuadamente e nela tudo o que é dominante é masculino. O feminino passa a ser definido como tudo aquilo que é subalterno, inferior.

É a construção social dos corpos, na qual o corpo feminino é percebido como diferente do masculino, e não como algo em si, que incita esta cosmologia. O corpo da mulher é compreendido como o corpo sem a potência do falo, o corpo frágil. (Bourdieu, 2000, p.20). A partir daí deriva-se uma cosmologia androcêntrica que se impõe como universal. “As diferenças sexuais permanecem imersas no conjunto das oposições que organizam todo o cosmos; os atributos e atos sexuais se vêem sobrecarregados de determinações antropológicas e cosmológicas” (Bourdieu, 2000, p.15). A divisão entre os sexos está inscrita na ordem das coisas, “em todo o mundo social, e em estado incorporado nos corpos e nos habitus dos agentes, funcionando como esquemas de percepção, de pensamento e de ação.” (2000, p.17). Assim, Bourdieu sugere que a atividade social é inteiramente sexuada. O trabalho, a linguagem, as emoções são formas de conhecer o mundo social, e são realizadas sob a cosmologia androcêntrica. Um quadro sinóptico demonstra este sistema simbólico. De maneira resumida, é um sistema de oposições de coisas, processos, movimentos, sensações, no qual, por exemplo, “seco”, “em cima”, “viga mestra”, “fogo”, “faca”, “foice”, “fora”, “aberto”, “vazio”, “dominante”, são masculinos e “úmido”, “embaixo”, “torto”, “frio”, “noite”, “dominado”, “sob”, “ventre”, “cheio”, “fechado”, “dominado” são femininos (2000, p.13). Assim, se a cosmologia androcêntrica se impõe como universal e como forma de cognição, qualquer tarefa, realizada

predominantemente por mulheres, que passa a ser considerada feminina, adquire baixo status social – o que significa dizer também que lhe será destinada menor reconhecimento social.

De certa forma, é possível associar esta explicação às observações de Arlie Hochschild sobre a classificação social das emoções femininas como sendo aquelas de menor importância. Mesmo sendo utilizadas para a realização das tarefas da produção do viver (que são sobretudo as de cuidado, como veremos), elas não são reconhecidas como importantes e valiosas.

A autora argumenta que a feminilidade está associada à expressão desmedida de sentimentos. As mulheres são vistas como seres muito “emocionais”, ou seja, com emoções em abundância e sem controle. Desta forma, as demonstrações femininas de emoção são tidas como menos importantes, porque “irracionais”. Assim, Hochschild assinala que as mulheres foram educadas¹⁶ na vivência da família e do lar para serem tolerantes a ofensas, relevarem seus sentimentos e serem acolhedoras. Desta forma, são as mais requisitadas para as atividades onde estas habilidades emocionais são necessárias.

São as mulheres, então, as mais apropriadas a ficar na linha de frente com clientes insatisfeitos: o sentimento delas, se ofendido, é menos importante, porque é abundante. Elas estão mais acostumadas a tolerar e saber o que fazer com a manifestação de insatisfação dos clientes. Esta é a parte que cabe às mulheres na divisão do trabalho emocional:

16 Stephanie Shields (2002) também argumenta que no processo de socialização as crianças passam por uma educação emocional, na qual elas aprendem não só a explicar as suas emoções devido a serem meninos ou meninas, mas que devem sentir certas emoções de forma a tornarem-se meninos e meninas (Shields, 2002, p. 91).

Schooled in emotion management at home, women have entered in disproportionate numbers those jobs that call for emotional labor outside home. Once they enter the marketplace, a certain social logic unfolds. Because of the division of labor in the society at large, women in any particular job are assigned lower status and less authority than men. As a result, they lack a shield against the “doctrine of feelings” (Hochschild, 1983/2003, p. 181).

Para os limites deste artigo, importa assinalar que há, então, uma divisão sexual do trabalho emocional¹⁷. E que neste sentido, as atividades do trabalho de *care* são de acesso mais amplo às mulheres por envolverem mais trabalho emocional considerado “feminino”.

O trabalho de care

Care é uma palavra inglesa que em tradução literal significa cuidado. Como verbo (to care about), significa “importar-se”, “preocupar-se com”. Mas, o trabalho de *care* é mais difícil de traduzir. Pode envolver solicitude, uma postura de escuta, de atenção permanente, de preocupação, e não diz respeito necessariamente a um trabalho terapêutico – por isso o verbo cuidar não é tradução suficiente. Para Natacha Bougeaud-Garciandía, autora que decidiu apresentar em língua espanhola a discussão acadêmica sobre *care* (predominantemente inglesa e francesa), o *care* pode ser entendido como uma

17 Nesta perspectiva, a exploração da virilidade pode ser vista como um tipo de trabalho emocional exigido aos homens, qual seja, o de reprimir a demonstração de sentimentos de defesa, como o medo, mesmo que, para isso, tenha que convencer-se de que os perigos não existem. Sobre isso, ver Dejours, (2000).

disposição moral ou como uma prática¹⁸ (Bougeaud-Garciandía, 2010).

Carol Gilligan, a partir da Psicologia Moral, foi a primeira a apresentar o tema do care (Gilligan, 1993/1982). Em linhas bastante gerais, podemos dizer que o objetivo da autora era demonstrar o processo de desenvolvimento moral feminino, contestando as análises que viam nas atitudes femininas uma aplicação errada da moral – que devia ser imparcial e hierárquica. Para Gilligan, as mulheres, encarregadas do dever de cuidar (realizando atividades que envolvem o serviço do lar, a educação das crianças, a alimentação, a higiene, o cuidado da família) praticam outra moral, que tem a responsabilidade pelo outro como valor maior. Esta moral, indizível nos termos da teoria da justiça baseada na igualdade e na escolha racional, é uma “voz diferente”, é voz do care, e é absolutamente necessária para a reprodução da vida humana.

Joan Tronto lembra que o trabalho de care está distribuído na sociedade de acordo com a ordem social que organiza e classifica os indivíduos. Sendo esta ordem a de uma subordinação feminina, o trabalho exaustivo e muitas vezes penoso e precário do care é relegado às mulheres. Para Tronto, a associação feita por Gilligan de uma ética do care ao gênero feminino faz com que não se

18 Há uma perspectiva teórica dos estudiosos do trabalho emocional na qual é possível dizer que o trabalho de *care* se faz com trabalho emocional. Ela considera o trabalho emocional como o esforço em entender a perspectiva do outro, a formar empatia na interação e em compartilhar do sentimento do cliente. Neste mesmo sentido, Nicky James define trabalho emocional como o “trabalho envolvido em lidar com os sentimentos dos outros” (Steinberg e Figart, 1999).

perceba o care “como uma ética criada numa sociedade moderna, por condições de subordinação” (Tronto, 1987/2005 in Bourgeaud-Garciandía 2009, p.27). Bourgeaud-Garciandía, por sua vez, assinala que Gilligan não concebe uma moral essencialmente feminina. Sendo o *care* uma ética que se coloca em oposição às hierarquias patriarcais, é uma postura relacional, e de resposta a uma dominação. Nas palavras da própria Gilligan:

A voz diferente que eu defino caracteriza-se não pelo gênero, mas pelo tema. Sua associação com as mulheres é uma observação empírica, e é, sobretudo, através das vozes das mulheres que eu traço o seu desenvolvimento. Mas essa associação não é absoluta, e os contrastes entre as vozes masculinas e femininas são apresentados aqui para aclarar uma distinção entre dois modos de pensar e focalizar um problema de interpretação mais do que representar uma generalização sobre ambos os sexos. (Gilligan, in Zoboli, 2004, p.25)

Embora seja uma discussão nova no meio acadêmico, já existe um conjunto de reflexões sobre o care. Elas abordam uma multiplicidade de aspectos (dimensão ética, moral, de prática social, de trabalho, de reconhecimento da vulnerabilidade humana), mas todas concordam que o care não é reconhecido como trabalho, às vezes nem mesmo por quem o realiza, o que o torna mais desvalorizado socialmente.

As atividades de care são tidas como dons femininos, e por isso, para Pascale Molinier, é preciso demonstrar antes de tudo que o care é um trabalho, qual seja o de manter e preservar a vida do outro. É o trabalho de responder às relações de dependência, e neste sentido, lida com vulnerabilidades e os tabus acerca delas, como por exemplo, o corpo nu, a sexualidade, as necessidades biológicas (Bourgeaud-Garciandía, 2009, p.149).

Se entendermos que a característica essencial do *care* é promover o bem estar do outro, há, portanto, uma variada gama de atividades que contem o *care*; desde o cuidado terapêutico propriamente dito, como fazem as enfermeiras, até às atividades de embelezamento pessoal. Neste sentido o *care* é também uma dimensão do trabalho que compõem os serviços cuja interação pessoal é o cenário para o processo de trabalho, quando não é o próprio trabalho.¹⁹

E é observando o *care* como trabalho que Bourgeaud-Garciandía encontra importantes aspetos para explicar a falta de reconhecimento do seu valor. Um deles é a invisibilidade. Além de ser realizada em grande parte em ambientes privados, até mesmo familiares, a discrição é um requisito para o seu êxito. O *care* exige “habilidades discretas”, que só se tornam visíveis quando falham.

Hochschild, sem ainda utilizar a conceituação de *care*, mas discutindo o trabalho de cuidar do outro, sugere que há um *shadow labor* (trabalho de sombra) nas atividades cujo objetivo é fazer o outro sentir-se bem. Com este conceito, ela explica que promover o bem estar ao outro é uma ação bem sucedida quando não aparece como trabalho, mas como agrado, como resultado de uma troca afetiva, ou quando esta ação de fato não aparece, como no caso da cuidadora de idosos que faz um enorme esforço

19 Aqui se pode notar a semelhança ou a afinidade entre o *care* e o trabalho emocional considerado feminino. Embora haja pouca literatura relacionando estes dois conceitos, sugerimos que eles são complementares. Concordamos com as autoras que afirmam que o *care* é, além de uma atitude voltada para o outro, um trabalho, pois se há presença do trabalho emocional (emotional labor), com regras de sentimentos e condutas impostas por uma organização ou por uma expectativa do cliente, o *care* pode ser caracterizado como um serviço. Porém, isto não significa que o *care* seja sempre um serviço, e tampouco que não haja trabalho emocional na esfera reprodutiva.

físico para carregar um paciente, mas não deixa o paciente perceber este esforço.

Bourdeaud-Garciandía também observa que é o afeto o que está posto em primeira visibilidade, sendo o mais buscado pelos contratantes deste trabalho (no caso que ela analisa, o das enfermeiras e cuidadoras, os contratantes são as famílias). Quanto mais afeto é possível ver na atividade, mais valiosa ela se torna, porém, menos ela se parece com um trabalho feito em troca de remuneração. Assim, o afeto é um elemento ambíguo, pois ao mesmo tempo em que torna a atividade mais suportável tanto para a trabalhadora quanto para o cliente, descaracteriza seu valor de trabalho.

Desta forma, Bourgeaud-Garciandía questiona se o afeto é um pré-requisito para o trabalho de care ou uma consequência da relação travada com o cliente. Para Paperman e Laugier (2005) a dimensão afetiva do care é inerente, e revela um aspecto que faz parte também da condição humana:

Le sujet du care est un sujet sensible en tant qu'il est affecté et qu'il est pris dans un contexte de relations, dans une forme de vie, - qu'il est attentif, *attentionné*, que certaines choses ou personnes comptent pour lui²⁰. (Paperman e Laugier, 2005, p.15, grifos no original)

Outro problema da caracterização do care como trabalho é a qualificação. Como se realiza a transmissão de conhecimentos de care? São habilidades sociais femininas? Se forem atividades discretas e invisíveis, como podem ser medidas, avaliadas, comparadas, transmitidas,

20 Tradução livre: “A questão do care é uma questão sensível na medida em que ela é afetada e que ela é tomada dentro de um contexto de relações, dentro de uma forma de vida, - que ela é atenta, cuidadosa, que certas coisas ou pessoas contam para ela”.

aperfeiçoadas? Para Pascale Molinier, o care lida com a intimidade, e neste sentido, será difícil produzir conhecimento público sobre ele. Por outro lado, sustenta que cada indivíduo pode aprender a fazer o care ao se deparar com situações onde ele seja necessário, sem ter que ter nascido mulher para isso.

Atualmente, Sassen (2010) aponta uma distribuição social do trabalho do care a grupos sociais subordinados como as mulheres migrantes e negras, e a institucionalização do emprego do care conserva as características precárias e subalternas da imagem social desta atividade (Bourgeaud-Garciandía, 2009). No entanto, a problemática do care é uma discussão que tende a crescer na esfera pública. Patrícia Paperman (2005), Telles (2003), Camarano et al (2004), entre outros, lembram que com o aumento do envelhecimento populacional o care será um trabalho cada vez mais demandado. Paperman chega a falar em uma crise do care, acentuada pelo aumento das mulheres no mercado de trabalho – o que significa que elas farão menos este trabalho em casa e de graça.

Considerações finais

Este artigo procurou associar as características de atividades de trabalho dos serviços pessoais, com a exigência de trabalho emocional considerado feminino e o trabalho de care. Estas exigências, no entanto, não são os únicos fatores de explicação sobre concentração das mulheres nestes setores. É preciso lembrar que não é coincidência que sejam estas atividades menos remuneradas, e desempenhadas muitas vezes em condições institucionais precárias. Como lembra Okin (2008), apesar dos avanços ocorridos na esfera pública no reconhecimento dos direitos femininos e apesar da participação crescente das mulheres no mercado de trabalho e do aumento da sua renda, na esfera privada

ainda prevalecem as divisões injustas de papéis sociais, fazendo elas escolham profissões de menor dedicação, menor carga horária, menor remuneração, para que lhes sobre tempo para executarem o trabalho reprodutivo, desigualmente distribuído na família. O tempo das mulheres ainda é mais dedicado às atividades domésticas do que o dos homens, mesmo no caso das mulheres que estão empregadas. De acordo com os dados da PNAD 2008, as brasileiras dedicam 25,1 horas semanais aos afazeres domésticos e os homens cerca de 10 horas (IPEA, 2010, p.59). Aí esta também uma das razões para explicar a participação feminina nas profissões menos prestigiadas e remuneradas.

Referências

- BOURGEAUD-GARCIANDÍA, Natacha, 2009. Aproximaciones a las teorías del care: debates passados, propuestas recientes em torno Del care como trabajo. *Revista Latinoamericana de Estudos do Trabalho – RELET*, II Epoca, Año 14, Numero 22.
- BOURDIEU, Pierre, 2000. *A Dominação Masculina*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil.
- BROWNING, H. C., SINGELMANN, J, 1978. The transformation of the US Labour Force: the interaction of industry and occupation. *Politics and Society*, Springfield.
- BRUSCHINI, Cristina. RICOLDI, Arlene e MERCADO, Cristiano. “Trabalho e Gênero no Brasil até 2005: uma comparação regional”. In, COSTA, A. Bruschini, Cristina. Sorj, Bila. Hirata, Helena. (coord), 2008. *Mercado de trabalho e gênero. Comparações internacionais*. Rio de Janeiro: Ed. FGV.
- DEJOURS, C, 2000. *A banalização da injustiça social*. Rio de Janeiro: Editora FGV.

FALQUET, Jules, HIRATA, Helena Hirata, KERGOAT, Danièle, LABARI, Brahim, LE FEUVRE, Nicky, FATOU, Sow (dir), 2010. *Le sexe de la mondialisation : Genre, classe, race et nouvelle division du travail*. Paris: Sciences Po Le Presses.

GILLIGAN, Carol. 1993 [1982] *In a different voice*. Cambridge, Massachusetts and London: Havard University Press.

GOFFMAN, Erwing, 2005 [1959]. *A representação do Eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Editora Vozes.

GOFFMAN, Erwing, 1977. The arrangement between the sexes. In *Theory and Society*, Vol 4. No.3 (Autumn, 1977) pp. 301 – 331.

GRANDEY, Alice. Emotion Regulation in the Workplace: a new way to conceptualize emotional labor, 2000. *Journal of Occupational Health Psychology*, Vol 5, N.1, pp95-110. Educational Publishing Foundation.

HOCHSCHILD, Arlie Russell, 2003. *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: University of California Press.

HOFFMAN, Rodolfo. LEONE, Eugênia Troncoso. Participação da mulher no mercado de trabalho e desigualdade da renda domiciliar per capita no Brasil: 1981 – 2002. *Nova Economia Belo Horizonte*. N° 14 (2) maio-agosto de 2004, p. 35 – 58.

IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, 2010. *Objetivos de Desenvolvimento do Milênio – relatório Nacional de Acompanhamento*. Brasília: IPEA.

KERGOAT, Danièle. « Penser la différence des sexes : rapports sociaux de sexe et division sexuelle du travail », In. MARUANI, Margaret, 2005. *Femmes, Genre et Société*. Paris, La Découverte, p. 94-101.

- MACDONANL, C. L. & SIRIANNI, C, 1996. *Working in the Service Society*. Philadelphia: Temple University Press, 1996.
- MORAIS, Leandro Pereira, 2006. *Mercado de trabalho e os serviços pessoais no Brasil contemporâneo*. Dissertação de Mestrado em Economia Social. Campinas, Instituto de Economia, UNICAMP.
- MOLLER OKIN, Susan, 2008 [1989]. *Justice, gender and the family*, New York : Basic Books.
- PAPERMAN, Patricia, LAUGIER, Sandra, 2005. *Le souci des autres. Ethique et politique du « care »*, Paris: Editions de l'EHSS.
- SEGNINI, Liliana, 1998. *Mulheres no Trabalho Bancário*. São Paulo: Edusp.
- SHIELDS, Sthephanie, 2002. *Speaking from the heart : gender and the social meaning of emotion*. Cambridge University Press, Cambridge.
- SOARES, Angelo dos Santos, 2002. « Le Prix d'un sourire – travail, émotion et santé dans les services » In HARRISON, D & LEGENDRE, C. *Santé et Sécurité e transformation du travail : réflexion et recherche sur le risque professionnel*. Quebec : Press de l'Université du Quebec.
- STEINBERG, Ronnie & FIGART, Deborah, 1999. Emotional Labor Since the Managed Heart. *Annals of Academy of Political and Social Science*. Vol 561. Emotional Labor in the Service Economy. Jan. 1999 (p.8-26).
- VILELA, Lailah Vasconcelos de Oliveira e ASSUNÇÃO, Ada Ávila. Trabalho emocional: o caso dos trabalhadores de uma central de teleatendimento, 2007. *Cadernos de Psicologia Social do Trabalho*. São Paulo, vol. 10, n. 2, pp. 81-93

ZOBBOLI, Elma, 2004. A redescoberta da ética do cuidado: o foco e a ênfase nas relações. *Revista da Escola de Enfermagem da USP*, São Paulo, nº 38(1),



Abstract: This article aims to analyze why certain work activities are considered to be appropriate for women, and why, in fact, women work mostly in these activities. In order to demonstrate this, we briefly present some recent statistics about the female workforce and the phenomenon of gender segregation in certain kinds of activities which demand mostly care and emotional labor. We suggest that the social process of the construction and representation of emotions as feminine form, as well, the basis of this gendered occupational segregation. We suggest also that these work activities are associated with the feminine gender and are considered “over emotional”, and, therefore, illogical. **Keywords:** emotional labor, care, gender, women’s work.

PAGOTTO, María Alejandra. 'El sentimiento de precariedad de la vida em el universo poético de Joaquín Giannuzzi durante la última dictadura militar en Argentina'. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 11 (31): 53-86, Abril de 2012. ISSN 1676-8965.

ARTIGO

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

El sentimiento de precariedad de la vida en el universo poético de Joaquín Giannuzzi durante la última dictadura militar en Argentina

María Alejandra Pagotto

Resumo: A partir de um corpus de poemas do poeta argentino Joaquín Giannuzzi (1924-2004), publicados na última Ditadura no país (1976-1983), o presente artigo trabalha ao redor de algumas figuras estéticas que permitem dar conta do *sentimento de precariedade da vida* nesse contexto histórico particular. As figuras trabalhadas em torno do sofrimento, da morte, da supervivência e do corpo podem ser lidas na poética produzida pelo autor durante esses anos, como um composto de sensações que retratam o horror de uma experiência insuportável. A expressão poética dessa experiência pode ser entendida como uma empresa de desubjetivação no mencionado contexto histórico de delinear uma maquinaria de destruição; e assim mesmo, como um esforço especial da subjetividade na construção poética pessoal da supervivência, constantemente ameaçada pela morte de si mesmo e dos outros. **Palavras-chave:** Corpo, Morte, Ditadura, Sentimento de precariedade da vida, Universo poético.

Recebido em: 23.11.2011
Aprovado em: 05.01.2012

1. El universo poético de J. Giannuzzi

El presente trabajo se propone enfrentar la obra poética de Joaquín Giannuzzi (1924 – 2004) entendiéndola como un *monumento* en el sentido desarrollado por Gilles Deleuze y Félix Guattari en la última parte de su libro *¿Qué es la filosofía?* (1991). El monumento es un bloque de sensaciones presentes que no depende de quienes lo experimentan o han experimentado, por lo tanto se deben a así mismos su conservación y no derivan de la memoria ni conmemoran un pasado. Siendo un acto de fabulación, hace que la materia se vuelva expresiva y pase de la sensación al precepto o al afecto sin necesidad o presencia del hombre-poeta, quien debe devenir imperceptible en ese compuesto de sensaciones. El arte deviene con el mundo, contemplándolo, esto hace que la obra no dependa de las percepciones y de las afecciones vividas o archivadas por el poeta, sino del estar en el devenir del mundo expresándose en bloques de perceptos y afectos. Se alcanza así la noción del artista como un vidente, que trata de “liberar la vida allí donde está cautiva, o de intentarlo en un incierto combate” (Deleuze –Guattari; 2005: 173).

Tomar como punto de partida esta definición de la obra de arte, conduce a leer la poética de Giannuzzi durante la última Dictadura en Argentina (1976 – 1983) como la visión en el tiempo histórico de algo intolerable para la Vida. La visión insoportable de una época signada por el Terrorismo de Estado, por el sufrimiento y el asesinato.

La poética que se despliega en los dos libros publicados en los años 1977 y 1980, puede ser leída como un modo singular de dar cuenta de la “experiencia” de horror de la última dictadura; siguiendo una noción de experiencia concebida “ni totalmente dentro ni totalmente fuera del Yo; un Yo que, de todas formas, nunca es previo a la experiencia y se niega a ser reducido tanto a sus

modos trascendentales como a sus modos empíricos” (Jay; 2009: 452).

El despliegue poético de esta experiencia particular, tiene en primer lugar la función de expresar la disolución del sí mismo en una empresa de desubjetivación, en el marco histórico social de una maquinaria de aniquilación y asimismo desplegar en el mismo movimiento una forma histórica de subjetivación constituyendo un sujeto de conocimiento que instaura una relación consigo mismo y con los otros, en tanto sujeto ético (Castro; 2011) en el contexto histórico social expresado. Bajo esta noción de experiencia ética pueden ponerse a rodar los dos títulos que conforman el corpus de poemarios de este trabajo: *Señales de una causa personal* (1977) y *Principios de incertidumbre* (1980).

Esta experiencia de horror puede ser conceptualizada al modo foucaultiano como una experiencia ética, en el reconocimiento de la dimensión personal y de un conocimiento de sí mismo, en relación con los otros, marcado por la incertidumbre ante el peligro de muerte. El poeta erige en este marco el monumento secreto de su soledad, una experiencia- ficción de su rincón en el mundo en un marco histórico de exterminio.

Joaquín Giannuzzi ofrece al lector un núcleo de experiencia referido a la marca discreta de la muerte como destino final de la vida, plagado de fantasmas de vidas desaparecidas. Pero la reflexión sobre ese destino final, condición de la finitud humana esperable por la naturalidad de la vida, queda enrarecido por la amenaza histórica y social de sobrevenida de una muerte violenta en un cuerpo alcanzado por las balas de los verdugos.

En la poética de Giannuzzi esas dos experiencias de la muerte completamente diferentes se mezclan provocadoramente; quizás como un gesto excesivo, experiencia “complicada” de sobreviviente. Quizás, mejor podría decirse que se solapan (en tanto apuesta de lectura

contemporánea -y también ejercicio ilícito o excesivo de pensamiento-) en lo que puede pensarse como expresión de una sensibilidad acerca de “la condición precaria de la vida”: la experiencia de un sufrimiento eternamente renovado en la vida; la protesta de la misma; y su lucha siempre retomada frente a la decadencia insostenible o frente a una realidad de muerte intolerable en su criminal y sangrienta injusticia.

A partir de un corpus de poemas escritos durante la última dictadura en Argentina se analizan en el presente trabajo algunas figuras estéticas que rodean este sentimiento de precariedad de la vida. Estas figuras deben ser entendidas como una serie de fragmentos en estado de variación continua, mostración inorganizada o discontinua, donde se asume un principio de no exhaustividad (Barthes; 2004). Las figuras estéticas no son trascendentes o paradigmáticas, al modo religioso. Por el contrario, estas figuras confiesan un ateísmo inocentemente, mundano y superficial. Las figuras son devenires que constituyen las sensaciones, produciendo zonas de indiscernibilidad y líneas de fuga del deseo. Asimismo, pueden ser reunidas y establecerse pasajes entre ellas de modo rizomático (Deleuze – Guattari; 2008).

Esta noción de figura, nada tiene que ver con la retórica sino que responde a una lógica de las sensaciones (perceptos y afectos) y a la creación de un universo con sus propios límites y estilo (Deleuze – Guattari; 2005). La noción de universo permite dar cuenta de la emergencia en esta poética de un ser de la sensación que surge como unidad reversible del que siente y de lo sentido. La crítica contemporánea llama objetivista a la estética de Giannuzzi (Fondebrider; 2010) porque ofrece una poesía donde explícitamente el mundo y las cosas de la vida cotidiana protagonizan. Es una poética que ofrece un inventario de objetos de la vida real: del cisne, la araña, el café y las

manzanas, las uvas, la taza, la silla. Pero estos objetos no son un real descifrado, sino a descifrar; a la manera de las conceptualizaciones que Deleuze hace sobre el cine neorrealista: en la poesía de Giannuzzi no se representa o reproduce lo real sino que se apunta a él, produciendo un “plus de realidad”, formal o material. A partir de un ascenso de situaciones puramente ópticas el pensamiento puede ir más allá del movimiento hacia estados de una visión interior y de afectación en el acto poético.

Corresponde con la poética de Giannuzzi la siguiente afirmación de Deleuze: “más que reaccionar, registra. Más que comprometerse en una acción, se abandona a una visión, perseguido por ella o persiguiéndola él” (Deleuze; 2009: 13). La distinción entre lo objetivo y lo subjetivo, tiene un valor meramente relativo, vale para una imagen, pero su poética en general está atravesada por cierta indiscernibilidad donde las descripciones más objetivistas consuman una subjetividad abierta e intensiva. La poética de Giannuzzi es una pasión de la vida cotidiana, con mediaciones oníricas de la banalidad doméstica a la manera de la pintura de Van Gogh:

“Cuando el cerebro cerrado no pudo / soportarla por más tiempo fue expulsada / y un fognazo amarillo la estrelló en un plano. / Desde entonces, espesa y vibratoria / sigue estallando independiente / del núcleo de tortura que incluyó trigales, / mesas, flores, cuervos, zapatos / y ciertos tumores malignos bien demarcados / sobre el ojo de un universo a alta presión.” (*Silla de Van Gogh*, p. 263).

El yo poético, es un desconocido para sí mismo y su existencia es insignificante, sin importancia para el mundo. Los hombres no son causa del mundo natural, éste puede existir sin sus intervenciones, y la constatación de este saber aturde al poeta y le revela una existencia equivocada y desconocida: “Está allí: un desconocido. Posiblemente /

ordena sus visiones todavía. Pero ha perdido, / con el escándalo, toda importancia real.” (*El desconocido*, p. 285).

La poesía en tanto obra de arte es un *bloqueo de sensaciones*, es decir un compuesto de perceptos y de afectos que valen por sí mismos, que exceden cualquier vivencia (Deleuze – Guattari; 2005) en la creación de un universo propio. En el caso de Giannuzzi de un mundo abundante, voluptuoso y cruel. Esa persistencia del mundo, su voluptuosidad, la descripción de sus objetos y estados de la sensibilidad, colocan en su poética a la subjetividad fuera de sí, y liquida la relación de escisión tradicional entre sujeto-objeto.

La poética de Giannuzzi deviene con el mundo, aturdida y sufriente. El universo – Giannuzzi que muestra esta presentación, responde al señalamiento de un rasgo intensivo, enlazado alrededor de la precariedad de la vida; y a su vez desenlazado a través de un juego azaroso entre ciertas figuras estéticas del cuerpo, la muerte, el cadáver, o la osamenta. La presentación de éstas pretende conservar su carácter ilimitado, diverso, abierto y pasible de ser superpuesto o conectado con otras y expresando un proceso por el que se mueve el deseo produciendo, conectando, liberando inconscientemente un juego de imágenes en fuga. *La precariedad de sentirse vivo* se define por una circulación transversal de estados expresados en figuras, donde lo que está en juego es una relación con la vida, la muerte, el mundo, el sentido, el yo, el cuerpo y la política.

El universo- Giannuzzi no es una mera representación de una época histórica plagada de violencias, sufrimientos y desapariciones de la última Dictadura, sino la construcción de un mundo singular, un dispositivo maquínico, con ciertos contenidos y algunas líneas de fuga (Deleuze- Guattari; 2002). La hipótesis de trabajo que aquí se sostiene es que en conexión con este plano de composición pueden leerse las figuras de “la precariedad

de la vida”, a modo de una serie, y en el sentido de una experimentación subjetivante donde se acoplan un agenciamiento colectivo de enunciación y un agenciamiento maquínico del deseo “incluidos el uno en el otro, y en conexión con un prodigioso afuera que de todas formas hace multiplicidad” (Deleuze – Guattari; 2008: 28). *Señales de una causa personal* (1977) es un título en afinidad con lo que Deleuze y Guattari han denominado como *literatura menor*, donde lo individual se conecta con lo político y adquiere un valor de enunciación colectiva, que exige la constitución de una comunidad potencial (Deleuze – Guattari; 2002).

Entre los contenidos y expresiones de la máquina (poética) Giannuzzi -que transitan los dos libros elegidos para esta exposición- pueden mencionarse: el mundo desgraciado, atravesado por el sufrimiento, el hogar, el cuerpo como precariedad del yo y desconocido para sí mismo, y la osamenta como triunfo de la muerte. Estos contenidos están atravesados por sentimientos de confusión, destrucción y desolación que conlleva la precariedad de sentirse vivo en la época histórica.

Todos estos contenidos dan cuenta, en sus conexiones, de la propia incompletud –por definición- de la máquina poética, que no llega a representar la época, es sólo un protocolo de experimentación artística y socio-política. Asimismo, los elementos mencionados dan cuenta del desmontaje de toda justificación trascendente de la vida y de la muerte, en el diagnóstico de una época signada por el asesinato:

“Comprobé que las cosas no mueren sino que son asesinadas. / [...] Parece que la cultura consiste / en martirizar a fondo la materia y empujarla / a lo largo de un intestino implacable.” (*Basuras al amanecer*, p. 131)

Esta poética construye una contemporaneidad marcada por la pérdida del sentido del mundo y el declive de las

utopías. La muerte cotidiana y la violenta (o el riesgo de ella) interrumpen abruptamente buena parte de los poemas; los desborda, llena los vacíos, arrastra todos los contenidos hasta el silencio de la muerte y el hueso como resto, en tanto límite impensable de la vida.

2. La Vida en la Dictadura

Una de las nociones centrales de la saga *Homo Sacer* de Giorgio Agamben es el *Estado de excepción*. Refiere teóricamente a un momento provisorio en el que se suspende el orden jurídico, pero que se ha convertido durante el siglo XX en la forma permanente y paradigmática de gobierno en el horizonte biopolítico:

“Paralelo al proceso en virtud del cual la excepción se convierte en regla, el espacio de la nuda vida que estaba situada originariamente al margen del orden jurídico, va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político, de forma que exclusión e inclusión, externo e interno, *bíos* y *zōé*, derecho y hecho, entran en una zona de irreductible indiferenciación” (Agamben; 2006: 19).

La vida biológica con sus necesidades se ha convertido en el hecho políticamente decisivo. Asimismo, hay una línea que marca el punto en el que la decisión sobre la vida se vuelve decisión sobre la muerte: la tanatopolítica (Esposito; 2006). En el contexto biopolítico aquello que se pone en entredicho es la vida del ser viviente, bajo el dominio total: “pero en la calle solitaria / húmedos perros se disputan / inexplicables residuos humanos” (*Paisaje final en C. Q.*, p. 331).

La nuda vida, despojada de todo valor político, son los cuerpos de los súbditos absolutamente expuestos a recibir la muerte, a ser eliminada impunemente en una absoluta indiferencia entre hecho y derecho. En el estado de excepción el mundo pierde su gracia, la promesa de lo por

venir se extravía, “confusamente, en algún recodo de nuestro tiempo” (*Pérdida de gracia*, p. 286).

Los poemarios de Giannuzzi publicados durante los años de Dictadura están atravesados por situaciones permanentes de riesgo de muerte, característica del Estado de Excepción, donde la razón no puede pensarla más que en la incertidumbre y la estupefacción. Este sentir aturdido de la subjetividad también se expresa en su poesía bajo la figura del mundo que abandona el cerebro, la época histórica no puede ser comprendida o explicada. Las poesías se instalan en un anuncio del fracaso de la razón a favor de una lógica que expresa la intimidad de la vida y de la muerte, una lógica de la sobrevivencia en el vacío, en la nada. Figuras de vida y de saber de una poesía que experimenta algo insondable e insoportable: la muerte.

Principios de incertidumbre es el título del libro del año 1980, la referencia al principio de Heisenberg de la Física moderna es evidente. La incertidumbre, guarda el error en los cálculos y la observación, nos enfrenta a la debilidad científica, el cerebro no alcanza frente al límite impensable. De cara a un exceso de lo real que implica la muerte y el saberse vivo, el “Principio” se multiplica en “Principios”, el mundo está regido por una mecánica y ésta puede volverse incluso una mecánica de muerte: una tanatopolítica. Como resto aparece una certeza, “*Principios de certidumbre*”, título de una de las poesías del volumen, entre la Ley universal de la gravedad y la vida personal de las emociones emerge la certeza: la muerte sin sentido, la osamenta degradándose en la tumba o en la fosa común. La gravedad de la ley científica troca su significado en la gravedad de la situación histórica: “la bala que silbando en declinante / parábola, da en el blanco / y se desploma con el cuerpo” (*La gravedad y la gracia*: 295).

En la poética de Giannuzzi esta exposición a una amenaza de muerte incondicionada en todo momento, la

extensión generalizada del Estado de Excepción, conduce a la búsqueda de modos de eludirla o burlarla.

El mundo poético que se monta en torno de la serenidad de los objetos hogareños y la interrupción violenta que desbarata ese contexto son las *Señales de una causa personal*, del que sabe que ninguna vida es más “política” que la suya. Son las marcas de “una poesía necesaria” (*Pérdida de gracia*: 286) en la valoración del acto poético como acto político. El acto poético es al mismo tiempo una fabulación, un punto de fuga; y la expresión del encadenamiento en el espesor de una corporalidad: “Un impostor que al mismo tiempo / se instala en el inodoro y fuera de la historia” (*Autobiografía*, p. 154).

La poesía de una subjetividad que experimenta la precariedad de la vida, que sabe que no hay nada en el yo, o en la economía de sus placeres hogareños, que parece ofrecer un terreno sólido contra las pretensiones del poder soberano y sangriento que acecha tras la puerta de su hogar y la afirmación de la necesidad del acto político.

Frente a una vida humana degradada por la ley del verdugo en el estado de excepción generalizado, como indica Agamben

“Cualquier intento de repensar el espacio político de Occidente debe partir de la clara conciencia de que la distinción clásica entre *zōé* y *bíos*, entre vida privada y existencia política, entre el hombre como simple ser vivo, que tiene su lugar propio en la casa, y el hombre como sujeto político, que tiene su lugar propio en la ciudad, ya no sabemos nada.” (Agamben; 2006: 238)

Las poesías de Giannuzzi se escriben en un umbral, una zona de contacto y de indiscernibilidad, por un lado, entre la vida privada –en el espacio del hogar- y la vida política –en la calle, al otro de la puerta o de la ventana-. Por otro lado, queda establecida en su poesía una zona de indiscernibilidad entre un cuerpo biológico y

un cuerpo politizado, y sus diferentes rituales de muerte en ambos casos. Todas las distinciones políticas posibles entre estos ámbitos han sido arrebatadas en un tiempo de absoluta confusión de “final del mundo”, que atraviesa intensivamente los poemas de los dos libros trabajados:

“Como si no supiera de qué se trata exactamente / la historia vacila entre poner punto final a su novela / o abandonarlo todo a la oscuridad. [...] este suburbio sólido se ha vuelto bastante inconfortable, / [...] y el universo político jadea y gira confusamente en redondo.” (*Proyecto de apocalipsis*, p. 210)

El apocalipsis es un eufemismo del exterminio en una poética que configura una subjetividad que se corresponde con la experiencia de la vida durante la última Dictadura. En el marco de esta experiencia se abre la pregunta ¿Quién es alguien que ha sobrevivido cuando tantos murieron? ¿Cuál es la relación que se establece con el mundo normalizado de la vida cotidiana cuando el vivir es un sobrevivir?

Agamben en *Lo que queda de Auschwitz* expone el problema del testimonio y del sobreviviente. A partir del señalamiento que el autor hace acerca de la cesura que lleva la vida, y “que hace de cualquier vivir un sobrevivir y de cualquier sobrevivir un vivir” (Agamben; 2009: 140), puede leerse la poesía de Giannuzzi como testimonio; es decir como el lugar por donde transitan incesantemente en lucha las corrientes de la subjetivación y de la desubjetivación. Estas corrientes no son coincidentes, hay una separación entre el que continúa vivo y el que ha muerto. En el “entre” ellas tienen lugar el testimonio. La poética de Giannuzzi es un testimonio en tanto ofrece una subjetividad que atestigua, en la posibilidad de un decir, una imposibilidad de palabra; puede hablar por aquellos que no pueden hacerlo:

“He aquí un campo cerrado de relaciones frágiles / que sólo puede sostener / el empleo articulado de la palabra. / [...] el lenguaje impone su imperio decisivo; / fuera de su dominio, todo se precipita / hacia un montón de desapariciones.”
(*En torno de la mesa*, p. 316)

Puede señalarse otra posición teórica que permite pensar la condición de sobreviviente desde una perspectiva diferente a la de Agamben en el trabajo *Masa y Poder* de Elías Canetti. Éste brinda otro elemento interesante para abordar el mundo poético de Giannuzzi: la sobrevivencia como un sentimiento inconfesable de poder. Como indica Diego Tatian en referencia a la obra de Canetti el sentimiento de sobrevivencia puede ser comprendido como una pasión fundamental, incluso una “voluptuosidad”, un sentimiento de poder. En Giannuzzi esta experiencia de voluptuosidad de la vida se mezcla, queda indiscutiblemente atravesada, por una pasión de autoconservación y de yacencia impolítica.

Dos corrientes atraviesan la poética de Giannuzzi en los libros trabajados, por un lado, la subjetivación mediante la constitución de un mundo como un mundo propio, personal, algunas veces voluptuoso y otras de autoconservación. Por otro lado, el mundo como pura sustancialidad sin sujeto, sin posibilidad, desubjetivante: cadáver o hueso.

Precisamente la poesía de Giannuzzi no se pone como tarea la elección o el rechazo de una de estas instancias, por el contrario produce una subjetividad en un campo de fuerzas atravesado “por las corrientes incandescentes e históricas determinadas de la potencia y la impotencia, del poder no ser y del no poder no ser” (Agamben; 2009: 154). Esta obra poética, retrato de “tiempos de oscuridad” y de retracción de la voluntad de “cambiar el mundo”, problematiza la posibilidad de la política en un mundo de violencia inevitable y de libertad posible, refiere a:

“[...] un mundo neohelénico que estalla en ‘formas de vida’ más o menos secretas, más o menos insólitas; en el que se puede ser libre – siempre se puede- sólo que seguramente no a través de la política. A menos que consideremos el arte, la religión, los erotismos, los paraísos artificiales, la ‘pequeña bondad’, la ética o la locura como formas impolíticas de resistencia política al mundo [...]” (Tatian; 2004: 29).

Posición incómoda la de esta poesía que deviene con este mundo histórico social, porque es un testigo -un testimonio de la vida en la Dictadura, - puesto siempre en entredicho; incluso ironizando su propia condición: “yo sobrevivía tranquilamente, ensayando / mi oficio de holgazán, mis vacaciones metafísicas” (*Luvia en el jardín*, p. 155).

El cuarto de la casa resguarda al testigo, garantiza un murmullo testimonial, pero su verdad es puesta en duda por su paradójica condición de sobreviviente: “¿Por qué habrían de creer / una sola palabra de mí, prisionera en un cuarto cerrado?” (*Mis hijas del otro lado de la pared*, p. 270). Por lo tanto, la poética como gesto de denuncia tiene su condición y su límite de existencia en cuanto tal en el cuarto que resguarda el mundo personal. Allí no hay tono heroico, es un ambiente de ocaso, no se ofrece salvación alguna en un mundo desgraciado: “rincones hostiles en mi enrarecida / habitación de neurótico, mi cuarto menguante, / donde antes me regocijaba, a la luz de un joven invierno, / la promesa de una gracia que se extravió / confusamente, en algún recodo de nuestro tiempo.” (*Perdida gracia*, p. 289). Los placeres del mundo privado, la propia vida, no solamente son puestos constantemente en riesgo de desaparición sino que además están atravesados por un profundo malestar de tiempos oscuros y lluviosos.

Cómo sobrevivir a una vida dañada, irreparablemente indefensa frente a la amenaza del balazo en la noche, del

accidente o de la muerte natural como destino inevitable de la vida. Esta experiencia de muerte deja a la subjetividad en un estado de estupor y en la imposibilidad de reconstruir los sueños o proyectos de la “gran política”. Las causas sociales se han desvanecido, y el sentimiento que recorre los poemarios es estar “muerto a cambio de nada”. De allí que se exprese una radical necesidad de aferrarse a la vida. Como última oportunidad de desvío aparecen los estilos y rituales personales del mundo privado. Pero su consecuente e inevitable fracaso tiene lugar por una inadecuación o dislocación propia del mundo “porque hay algo en uno que no encaja en nada.” (*Variaciones junto a una ventana*, p. 219)

Ese malestar queda retratado no sólo por un posicionamiento ético sino por la propia condición de finitud humana. La tranquilidad y la alegría de la vida amorosa y familiar domésticas son cuestionadas por la amenaza de muerte: accidental, natural o por asesinato. Si bien estas formas de muerte son radicalmente diferentes, muchas veces en la constelación poética trabajada aparecen solapadas, mezcladas y otras veces, contrapuestas.

3. La fuga impolítica de una poesía necesaria

La materialidad del mundo social y natural, fugan en las poesías de Giannuzzi hacia líneas abstractas de pensamiento que coquetean con un tratamiento metafísico del problema de la muerte, que en el marco de la Dictadura no deja de ser inquietante y quizás provocador para el lector. La preocupación metafísica por la finitud es quizás una distracción, un exceso de aquellos que sobreviven, que no son asesinados, “comidos”, “cazados”, “chupados” por la oscuridad de la época. Los disparos y la confusión que irrumpen las poesías e interrumpen muchas escenas de pacificación hogareña dejando abierta las

preguntas por ¿quién sobrevivirá? Y ¿cómo será la sobrevivencia?

La contundencia de un mundo plagado de muerte y destrucción en tensión con la distancia que ofrecen la poesía y la filosofía como lenguajes de interrupción, puede adquirir una nueva dimensión si esa operación artística es leída en clave impolítica. Es decir, como crítica de la lógica política en la modernidad, como crítica de la “gran política”; pero una crítica situada dentro de lo político. La perspectiva de lo impolítico no supone un debilitamiento o desinterés de lo político sino una intensificación.

Lo impolítico es siempre una posición problemática y difícil de comprender porque si bien es programáticamente distinta y opuesta respecto de la antipolítica, de hecho podría quedar encallada en las mismas conclusiones que ésta. Pero como aclara Roberto Esposito, mientras que la antipolítica “coincide con la política porque, al negarla, la reproduce potenciada, lo impolítico coincide justamente con la política porque *no* la niega. [Ese es] el carácter paradójicamente afirmativo de la ‘negación’ impolítica” (Esposito; 2006: 15). Porque la impolítica es lo político observado desde una perspectiva diferente, que no implica separación sino lo político como un espacio de condisión -límite de su propio límite- es “no solamente el hecho que lo permite, sino el hecho que lo mide” (Esposito; 2006: 24).

Los verdugos derraman la oscuridad en el mundo. Frente a éstos, aquellos que sostienen las promesas o se empecinan en alimentar la esperanza en lo por venir, rehabilitando formas de la “gran política”. Entre ambos la poética de Giannuzzi insatisfecha con esta “absolutización de lo político” (Cacciari; 1994) se presenta como figura de una subjetividad impolítica que testimonia la época:

“un síndrome disociador porciones sueltas de la
realidad / cavidad mental poblada de fantasías /
alucinaciones fuertemente impolíticas /

emociones sin fundamento fobias de perro azul /
 comportamiento simiesco muecas lenguaje
 primitivo. / Todo por haber estado mirando /
 demasiado tiempo objetos sin importancia, por
 haber desplazado las varias y ordenadas
 conjeturas del intelecto, / por descansar nomás
 de tanta vida.” (*Diagnóstico*, p. 157).

La poética como testimonio es simultáneamente crítica radical, protesta; que sólo puede ser expresada y “diagnosticada” como enfermedad: delirio, fantasías, voluptuosidad emotiva. Una poética que expresa un comportamiento individual, rebasado de vida -intenso- que interrumpe o torna imposible el proceso dialéctico de reducción o mediación que es condición de la forma-Estado; sea ésta una Dictadura o una Democracia más o menos radicalizada: “nadie más joven que yo en esa época, nadie más hábil / para meter la cabeza en agujeros equivocados. / Ahora he abierto la ventana pero uso anteojos. / [...] un zapato en la historia / y otro no sé en qué dimensión” (*Historial personal*, p. 163).

La poesía de Giannuzzi es extranjera al país de las sombras y el exterminio, pero también a las otras formas de la política: la multitud en la calle, el tumulto al otro lado de la ventana no le ofrecen más que una constatación, “la historia ha concluido aquí. Las empresas humanas han hecho el ridículo” (*Tarde de domingo*, p. 171). Ambas situaciones tienen lugar en su poesía al modo “seco” de una crónica periodística o cargadas de detalle y color como una descripción pictórica. Ambos modos le permiten a su poética impresionar la contundencia del mundo y la precariedad de la vida poniendo en entredicho la concepción de la “gran política”, incluso en su versión democrática: “la verdadera democracia es posible en el sótano total” (*Panteón familiar*, p. 306).

El de Giannuzzi es un universo poético de un gran rechazo, que “prefiere no” hacerse eco de un heroísmo

reclamado; que se aleja del sueño ideológico de una generación que está siendo torturada y asesinada. Su poesía impolítica resiste a la Dictadura: muestra un modo de vivir en el que los verdugos no poseen su deseo, no logran gobernar su vida. Pero ésta aparece empalidecida, a veces; interrumpida por la muerte en la suavidad del placer personal, otras; extraña a sí misma, siempre: “pestilentes contradicciones en que confió la belleza / y hasta la perfección del lenguaje / que pronto serán extrañas” (*Leyendo a Shakespeare*, p. 148).

Este mundo poético “personal” es un mundo “original”, porque es un movimiento de afectación que vive con su cuerpo una vida sin buscar salvación alguna, pero ganándose la oportunidad de sobrevivir a partir de un procedimiento *bartlebiano* de yacencia impolítica “entre el escándalo progresivo de esta realidad/ y apenas un fragmento estallado de poesía” (*Teoría del cuarto cerrado*, p. 313).

En un mundo retratado permanentemente en la figura “alguien dispara, alguien muere”, la subjetividad es la del “cualquiera”, no hay destino personal: “quizá nadie resuelva un destino estrictamente privado. / Quizás la marea histórica lo resuelva por uno y por todos. / Me queda esto” (*Por alguna razón*, p.176).

La existencia se resuelve en esta poética a partir del sentimiento de no ser nadie en el universo, en un mundo histórico social que ha abandonado todo sentido, toda justificación trascendente del sufrimiento y la muerte.

Y por otra parte, la yacencia impolítica de la subjetividad en la poesía de Giannuzzi es señal de una responsabilidad que se contrapone a cualquier “voluntad de seguir a cualquier costo” en “[...] la energía de la historia colectiva” (*Situaciones*, p.129). Su poética hace resistencia frente a la existencia de algo que se quiere mantener apartado y que invade todos los espacios: los cadáveres.

4. Un rincón donde vivir

Sobre ambos libros y de modo transversal se patentiza una tensión a partir de dos estados coexistentes del deseo. Uno subjetivante, pero con rasgos burocratizados, en las escenas cotidianas, plagadas de confortabilidad y reaseguro hogareño. Otro estado compuesto a partir de experiencias desubjetivantes: vulnerabilidad, riesgo, ajenidad, dislocación o contigüidad del cuerpo propio con el mundo material y natural. Ambos estados atraviesan la subjetividad como un campo en conflicto:

“Lo soñado se disuelve / en la profundidad
burocrática de la vida real. / El tintineo de la
vajilla ¿es una buena señal / para aceptarlo todo
nuevamente? / Si todo está bien, si el día vuelve a
tragarme, / ¿por qué busco un motivo para salir a
la calle / y alcanzar sin morirme la esquina
próxima? / Posible desatino de la creación / ¿soy
algo más digno que el perro de la familia / para
negar esta nueva oportunidad, un alimento /
donde todos van a morder por una ciega razón?”
(*Desayuno*, p. 299)

Asimismo, en tensión con estas experiencias y en el contexto de riesgo de vida que las poesías describen, pueden leerse algunos puntos de fuga que hacen de esta poética una política no de la liberación, sino de la búsqueda de una salida.

En el contexto histórico de la Dictadura, salir de la casa para transitar por las calles y seguir peleando por un sueño “perdido” es un acto que “excedería” la constante incertidumbre acerca de la muerte violenta. Es una exposición insoportable para la subjetividad que emerge de esta poética, y no puede ser llevada al acto. Por tal motivo, la pregunta acerca de la dignidad de ese acto tiñe con dudas e introduce en la poesía un conflicto -ético y político- acerca de cómo resistir, cómo subjetivarse, y cómo no caer en motivaciones ciegas. La tensión parece

resolverse prendada de “falta” de valor, como una tragedia individual poco decisiva para la historia y a partir de una permanencia en el ámbito doméstico, escuchando detrás de las paredes, observando detrás de las ventanas: “y no tuve valor para salir / y gritar a cualquier parte: ¡aquí estoy yo! / ¡tengo un nombre, un apellido, un domicilio! / ¡quiero una oportunidad, un destino para mí exclusivamente!” (*Ensayo de lamento individual*, p.132).

La configuración de dos espacios, el público de la calle y el privado de la casa, recorre las poesías de los dos libros, mientras afuera

“[...] la gente que silba y entusiasmo / con tanto porvenir. Yo / en mi rincón tabacoso, / repasando mis pulgares, con cierta / inteligencia práctica respecto al pasado / y mi presente reumatismo especulativo.” (*Meditación detrás de los cristales*, p.153)

El espacio público, es el lugar del tumulto de la resistencia y la lucha política durante la Dictadura. Se delimita en la poesía el espesor de dos realidades: la del exterminio pero también la de los que continúan luchando. La casa se presenta como la guarida donde construir un universo personal, subjetivante; sin embargo muchas veces aparece cargado, manchado de cansancio y decepción. Se presenta como el lugar de placer subjetivante y también de descanso de un cuerpo agotado.

La figura de la ventana es relevante en muchas poesías porque conecta los dos espacios, mediante ella se mira a resguardo hacia ese afuera amenazador. El espacio privado de la casa permite paradójicamente permanecer en el mundo observándolo y al mismo tiempo huir de él. En la poética de Giannuzzi la ventana lo conecta con el mundo contiguo pero en un estado de limitación y soledad, lejos de una acción “política” en el sentido tradicional, expresada en la multitud en la calle: “[...] Tú / en la unánime calle, yo / detrás del vidrio de la ventana /

y de mis anteojos. Cada vida en su lugar / y todo el mundo en el mundo” (*Meditación detrás de los cristales*, p. 153). La ventana delimita los dos espacios donde tienen lugar dos modos de vida, operación que parece reinstalar “el orden” en el mundo marcado por la confusión de la época.

El cuarto, la cocina, el comedor, la habitación y el jardín hacen al mundo hospitalario y placentero. Sin embargo las zonas de transición como la ventana y la puerta permiten el ingreso de la muerte como realidad que irrumpe constantemente. La violencia recorre el espacio público, mientras el hogar es el universo estabilizado en la costumbre de la hora del té, en el sonido del choque de los platos o los olores de la cocina; y el espacio donde pueden tener lugar ciertos placeres así como cierta confortabilidad para la existencia:

“En una gota del universo / la melancólica costumbre ha creado / un estilo confortable de la existencia. / Sería inconcebible, por lo tanto, un repentino estrépito en la puerta de calle / y a continuación el imprevisto ingreso / de alguna realidad sangrienta.” (*Hogar*, p.151)

El mundo poético de Giannuzzi es la construcción de un rincón para vivir, para sobrevivir:

“¡La unánime gente cumpliendo las escrituras en el tumulto! / La marea creció hasta su ventana. / La cerró, retrocedió, se encogió, se hizo el mono ajeno. / Encaró su propio lenguaje, puso cara exclusiva. / A solas con su causa privada / se puso a escuchar las noticias de allá afuera en la radio.” (*El extranjero*, p. 156)

Puede sostenerse que la construcción de este “rincón para vivir” es espacio de una heterotopología (Foucault, 2010), el espacio de la casa como un lugar real pero fuera del peligro, “lugar sin lugar”, fuera de todos los lugares, un

espacio de impugnación del poder de exterminio; pero que no termina de cerrarse del todo sobre sí mismo:

“Puestas a buen recaudo las cosas suaves / allí se cierran las puertas al tumulto general. / Pero a veces estalla una bomba en el piso de abajo / y la policía acude para saber quién es quién / en este mundo.” (*Café y manzanas*, p. 136)

Generalmente el espacio privado es un interior endulzado, suavizado, vestido de música y terciopelo, donde tiene lugar también una heterocronía (Foucault, 2010): “la contemplación de un presente absoluto” (*Mi hija se viste y sale*, p. 325). En el ámbito hogareño se prende la necesidad imperiosa de conservación: apropiación del mundo -a través de los cinco sentidos y del sentido de esos cinco sentidos-, apropiación de los objetos y conservación de las huellas de la presencia de los otros hombres que forman la carne universal.

El valor reconciliador que adquiere el espacio privado guarda cierta ambigüedad: también puede entenderse como un lugar pacificado al modo en que lo está un ataúd, al que se accede como lugar último, por cansancio o por negación en una atmósfera poética marcada muchas veces por el caer la noche, el fracaso del día. No hay opciones, sólo un estado de incertidumbre mezclada con inconformidad; en un simultáneo pedido de nueva oportunidad de vida.

En contraste, un afuera del mundo histórico social, caracterizado por el estado de excepción, y en su centro la vida desnuda. La precariedad de los cuerpos y de la vida, se vive –aunque de modo diferente- en el espacio público y en el privado. El estar vivo, se expresa como un sentimiento de sobrevivencia cubierta de un velo de belleza en la rutina de la comodidad cotidiana y –paradójicamente- como una incomodidad insoportable, sin sentido atribuible a la pregunta por la sobrevivencia en un contexto de muerte.

En las poesías trabajadas la pregunta por la identidad personal y su deseo de afirmación en el Estado de Excepción que produce la vida desnuda, se acompaña transversalmente con la pregunta por el “quién” y “cómo” de la sobrevivencia en el sentimiento constante de precariedad de la vida.

5. Cuerpo, muerte, cadáver y osamenta

El rincón para encerrarse, encogerse, y sobrevivir es una creación afirmativa pero en última instancia se siente impotente porque compromete un cuerpo balbuceante, inoperante, débil y “tabacoso”; siempre sobre el trasfondo de su vacío y de su condición última: un conjunto de huesos. La condición corporal es “donde jugamos a vivir / con personal y disponible calavera puesta” (*Guadalupe Posada*, p. 235).

El cuerpo es una figura central en la poética abordada porque expresa el espesor de la existencia en la experimentación de la vida en sus posibilidades. Además, el cuerpo está en relación con la materialidad de la muerte y su figura: el cadáver. El sentimiento de muerte que experimenta el yo se enfrenta “a solas con su próximo esqueleto” (*Greta Garbo*, p. 227) en la relación íntima que mantiene en su corporalidad.

La yacencia impolítica se vive en un cuerpo. Éste se experimenta en la poesía de Giannuzzi como un sentimiento de precariedad de la vida en una disposición tendiente a afirmar alguna autobiografía, algún rasgo personal, en tensión con un devenir del yo extranjero a sí mismo y al mundo. El cuerpo no es el yo, la experimentación corporal destituye a este último y a su conciencia como centro de la subjetividad. La condición corporal de la subjetividad, en tanto presencia en el mundo material, enfrenta al yo a la condición precaria de la vida:

“Dormí anoche tan oscuramente, / tan
impolítico y sumergido / en una nada fisiológica,
/ que al despertarme creí estar equivocado, /
como si hubiera asomado la cabeza a un asunto
que no era yo. / Extraviado en un bulto ajeno /
sentí un terror que no era mío. / Y alzaba los
brazos y reclamaba a gritos / todos mis
documentos personales. (*El bulto ajeno*, p. 188)

Para este universo poético no son satisfactorias la metáfora religiosa del cuerpo como templo, pero tampoco la filosófica de corte fenomenológico entendiéndolo como el lugar decisivo de la conciencia. El cuerpo no se cierra sobre sí, sino que se exterioriza en una irreductible heterogeneidad. La identidad del cuerpo propio se presenta como una relación de alteridad. El cuerpo propio es presentado por Giannuzzi como un objeto más, razón por la cual la figura que lo expresa en toda su verdad es el cadáver: “[...] toda contemplación acaba vaciando el cerebro / así que fue un desierto cadáver entre objetos manufacturados.” (*El cuerpo objeto*, p. 144)

El cuerpo propio y el de los otros son precarios, están sometidos a los procesos de descomposición de la materia en el tiempo. La categoría filosófica de sujeto es puesta en entredicho por esta materialidad, del mismo modo que es destituido todo sentido trascendente de la vida y de la muerte.

En la carnicería así como en los campos celestiales después del crimen, el cuerpo como carne pone de manifiesto que, la muerte tiene lugar sin dios, según una noción práctica. El cuerpo ocupa el mundo poético de Giannuzzi mediante un lenguaje atravesado por nociones físicas tales como materia y energía: composición /descomposición de la materia y consumición de energía.

En el universo poético de Giannuzzi enmarcado por el terreno biopolítico y nutrido de un lenguaje físico químico, la noción de carne se comprende alejada de la

concepción teológica. La carne es ampliación del cuerpo a la dimensión de mundo: un ser a la vez singular y común, genérico y específico, indiferenciado y diferente. La noción de carne, amplía la de cuerpo y profundiza el alejamiento de la figura de la autoidentidad del yo deconstruyendo los límites entre lo humano, lo animal y lo vegetal; incluso enlazando lo viviente con lo no viviente (Esposito; 2006). La carne se inscribe en una modalidad impolítica, de potencia de vida “salvaje”, de difícil configuración, y resistente en un mundo abundante: “[...] la energía de la vida / sonó largamente en medio de la muerte” (*Lázaro*, p. 128).

El espacio personal es un lugar cerrado, privado; que funciona como un confinamiento del cuerpo para una subjetividad fatigada y en busca, por lo tanto, de un tiempo de descanso; pero que redundante en una operación no siempre exitosa:

“Ahora, acertado nuestro campo carnal, / la hora del té y los discos en un cuarto pequeño / buscamos coincidencias tangibles / con nuestra fatiga y sólo palpamos / cuerpos y objetos fugaces que se niegan / a nuestro confinamiento alimentado / con tostadas y música de cámara” (*Ahora, nuestro espacio cerrado*, p. 251).

El sentimiento de sobrevivencia frente a la exposición constante a la muerte tiene lugar en un cuerpo –que difícilmente es sentido como propio- y en un yo desconocido, con una conciencia de “baja tensión”:

“Pero esta cabeza se sostiene mal / en los últimos tiempos. No se identifica / consigo misma. Su vacilación interna / me desubica en tal medida / que ninguna mosca, o monstruo o cosa extraña / me resulta tan desconocido y tan ajeno / como este yo sobre el que estoy girando / como un cangrejo ciego en torno a un eje brumoso.” (*El desconocido*, p. 260)

Asimismo, el posible reencuentro con el cuerpo propio y con el yo tienen lugar en el mundo rutinario del hogar: “quiero volver a casa. Me extraño y siento ajeno, / pierdo el piso y la identidad.” (*Mensaje del astronauta*, p. 191).

La precariedad del yo es la precariedad de un cuerpo abierto al mundo cuyo destino es la muerte. El cuerpo tiene una realidad en su espesor de “muslos peludos” o “cerco de grasa cansada” que encadena la subjetividad al mundo, tendiendo así como toda materialidad, hacia la ley natural de la descomposición. Pero, por otra parte, el cuerpo también experimenta el despojo identitario, es una subjetividad que se expresa como un proceso fisiológico impersonal propio de un estado rítmico cuya expresiones patentes son el ritmo del palpitar del corazón y el de la respiración. El cuerpo como proceso fisiológico y como carne rítmica (por el ritmo cardíaco o el jadeo) es un cuerpo dislocado, desconocido, disociador de la unidad del yo:

“[...] La pulsación interna del yo / parece apresurarse / hacia una descomposición indiscifrable. / El ritmo cardíaco es un tiempo en estado impersonal. Esta es la única / certeza que encuentro. Los golpes sanguíneos / de un tambor cerrado sobre el vacío. / No hay noticias profundas de mí mismo / sino este susurro fisiológico, el zumbido / que hoy fui dejando a mi paso / a través de las calles, edificios y cuerpos cerrados. / Un rastro de baba que recorrió el mundo / y está de regreso a esta habitación.” (*Susurro personal*, p. 297).

El cuerpo –experiencia decisiva de la existencia– se expresa como proceso fisiológico, de modo que es terreno fértil para la distorsión del yo y su discontinuidad pasible de extensión: “se ha nivelado. El poeta se ha vuelto / un fenómeno discontinuo / jadeando en un rincón del dormitorio, / hurgando en profundidad desde sombríos /

pulmones, practicando / una especialidad que a nadie salva.” (*El desconocido*, p. 285). El cuerpo es el terreno de “peligro, poesía y la mezcla inmortal, / respiraciones llenando rápidamente / cada hueco que acaba de vaciarse” (*Paisaje final en C. Q.*, p. 331).

La corporalidad abierta y rítmica permite llenar en su pragmática el vacío metafísico. La vida se practica corporalmente y tiene un vínculo estrecho con la enfermedad y la muerte. Sin capacidad de elección entre estos estados, pero a partir de ellos, se conforma una subjetividad a partir de un yo que sólo puede expresarse como susurro: circulante “sobre sí mismo, prisionero y asmático” (*Teoría del cuarto cerrado*, p. 313)

El yo poético de Giannuzzi es corporal, carne oscilante, que se escinde en el ritmo de la respiración o del latir del corazón. Puede ser reunido en unidad personal mediante un esfuerzo subjetivo que produce una identidad en el mundo privado, pero que a su vez se manifiesta como resolución fracasada del yo a favor de un bloque de sensaciones: el cuerpo enroscado al mundo, en “esta unidad tejida de emoción, cuerpo común y objetos pulidos.” (*Negación al anochecer*, p. 330).

Los ritos privados, las rutinas de los pequeños placeres y cuidados diarios son gestos de conservación del mundo, fragmentos de los cuales amarrarse, como restos de una embarcación, a la hora del naufragio, momentos de precaria subjetivación. Esos fragmentos, como acto poético, son producción del lenguaje que pone en correspondencia, que mueve y mezcla “crimen, poesía y hambre.” (*Correspondencias*, p. 324) La oscuridad y la confusión son las figuras que expresan, sin nombrarlos, la Dictadura y el exterminio. El espacio protector hogareño, distanciado del peligro, parece poner a resguardo al yo poético de la muerte violenta; pero no logra extinguir del todo el sentimiento de precariedad de la vida y del yo, que

se manifiestan a partir de distintas experiencias de la sensibilidad y de la corporalidad.

Una de esas experiencias es la afirmación de la existencia mediante un bloque de sensaciones, un yo que se disuelve en la experimentación sensible del mundo pero que posibilita un modo de subjetivación mediante una potencia de ilocación: “¿Dónde está entonces el centro intelectual de la existencia / frente a la libre salud del día que amanece? / He aquí mi cuerpo disuelto / hacia una complacencia universal / bajo la estación propicia a las uvas y al agua dulce” (*Comiendo uvas*, p. 265).

Otro aspecto de la sensibilidad que disuelve un yo poético “centro – conciente- cerrado” es la adherencia en secreta unidad al paisaje o a la naturaleza: “el espacio lluvioso reúne lo distinto, / se adhiere a mí / y prueba la consistencia de su verde mojado / en mi ambulante presencia terrestre.” (*Unidad lluviosa*, p. 267).

En algunas poesías el cuerpo desarrolla una retórica abierta para la expresión del yo a través de los sentidos y los signos de la naturaleza y la cultura, experimentando una continuidad corporal en dispersión entre la música o la lluvia, por ejemplo, y la carne del universo. Los animales y las plantas también son carne del universo y pueblan abundantemente las poesías. Lo humano, lo vegetal y lo animal comparten la experiencia corporal en el mundo y su condición insignificante en él.

El cuarto cerrado es cueva de animal, paradójicamente guardada donde humanizarse: “y yo, solitario en este hueco de la tierra / instalaré en la noche / mi cuota filosófica de animal emocionado.” (*Paisaje al anochecer*, p. 126) En los poemarios trabajados la muerte entra en escena, irrumpiendo la comodidad de la vida, por tres circunstancias diferentes.

En primer lugar, la muerte irrumpe por enfermedad en los ámbitos del sanatorio o el hogar, siendo éstos los contextos de ritos privados de muerte, despedida de los

afectos. En esa ceremonia mortuoria el muerto es un creador impersonal, alrededor de él se genera una situación plagada de los rituales privados de la muerte donde él es el protagonista, siendo perfectamente ajeno y objetivo en tanto cadáver.

Frente a estos rituales familiares y amistosos de muerte –cargados de emoción y flores dominicales- de los que el yo poético es testigo sobreviviente, éste se pregunta “qué clase de muerte, qué modelo de sepulcro / podría convenir a mi exclusiva historia personal, / la especie de pena que me correspondía.” (*Luvia en el jardín*, p. 155). Esta pregunta queda habilitada porque otro modelo de sepulcro es el que se impone en el Estado de Excepción para la nuda vida, la fosa común, el río, o la tumba sin identidad. Los muertos van a un lugar común, como materia se reinstalan en el ciclo de la naturaleza, pero la espuma de las aguas es negra, regresan la muerte. Quienes son eliminados como personajes secundarios, vuelven como protagonistas, se acercan a los vivos:

“Los millones que abandonaron la escena / con la discreción de un personaje secundario / suelen mover las aguas y retornar la corriente. / Ahora vuelven, el poder unificado de los actores / que imponen la vieja continuidad. / Su espuma negra alcanza mis pies vivos, / matan al protagonista que dilata al cielo / y que los evocó con un rumor de pasos, acercándose, / trayendo uvas y un poco de lluvia.” (*Fosa común*, p. 310)

En segundo lugar, la muerte violenta parece ser la clave distintiva de la época contemporánea. Esta irrupción de la muerte es incomprensible, “más lógico sería, por ejemplo / un síncope en el pecho de papá” (*Hogar*, p. 151). La Dictadura, impone otra “criminal ceremonia mortuoria” nuevo estilo inhumano: “frecuencia de tiroteos / en las inmediaciones de nuestro cuerpo. / [...] No era un momento surrealista, pueden creerme. / Y juro que los

automóviles revelaban / su verdadera naturaleza criminal” (*Apuntes de época*, p. 164 – 165).

Los automóviles revelan su naturaleza criminal porque con ellos se ejecuta el secuestro, la desaparición forzada de personas durante la Dictadura. La figura de la desaparición tiene un lugar en la poesía de un modo literalmente sutil “[...] y qué notable confusión / es capaz de lograr el mundo / en un cuarto pequeño. Dejo caer mi mano / y desaparece / como agua sorbida desde la oscuridad” (*Desapariciones*, p. 213)

La figura de la desaparición tiene un valor doble: “desaparecemos al morir” y la dictadura hace desaparecer los cuerpos desde la oscuridad, los “chupa”. Figuras como las de la cacería y la carnicería duplican la idea de la persecución, el sufrimiento y el asesinato. El terror acecha cada rincón, el peligro desbarata los lugares donde ocultarse: “la oscuridad cae como una piedra / y ocupa el sitio del terror cuando regresan / a su ignorada guarida. [...]” (*Locos en la tarde*, p. 308)

Finalmente, la muerte tiene lugar por accidente. Centralmente a partir de la figura del automovilista y su muerte en la ruta; la vida esta sometida a lo fortuito, librada al puro accidente. A partir de la crónica de estas circunstancias se presenta críticamente un rasgo de la civilización moderna en la figura de los grandes consumidores de energía.

La muerte causada por cualquiera de estas tres circunstancias “deja al mundo sin explicación” (*Todos los automovilistas son mortales*, p. 133). En un doble sentido, a saber, no hay posibilidad de explicar al mundo, darle sentido, a partir de esta verdad última y segura que es la muerte. Asimismo, la vida abandona el mundo sin ofrecer motivos. Sólo resta una muerte sin esperanza, una espera sin opción (como conciencia de condenado). La descomposición como destino final seguro, contradice la posibilidad del mundo privado que pretende subjetivarse y

eternizarse en sus comodidades y seguridades domésticas. La vida es indefensa frente a la muerte. El cuerpo finalmente deviene esqueleto, revoltijo de huesos, estructura material de lo que fué una carne viva. La osamenta y el hueso son las figuras privilegiadas de este sentimiento, que se vuelve un saber frente al resto material de un yo: de “algo” que fue un “alguien”.

La muerte patentiza el ser de la existencia: la materia. La muerte es el límite interno de la vida donde tienen lugar los fenómenos que recorren varios de los poemas alrededor de procesos de desaparición, descomposición, erosión, fermentación y reducción que llevan a que “su identidad, sus huesos y sus ropas finales / concluyan en un puñado de materia indistinta.” (*La reducción*, p. 282). La muerte como proceso físico químico es ciega, sin sentido trascendente y de ella resulta la noción de residuo o resto, como aquello que queda como huella o rastro de la vida que fue, el “mínimo vestigio de historial personal”.

La muerte es la certeza de un final que comienza con el nacimiento y que termina de alcanzarse como certeza de vida no perdurable con la descomposición material en tanto proceso físico químico ciego. La materia desaparece, la carne desaparece, pero siempre puede quedar un resto de lo que fue un cuerpo: la osamenta, el revoltijo de huesos. Al cuerpo se le puede dar muerte y éste es el terreno de la no posibilidad. La desobjetivación tiene lugar, se objetiva, en el cadáver. La muerte termina con lo personal, incluso vuelve al rostro objetivo.

La condición de resto y huella en la historia es protagonizada por los esqueletos y en particular por los dientes:

“Sólo merecen respeto los dientes que quedan en la calavera. / Admire usted su perfecta cohesión impersonal, / cómo concentran la total energía del cuerpo / en un momento justo, como descalifican / el drama y la amenaza de la

materia. / [...] sus dientes se instalan en un cielo inhumano / y usted en una carie de la historia” (*Los dientes*, p. 130).

Así como el futuro de la vida es la muerte, el provenir del cuerpo es el cadáver y más adelante el hueso y el fósil. La existencia es material y accidental, la carne es ilusoria en su fluir.

El hueso es el último real en su materialidad, en su resistencia y sometimiento a la erosión, volviéndose huella de la existencia, rastro, signo, resto. Puede decirse que en la poética de Giannuzzi “la subjetividad termina siendo un hueso”. Los huesos revueltos o la calavera ordenada son objetos cuya presencia, siguiendo a Žižek, llenan la imposibilidad de la representación significativa del sujeto, ocupan el vacío que implica la nada fisiológica.

Este objeto resto- inerte es la presencia de un fracaso: la última verdad de la imposibilidad que es el sujeto, la resistencia material y abyecta de los restos humanos. En tanto materialidad, los huesos esperan el retorno a la naturaleza mediante su disolución, ese es el destino del hueso del animal; pero con los huesos humanos se pretende “una eternidad independiente / de uso privado y esqueleto entero” (*El hueso de la gaviota*; p.139). Asimismo, el hueso humano tiene su memoria, su historia personal porque tienen sus marcas y además “quizás no hayan agotado su impulso” (*No más trabajo, abuelo*; p.239)

Los restos contribuyen a evidenciar el sentimiento de persistencia de las cosas en el mundo sin necesidad de la sobrevivencia del sujeto. El resto es una estructura sensible, cuya figura clave es la osamenta, pero también la fotografía en su dimensión espectral. La fotografía es un simulacro que desconoce la degradación personal. Todo un juego de tensiones se despliega en las poesías alrededor del rastro material del yo como tristes señales (de la ceniza de un cigarro hasta los hijos) y el estatuto precario de esas huellas. El álbum de fotografías sobrevive permitiendo a

partir de esas huellas el diálogo con los espectros. Pero siempre en la experiencia de la ajenidad de ese que aparece como fantasma en la fotografía. Las desapariciones enfrentan a los sobrevivientes con los espectros, con su grito de justicia en el deseo desesperado de encontrar el sentido en el mundo, y la experiencia constante de frustración en la búsqueda de alguna justificación trascendente del sufrimiento y la muerte.

Referencias

AGAMBEN, Giorgio, 2006. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia: Pre – Textos.

AGAMBEN, Giorgio, 2009. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, Valencia: Pre- Textos.

BARTHES, Roland, 2004. *Lo neutro. Notas de cursos y seminarios en el Collège de France, 1977 – 1978*, Buenos Aires: Siglo XXI.

CACCIARI, Massimo, 1994. “Lo impolítico nietzscheano” en *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*, Buenos Aires: Biblos.

CANETTI, Elías, 2010. *Masa y poder. Obra completa 1*, Barcelona: De Bolsillo.

CASTRO, Edgardo, 2011. *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*, Buenos Aires: Siglo XXI.

DELEUZE, G.; Guattari, F., 2005. *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Anagrama.

DELEUZE, G.; Guattari, F., 2008. *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre – Textos.

DELEUZE, G.; Guattari, F., 2002, *Kafka. Para una literatura menor*. Madrid: Editora Nacional.

DELEUZE, Gilles, 2009. *La imagen tiempo. Estudios sobre cine 2*, Buenos Aires: Paidós.

DELEUZE, Gilles, 2009. *Crítica y Clínica*, Barcelona: Anagrama.

DELEUZE, Gilles, 2009. "El cuerpo, la pieza de carne y el espíritu, el devenir – animal" en Francis Bacon. *Lógica de la sensación*, Madrid: Arena Libros.

ESPOSITO, Roberto, 2006. *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires: Katz Editores.

ESPOSITO, Roberto,, 2006. *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires: Amorrortu.

FONDEBRIDER, Jorge (Comp.), 2010. *Giannuzzi. Reseñas, artículos y trabajos académicos sobre su obra*, Buenos Aires: Ediciones del Dock.

FOUCAULT, Michel, 2010. *El cuerpo utópico. Las heterotopías*, Buenos Aires: Nueva Visión.

GIANNUZZI, Joaquín, (1977) 2000. *Señales de una causa personal en Obra Poética*, Buenos Aires: Emecé Editores. pp. 123 a 242.

GIANNUZZI, Joaquín, (1980) 2000. *Principios de incertidumbre en Obra Poética*, Buenos Aires: Emecé Editores. pp. 243 a 331.

JAY, Martin, 2009. *Cantos de experiencia: variaciones modernas sobre un tema universal*, Buenos Aires: Paidós.

TATIAN, Diego, 2004. *El ladoscuro*, Córdoba: Ferreira Editor – Ediciones del cíclope.

ŽIŽEK, Slavoj, 2003. *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires: Siglo XXI.



Resumen: A partir de un corpus de poemas del poeta argentino Joaquín Giannuzzi (1924 - 2004) publicados durante la última Dictadura en el país (1976 - 1983) el presente artículo trabaja alrededor de algunas de las figuras estéticas que permiten dar cuenta del *sentimiento de precariedad de la vida* en ese contexto histórico particular. Las figuras trabajadas en torno al sufrimiento, la muerte, la supervivencia

y el cuerpo, pueden ser leídas en la poética producida por el autor durante esos años como un compuesto de sensaciones que retratan el horror de una experiencia insoportable. La expresión poética de esa experiencia puede ser entendida como una empresa de desubjetivación en el mencionado contexto histórico de implementación de una maquinaria de destrucción; y asimismo, como un esfuerzo especial de la subjetividad en la construcción de una poética personal de la supervivencia, constantemente amenazada por la muerte del sí mismo y de los otros. **Palabras clave:** Cuerpo, Muerte, Dictadura, Sentimiento de precariedad de la vida, Universo poético



Abstract: Based on a corpus of poems by Argentine poet Joaquín Giannuzzi (1924 - 2004), published during the last dictatorship in the country (1976 - 1983), the present article works around some of the aesthetic figures allow to account for the feeling of precariousness of life in that particular historical context. The figures worked around the suffering, death, survival and body, can be read in the poetry produced by the author during those years as a compound of sensations that portray the horror of an unbearable experience. The poetic expression of that experience can be understood as a company desubjectification in that historical context of implementation of a machinery of destruction, and also as a special effort of subjectivity in the construction of a poetic personal survival is constantly threatened for the death of himself and others. **Keywords:** Body, Death, Dictatorship, Feeling of insecurity of life, Poetic universe

CIOCCARI, Marta. 'Sob um cotidiano de riscos: Narrativas sobre o medo e o perigo numa comunidade de mineiros de carvão'. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 11 (31): 88-123, Abril de 2012. ISSN 1676-8965.

ARTIGO

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

Sob um cotidiano de riscos

Narrativas sobre o medo e o perigo numa comunidade de mineiros de carvão

Marta Cioccarei

Resumo: A partir de etnografia conduzida em Minas do Leão (RS) – em pesquisas de mestrado (UFRGS, 2004) e de doutorado (MN-UFRJ, 2010) – analiso neste artigo a construção social dos riscos no cotidiano de uma comunidade de mineiros de carvão. Ali, as ameaças representadas pela mina de subsolo constituem o ápice da dimensão trágica, mas também da construção da heroicidade e da honra da profissão, expressa em relatos de mineiros que se consideram “sobreviventes” diante da sucessão de acidentes de trabalho que marcaram fortemente a vida da comunidade. Este trabalho resultou de entrevistas e observação participante conduzidas durante o ano de 2003 e, mais recentemente, entre setembro de 2006 e março de 2007, quando habitei na localidade e partilhei a rotina dos moradores. Esta análise sobre as representações em torno dos perigos da mina é, assim, parte de uma investigação mais ampla sobre a construção da honra entre trabalhadores na mina subterrânea, que foi objeto de minha tese de doutorado. Nas narrativas, a mina de subsolo surge como “outro mundo”, com regras de convivência que se diferenciam das adotadas na vida da superfície. Para muitos trabalhadores, o carvão tem

algo de sagrado, carrega a magia de ter-lhes conferido uma identidade social, um *ethos*, de forma que o fim da mina torna-a mais encantada nas memórias desses informantes. **Palavras-chave:** Mineiros de carvão, etnografia, riscos, perigos.

Recebido em: 14.08.2011
Aprovado em: 12.10.11

Do embate com a “*natureza*”

“*Correr para o perigo*”, “*ir contra uma rocha*”. As primeiras acepções da palavra inglesa *risk*, derivada de um termo náutico espanhol no século 17 – como nota Giddens (1991, p.38) - não são apenas metáforas no cotidiano de trabalhadores na mineração subterrânea de carvão. Em que pese a diferença de contexto e de significado, o embate contra a rocha marca o trabalho dos operários que atuam em minas de subsolo, numa rotina freqüentemente caracterizada como perigosa, arriscada e penosa, como nas narrativas que ouvi durante a etnografia que impulsiona esta análise, realizada na comunidade de Minas do Leão (RS). A última mina subterrânea de carvão já havia sido fechada pouco tempo antes naquela comunidade quando realizei a pesquisa de mestrado (2002-2004) e de doutorado (2005-2010), mas o universo do trabalho no subsolo continuava marcando fortemente as memórias e as trajetórias dos moradores.²¹

“*Mineiros de subsolo, pra mim, são uns heróis*”. Na primeira vez que escutei essa frase, dita pelo mineiro Zecão, em

21 Algumas destas questões foram abordadas em Cioccarri (2004 e 2010). Na tese, especialmente, a análise se centra nas múltiplas formas da honra naquele contexto, não dizendo respeito apenas ao universo do trabalho, mais à vida social e familiar de forma mais vasta.

Minas do Leão (RS), eu ainda trabalhava como jornalista, no final dos anos 90. Ao retornar àquela cidade, seis anos depois, para mergulhar na interação etnográfica, o discurso do mineiro sobre o seu ofício reapareceu muitas vezes em contextos e com nuances diferentes. Zecão falava de si, mas não apenas de si. Sua percepção sobre o heroísmo abarcava seus companheiros de trabalho, seu pai mineiro, e operários de outros séculos que ele não conheceu, mas cuja imagem fixou - e nela se reconheceu - ao assistir em vídeo à adaptação cinematográfica de *Germinal*, de Émile Zola. A frase de Zecão, que poderia ter sido uma nota distraída num caderno de campo, tornou-se o tema central de minha pesquisa de doutorado, tratando da construção social da honra entre mineiros de carvão, das contradições e vicissitudes das representações de um heroísmo pensado no interior da classe trabalhadora. O contexto em que realizei a pesquisa estava relacionado ao fim da mina subterrânea - e ao seu encantamento nas narrativas carregadas de nostalgia e de luto.

Considero como ponto de partida, que o trabalho nas entranhas da terra é envolto numa mística que remete a um determinado ideal de heroísmo. Embora ganhe contornos específicos na contemporaneidade, as representações construídas em torno da heroicidade - evocando imagens da terra, do mar, do fogo, do abismo e da escuridão das profundezas - fazem parte dos grandes mistérios que acompanham o trabalho subterrâneo entre o século 16 e o século 20. De forma mais ampla, os antropólogos têm indicado que, entre os trabalhadores que enfrentam situações duras e perigosas, um modelo peculiar de heroicidade passa a ser constitutivo de sua identidade social. Do mesmo modo como “*ir ao mar*”, para os pescadores de Jurujuba (RJ) estudados por Luiz Fernando Duarte (1987, p.174) significa “*embrenhar-se no limiar*”, “*enfrentar o desconhecido*”, para os mineiros de Minas

do Leão (RS) “*baixar à mina*” reveste-se de um sentido similar.

O enfrentamento do perigo a que estão sujeitos os dois grupos de trabalhadores aparece também nas metáforas de um velho mineiro de Minas do Leão. Certa vez, ao explicar a sua ligação com a mina, tecida ao longo de 35 dos seus 74 anos de vida, Seu Léo me disse: “*O carvão é como o mar, apaixona a gente*”. O relato do mineiro continha não apenas a magia dos subterrâneos, mas também as descrições das tragédias a que assistiu e a contabilidade dos companheiros que perdeu. Evidenciava que, como todas as paixões, esta - pelo universo da mina - contém seus riscos, sortilégios e armadilhas. Não são poucas as falas que remetem à indicação desse perigo, configurando uma vida de heroísmo: “*A gente sai e não sabe se volta*”, “*um mineiro nunca sabe se volta para casa*”. Na etnografia realizada em Minas do Leão, observei que as tragédias que marcaram a vida da comunidade permanecem vivas em sua memória. Contudo, os relatos combinam de maneira intensa tanto ingredientes em torno do trágico (envolvendo mortes e mutilações em decorrência de desmoronamentos, incêndios, quedas de elevador e choques elétricos), como enredos que dão conta da existência de uma cultura da brincadeira e do riso, marcada por uma intrigante jocosidade a desfazer a tensão e a driblar o medo – da morte, do acidente e da fantasmagoria que a mina subterrânea abriga.

Os estudos conduzidos no Brasil registram que mineiro de subsolo é uma profissão em que se trabalha “vendo a morte nos olhos do outro”, na expressão de um informante de Grossi (1981, p.66), ou num “cotidiano com cheiro de morte”, conforme um mineiro ouvido por Eckert (1985, p.226). Eckert evidenciou como, na França, após a Segunda Guerra, os mineiros foram mobilizados para a “*Batalha do Carvão*”, sendo alvos de uma campanha que os apresentava como “*heróis da pátria*”. (Eckert, 1993,

p.42). Segundo Philippe Lucas (1981), os trabalhadores na mineração enfrentam “*um combate singular, uma espécie de corpo-a-corpo com o Elemento*”. (Lucas, 1981, p.28). Para o autor, o mineiro é, de certo modo, um guerreiro, que pode ser ferido, mutilado ou morto em seu ofício. A mina subterrânea, como uma espécie de “*mundo à parte*” constrói suas próprias regras de convivência. A solidariedade e a fraternidade ganham sentido na singularidade desse combate. Como escreveu Louis Simonin (1867): “*Como o marinheiro, ele [o mineiro] é o soldado do abismo, e contra ambos obstina-se fatalmente a natureza*”. (Simonin, 1867, p. I). Nasceria, portanto, desse combate com a natureza a mitologia em torno da heroicidade do trabalhador.

Ao analisar a questão da construção social do risco neste contexto, particularmente a partir das análises de Douglas (1976), Douglas e Wildansky (1984) e Giddens (1991), meu objetivo é refletir sobre os contornos que tal tema desenha na comunidade de trabalhadores e, mais propriamente, no universo de atividade na mina. Na condução da etnografia, as representações que embasam minhas análises surgiram em meio a conversas sobre o cotidiano e sobre as peculiaridades do trabalho na mina subterrânea. Isso, por um lado, significa uma menor interferência do pesquisador na formulação destes problemas diante dos informantes, por outro, permite expressar os termos utilizados pelos próprios nativos para dar conta dessas questões.

2. Da passagem do “perigo” ao “risco”

Na mesma perspectiva adotada por Giddens, Keck (2006, p.1) considera que a noção de risco surgiu no vocabulário das viagens marítimas para referir-se aos perigos aos quais estavam expostos os viajantes das Grandes Descobertas: designava um perigo ao qual se expunha um indivíduo em condições extraordinárias, encontrando-se nos limites do mundo conhecido. As

mudanças no significado e na adoção do termo “*risco*” estão associadas à emergência da modernidade, começando no século 17 e ganhando força no século 18 (Lupton, 2003, p.5-6). Com a Revolução Industrial, a própria sociedade passa a produzir os perigos, transformando o meio ambiente pelas máquinas de tal forma que este deixa de aparecer como familiar e acolhedor (Keck, 2006, p.1). Deve-se salientar que, nos séculos 16 e 17, especialmente com o Renascimento, houve a cisão pela qual o homem deixou de fazer parte da natureza para explorá-la, para dominá-la (Lenoble, s/d, p.256). Neste período, “*civilização humana*” era uma expressão sinônima de conquista da natureza (Thomas, 1988, p.31). Por outro lado, observe-se, em termos de significados, a passagem histórica do perigo ao risco, distinção calcada no fato de que o significado do termo perigo remeteria a um ponto de vista afetivo, enquanto que o risco seria calculado de forma racional. Ou seja, o risco estaria integrado na racionalidade pelo cálculo das regularidades. Mas a noção de risco continua ligada à de perigo: ao invés de substituí-la, seria a sua face racional e domesticada (Keck, 2006). No mundo industrializado, considera-se que a chave para o progresso humano e a ordem social é o conhecimento objetivo do mundo através da exploração científica e do pensamento racional. A idéia-chave é que os mundos social e natural seguem leis que podem ser medidas, calculadas e previstas. Nos séculos 18 e 19, o conceito de risco ganharia então contornos pretensamente científicos, com os novos conhecimentos relativos à probabilidade. Neste momento, a noção de risco não estava mais localizada exclusivamente na natureza, mas também em seres humanos, em sua conduta, nas relações entre eles e em sua associação em sociedade.

O conceito de risco moderno torna-se então a consequência da ação humana mais do que expressa o

“*significado secreto da natureza*” e as “*intenções da Deidade*”, presentes nas noções de destino e fortuna, segundo Giddens (1991, p.38). Na modernidade, o risco passa a ser relido sob condições nas quais as probabilidades de um evento podem ser conhecidas. Entre os estudiosos da chamada pós-modernidade, a noção de risco também vai tornar-se uma palavra-chave relacionada a sentimentos de medo, ansiedade e incerteza (Lupton, 2003, p.12).

Neste artigo, considero, a partir de Douglas e Wildansky (1984, p.186), que “*o risco é uma construção coletiva*”, de forma que a percepção dos fatores que representam risco para uma comunidade depende de categorias culturais, variáveis de uma sociedade à outra. Em alguns dos seus trabalhos, Douglas procura explicar por que alguns perigos são identificados como “*riscos*” e outros não. A autora mostra que não somente as culturas ajudam as pessoas a entenderem o risco, como elas também têm contribuído para uma noção coletiva de risco. Enfatiza-se a relatividade cultural dos julgamentos sobre risco, incluindo as diferenças entre grupos no interior de uma mesma cultura em termos do que é considerado um risco e quão aceitável ele possa ser. Sua abordagem enfatiza particularmente o uso político do conceito de risco atribuindo responsabilidade à ameaça do perigo a um determinado grupo social. Douglas e Wildavsky (1984) abordam a forma pela qual o “*perigo*” é explicado como “*risco*” usando limites culturais que são morais e políticos. Nas culturas ocidentais contemporâneas, por exemplo, para cada morte, acidente e infortúnio é preciso encontrar a quem responsabilizar. Então, na codificação do risco procura-se de onde partiu a falha, que compensações, restituições e ações preventivas devem ser previstas. Assim, sob a nova ordem de redução do risco, está em operação um novo sistema culpabilizador que substituiu antiga condenação moralista. Ainda que a noção de risco procure ser “*científica*”, o

conceito emergiu como parte de um complexo de novas idéias, incorporando uma nova sensibilidade para assuntos relacionados ao perigo.

Segundo Giddens (1991, p.38), o perigo existe em circunstâncias de risco e é relevante para a sua definição. Conforme o autor, “*o conceito de risco substitui o de fortuna, mas isto não porque os agentes nos tempos pré-modernos não pudessem distinguir entre risco e perigo*” (Giddens, 1991, p. 41-42). Isso representa uma alteração na percepção da determinação e da contingência de forma que os imperativos morais humanos, as causas naturais e o acaso passaram a reinar no lugar das cosmologias religiosas. O autor analisa que perigo e risco estão intimamente relacionados, mas seu sentido não é coincidente. O risco estaria pressupondo o perigo. Assim, risco e confiança se entrelaçam, de forma que a confiança serviria para reduzir ou minimizar os perigos aos quais estão sujeitos tipos específicos de atividade. Isso significa que o que é visto como risco “*aceitável*” – a minimização do perigo – varia em diferentes contextos. (Giddens, 1991, p.42).

Gláucia Oliveira da Silva (1999, p.244-245) nota que, para Mary Douglas, a diferença entre os conceitos de “*perigo*” e de “*risco*” estaria na “*função retórica*” conferida pelos cálculos numéricos à idéia de risco, mas que, sob seu novo aspecto, guarda a carga de moralidade e de intenção normativa do conceito de perigo. Na análise feita por Silva, fica claro que tanto Douglas quanto Giddens concordam que o risco nunca é calculado com neutralidade, já que os cálculos estatísticos serviriam para dar uma visão matemática do que pode acontecer com uma escolha feita a partir de pressupostos políticos. Enquanto Giddens parte da noção de confiança em “*sistemas peritos*”, Douglas menciona uma legitimidade social das instituições. Desta forma, há uma diferença entre esses autores no que diz respeito às noções de “*conhecimento*” e “*ignorância*”: para Giddens ao indivíduo

ignorante resta acreditar, enquanto que, para Douglas, a fé não se limita a ocupar as lacunas do conhecimento, pois este também requer um tipo específico de crença. (Silva, 1999, p.246).

Mais do que me guiar necessariamente pelas concepções destes autores, interessa-me problematizá-las no contexto etnográfico sobre o qual me debruço. Neste sentido, um aspecto significativo para a análise é fornecido por Giddens (1991), na sua afirmativa de que, na contemporaneidade, o conceito de “*risco*” teria substituído o de “*fortuna*” e que, “*em condições de modernidade, os perigos que enfrentamos não derivam mais primariamente do mundo da natureza*”.

Ainda que no cotidiano dos mineiros de carvão, a relação com a natureza seja cada vez mais mediada pela tecnologia, suas representações acerca dos perigos que os ameaçam estão estreitamente ligadas às características peculiares de uma atividade desenvolvida nas entranhas da terra – no interior, portanto, de uma “*natureza*”, considerada aqui, para usar a definição de Roy Ellen (1996), como espaço “*não-humano*”, um espaço externo, que neste caso é também interno e que em inúmeras falas apresenta algo de vivo, imprevisível, acolhedor (como na narrativa de que “*depois de 15 dias trabalhando no subsolo não se quer mais saber da superfície*”, ou da fala que dá conta que “*a mina contagia*”) ou ameaçador (como quando um velho mineiro diz que a mina “*apaixona*”, mas a primeira impressão que se tem é “*terror*”). Essa natureza representada pela mina não é muda, mas tem suas vozes diretas e indiretas. Portanto, em que pesem os avanços tecnológicos na exploração carbonífera, as representações dos trabalhadores em torno do “*perigo*” e do “*risco*” do seu trabalho são atravessadas ora por uma personificação da mina, atribuindo-lhe características de uma animalidade (como quando um mineiro diz que quando se sentiu mal devido à inalação de um gás, “*a mina virou de patas para*

cima”), ora por uma intencionalidade (expressa no desabafo de uma viúva de que “*a mina levou tudo o que o pessoal da comunidade tinha*”). Em outros discursos, o interior da mina é pintado como “*uma paisagem*”, então se fala que “*é a coisa mais linda que já se viu em termos de natureza*” ou noutra fala que indica que “*a boca do poço é a coisa mais linda do mundo*”. A caracterização mais recorrente é a da mina como um “*lugar*” (que pode ser “*um outro mundo*”, “*um fim de mundo*”, “*um buraco*”, “*um lugar escuro ou luminoso*”, “*uma cidade*”), que também pode dissimular seus mistérios e perigos (como para o mineiro que fala da mina como de uma “*ratoeira*”, cujo perigo é traiçoeiro; ou, de outra forma, na definição fascinada de que a mina é também “*uma caixa de segredos, que ninguém sabe descobrir os significados*”, ou que o interior da terra é cheio de “*mistérios*”, quase sempre indecifráveis).

Ainda que no cotidiano dos mineiros de carvão a relação com a natureza seja cada vez mais mediada pela tecnologia, suas representações acerca dos perigos que os ameaçam estão estreitamente ligadas às características peculiares de uma atividade desenvolvida nas entranhas da terra – no interior de uma “*natureza*”, considerada aqui, para usar a definição de Roy Ellen (1996), como espaço “*não-humano*”. Este espaço externo, que também é interno, em inúmeras falas apresenta algo de vivo, acolhedor ou ameaçador, dotado de intencionalidade ou animalidade. Noutros relatos, aparece como uma “*paisagem*”-assustadora ou “*a mais linda*” que já se viu – ou, ainda, como uma “*caixa*”, uma espécie de recipiente carregado de segredos, tal como na imagem mitológica da caixa de Pandora. A mina – assim como a companhia de mineração – é vista freqüentemente como a “*mãe*”, que tudo dá e tudo tira do mineiro, nos seus caprichos exercidos no ventre da terra.

3. Acerca de uma etnografia da cidade

Minas do Leão, onde realizei a etnografia de mestrado e de doutorado, é uma cidade interiorana com cerca de 8 mil habitantes, situada a 87 quilômetros de Porto Alegre, na Região Centro-Sul do Rio Grande do Sul. Pertence à Microrregião Carbonífera do Baixo Jacuí, que compreende cidades desenvolvidas em torno da mineração de carvão e que, nas últimas décadas, enfrentam um agudo empobrecimento. Considerado como “*quase uma vila*” pelos moradores, o município abriga várias minas subterrâneas desativadas. A principal, Minas do Leão I, da estatal Companhia Riograndense de Mineração (CRM), onde a maior parte de meus informantes trabalhou, foi fechada em 2002, cerca de um ano antes da minha primeira etnografia, então ainda de mestrado. O fato, extremamente significativo na vida da comunidade, reverberou de forma intensa nos depoimentos e narrativas que coletei. Apesar dos problemas ambientais e de saúde da população, a maioria dos mineiros registrava o fim da mina subterrânea como uma espécie de morte simbólica, individual e coletiva, que dizia respeito ao sentido da sua vida, construído em torno do ofício. Para esta comunidade, onde freqüentemente se diz que “*todo mundo é mineiro*”, a mina consiste em um mundo de referência, a partir da qual se formou a antiga vila operária, e, principalmente, que forneceu uma identidade social, um *ethos* para estes trabalhadores. A “*morte da mina*” e seu encantamento nas memórias certamente influenciou o fato de que os discursos que registrei sempre apontaram mais fortemente para a coesão da comunidade do que para seus conflitos e clivagens, ao mesmo tempo em que a ênfase na “*irmandade*” e na representação da mina como uma “*família*” parecia apagar as relações de poder inscritas nas hierarquias e nos episódios agonísticos vividos no interior da companhia

Depois do fechamento desta que era a última mina subterrânea em operação no Estado, novas minas de superfície entraram em operação, aproveitando parte dos trabalhadores na atividade de extração. No entanto, é preciso considerar que, naquele contexto, a identidade social do grupo está profundamente ligado à mina subterrânea. O mineiro de subsolo, ali, é considerado “*mais mineiro*” do que o que trabalha na exploração do mineral à flor à terra – ou, de forma mais direta, o “*verdadeiro mineiro*”.

Em 1997, quando visitava Minas do Leão²², moradores disseram temer o destino melancólico de Arroio dos Ratos que empobreceu depois de ter sido berço da mineração de carvão. Quando regresssei para o trabalho de campo, no final de 2002, percebi que os temores haviam se confirmado. A mina de Leão I havia sido desativada. Quase ninguém acreditava que as obras de Leão II, uma mina inacabada, fossem ser retomadas. Velhos mineiros, que viram minas nascer e morrer, como Leo e Jango, já não alimentavam expectativas de um novo ciclo para o carvão na cidade. Seu Leo dizia ter perdido as esperanças. “*Tanta promessa que houve... e em cada época de política, a primeira coisa que eles se lembram é da mina. É triste.*” Também para Jango a época do carvão havia acabado: “*Minas do Leão, aqui, morreu. Não vai existir mais Minas do Leão, mineração não.*” Nas suas palavras, essa morte misturava cidade e mina, dissolvidas na mesma decadência, no mesmo ato de desaparecimento.

No ritmo da pequena cidade, o cotidiano é cenário de sentimentos ambíguos para muitos moradores, que se referem à proximidade dos vizinhos como uma vigilância

22 Sobre a identidade social de pescadores, ver também Adomilli, 2002.

23 Na ocasião, eu atuava como jornalista e visitava a comunidade pela segunda vez para a realização de uma série de reportagens sobre o cotidiano dos mineiros de carvão.

constante e incômoda. São gratos à solidariedade, mas reclamam de que os outros “*enxergam cada passo*” que se dá. Nessa comparação, a vida da “*cidade grande*” aparece como uma liberdade em que “*ninguém cuida da vida dos outros*”. Para outros, o principal é o fato de ali não haver a violência que existe em outros lugares e poder contar com uma “*boa vizinhança*”²⁴. Em vários depoimentos, notei que a relação ideal com os vizinhos é dar-se bem, mas sem muita convivência. Procuram-se os vizinhos em caso de “*necessidade*”. Há uma representação de que a privacidade, própria e a dos vizinhos, deve ser respeitada. Em seu cotidiano, percebo traços de um individualismo moderno, marcado por um recolhimento na vida privada, que se mescla com o relacionamento de comunidade, com o “*holismo*” para usar o conceito de Dumont adotado por Duarte (1986).

Uma característica que aparece em vários depoimentos é que se trata de “*um povo falador*”. Os principais agentes das fofocas seriam as mulheres e os alvos preferidos, as famílias com filhas. Outros atingidos, segundo um informante, seriam os homens casados denunciados por uma rede de informações feminina que os constrange, apesar de uma liberdade sexual em certa medida legitimada socialmente. Tais fatos demonstram que a dupla moral para homens e mulheres já não se encontra intocável nesta localidade. A fofoca atribuída ao sexo feminino nos remete ao estudo conduzido por Cláudia Fonseca na Vila Cachorro Sentado, em Porto Alegre. Em sua etnografia, ela observou que os “*fracos encontram brechas, forjam táticas para neutralizar a influência dos fortes*”. Entre essas táticas, está a fofoca. “*Ao homem cabe*

24 Duarte (1987) observou em Jurujuba (RJ) a representação sobre a “boa vizinhança”, que engloba a idéia de uma segurança física, pessoal e domiciliar.

impor sua vontade pela força física, à mulher pela manipulação da opinião pública?. (Fonseca, 2000, p.45-49).

Outro aspecto significativo na cultura de Minas do Leão é que há uma representação generalizada de que a velhice²⁵ começa cedo, por volta dos 40 anos. Não é uma coincidência o fato de que bailes da terceira idade atraem participantes a partir dessa faixa etária. Tal representação sobre o ciclo da vida está vinculada ao funcionamento do trabalho na mineração, iniciado ainda na adolescência. Ainda que as condições objetivas já não reproduzam essa cadência, em função do encolhimento da extração carbonífera, tal leitura da vida ficou impregnada na cultura e na memória dos habitantes, como um *habitus* incorporado (Bourdieu, 1999).

Em Minas do Leão, há uma vasta gama de possibilidades envolvendo diferentes denominações religiosas a concorrer entre si e a dotar de sentido a vida dos moradores. O cenário de crise econômica e de inquietações quanto ao futuro tem sido propício para o surgimento e a expansão das religiões neopentecostais. Na última década, a comunidade viu crescer o número de igrejas evangélicas instaladas na cidade. Durante a realização da etnografia, em 2003, e, depois, entre 2006 e 2007, verifiquei a existência de templos de oito denominações pentecostais. Existem também centros de umbanda, de “*macumba*” e praticantes do espiritismo kardecista na comunidade. Além disso, é possível avistar-se pelas ruas integrantes das Testemunhas de Jeová. A fé sempre foi uma arma dos trabalhadores da mineração no subsolo para enfrentar o risco de acidentes. A mina de Leão I, desativada em fevereiro de 2002, mantinha uma imagem de Santa Bárbara, a padroeira dos mineiros, em

25 Em um estudo sobre o fenômeno social do envelhecimento, Minayo & Coimbra (2002, p. 14) afirmam que “as várias etapas da vida são social e culturalmente construídas”.

uma capelinha na boca do poço. Ao descer da “gaiola”, os operários costumavam se benzer diante da santa antes de começar a jornada. Todos os anos, no dia 4 de dezembro, as comunidades mineiras realizam a Festa de Santa Bárbara, com uma procissão em que a imagem da santa é carregada pelos trabalhadores.

4. Risco, perigo e destino em Minas do Leão

Como foi dito, mesmo que a atividade de mineração esteja envolta numa relação com a tecnologia, por meio dos relatos encontram-se representações dando conta que a natureza continua a representar seu papel de elemento incontrolável, imprevisível, ameaçador. Esse plano interliga-se a uma cosmologia mais vasta, que atribui ao *destino*, à fatalidade, um papel essencial na ocorrência e nas conseqüências de uma tragédia, que podem ser explicadas ora por uma razão tecnológica de falta de segurança, por um comportamento de risco do próprio trabalhador e, simultânea ou alternativamente, por uma crença no destino. Nos relatos, alguns acidentes pertencem à categoria dos que “era para acontecer” – ou seja, estão subordinados a forças externas diante das quais se é impotente, ao *destino*, na definição adotada por Gilberto Velho (1994, p.123-125). E há também os acidentes que ocorrem por “descuido”, em situações nas quais o trabalhador não utiliza os equipamentos de segurança ou negligencia cuidados tentando aumentar a sua produção e, conseqüentemente, seu salário.

Neste sentido, a história de Luiz é significativa. Em sua entrevista, ele disse ter sempre acreditado na existência da fatalidade. Costumava dizer aos colegas que fosse seu “destino” morrer na mina ou “ficar aleijado”, seria “coisa do destino”, que não se preocuparia. Mecânico de manutenção, Luiza tinha medo do fundo da mina, onde funcionavam as frentes de produção, no entanto foi atingido por um acidente justamente na “boca do poço”, que

considerava ser uma área “segura”. Durante a queda de um elevador improvisado, a “gaiola”, em 1991, que matou seu colega Sereno, Luiz foi ferido gravemente, sofrendo a amputação da perna esquerda. Em sua narrativa, a noção de “destino” é entrelaçada com percepção de “negligência” na segurança da empresa (segundo diz, “o acidente foi devido à negligência dos próprios engenheiros da empresa”). Cita detalhes do acidente que foram apontados pela “perícia”, como a altura em que se encontrava o elevador, e a posterior condenação de três engenheiros responsabilizados. Um destes engenheiros, segundo contou, tentava humilhá-lo em sua rotina de trabalho. Depois, este engenheiro foi visitá-lo no hospital, acompanhado da mãe e da esposa. Luiz expulsou-o do quarto. No seu relato, esclarece que “nunca teve medo de chefe” e que aquela visita não lhe faria falta, já que embaixo da mina este engenheiro tratava-o como “a um cachorro”.

Percebe-se, neste caso, que o episódio do acidente é atravessado por múltiplas conexões – envolvendo relações de poder na companhia, relações com a família e com vizinhos e sua própria religiosidade. Em seu discurso, percebo que a longa convivência com os cuidados médicos inculcou-lhe um respeito pela ciência que, em alguns momentos, supera o que devota à religião. De uma fé católica que inspirava orações e promessas – e que serviu-lhe de consolo e alento durante a longa e dolorosa recuperação –, Luiz passou a crença na eficácia da medicina, que em si mesma embute uma religiosidade peculiar, como indicou Duarte (2005). Ainda que, em muitas falas, os conflitos relativos às relações de poder dentro da companhia apareçam de forma secundária diante da afirmação da coesão e da “irmandade” que havia entre os trabalhadores e, por vezes, na companhia, há relatos que dão conta que muitos acidentes teriam sido causados pela negligência da segurança da empresa, cujos

responsáveis seriam os “*encarregados*” e “*engenheiros*”, até chegar à direção e à administração.

De outra forma, um relato que coletei dizia respeito a um mineiro que, ocupando uma posição de chefia intermediária, denunciou no velório de um operário acidentado que tragédias como aquela continuariam ocorrendo porque eles trabalhavam em “*péssimas condições*”, “*defendendo*” com seu esforço “*um acidente por dia*”. Denúncias em torno destas responsabilidades, como a ocorrida neste velório, chegavam, por vezes, a provocar desconforto entre as chefias e a gerar advertências para o que seria um comportamento não adequado. Mas a explicitação desses conflitos também podia, eventualmente, provocar mudanças na hierarquia ou no gerenciamento das situações de risco.

Devoção e jocosidade, neste contexto, são armas poderosas para que os trabalhadores vençam a tensão e o medo. A mina de Leão I, na qual a maior parte de meus informantes trabalhou, mantinha uma imagem de Santa Bárbara, a padroeira dos mineiros, na boca da mina. Muitos costumavam se “*benzer*” antes de iniciar a jornada e atribuíam à santa o fato de não terem sofrido graves acidentes ou terem “*sobrevivido*” depois de anos trabalhando no subsolo. Mais recentemente, a religião católica enfrenta a concorrência de pelo menos sete igrejas evangélicas na cidade, paralelamente ao culto espírita kardecista e aos de origem afro-brasileira, tais como a umbanda e “*macumba*”, como é chamada ali. A estas manifestações religiosas institucionalizadas, há o que se pode chamar (seguindo William James, 1995) de “*religiões pessoais*”, e que dizem respeito aqui a fenômenos tais como o culto a um “*morto milagroso*” de nome Godoy e o culto a familiares mortos, para os quais se fazem pedidos como os que se lançam aos próprios santos.

As brincadeiras eram uma forma de reduzir a tensão da rotina perigosa da mina, de tornar mais aceitável

o ambiente hostil e a monotonia do trabalho, como afirma Leite Lopes (1988), ao referir-se à existência de um clima de “*reinvenção criativa*” na fábrica. Em Minas do Leão, as brincadeiras narradas fazem aflorar uma representação de que “*o verdadeiro mineiro*” é malandro, sabe “*aprontar*” e rir das dificuldades. Certa vez, ouvi de um informante: “*A pessoa que leva tudo à ponta de faca não deve se sentir bem entre os mineiros*”. Quem não tivesse senso de humor até podia trabalhar ali, mas não era “*mineiro de verdade*”. Se essa cultura de brincadeiras reforça o imaginário do trabalho como “*um combate*”, ao mesmo tempo parece abrigar e distinguir outro tipo de heroísmo: o malandro.

Os relatos de trabalhadores evocam algumas vezes os trabalhadores que não participavam das brincadeiras, que reagiam violentamente aos apelidos atribuídos, e que eram considerados como pessoas que “*não foram domadas*” (“*esse aí não foi possível domar*”). Parece-me que esta caracterização como não-domados, mais próximos de uma natureza, da irracionalidade, do selvagem, do que a “*civilização*” nas regras e na cultura dos mineiros, pode construir esses “*outros*” como trabalhadores menos confiáveis, menos socializados nas dinâmicas verbais e corporais, nos jogos objetivos e subjetivos, e, talvez portadores de menos prestígio ou até mesmo de um certo estigma.

Em geral, as chefias faziam vistas grossas a essas práticas. O ex-mineiro Zé Pretinho comentava que “*quando entrou o pessoal da segurança*”, os trabalhadores tinham que “*se cuidar mais*” para brincar. As “*brincadeiras brutas*”, como as tundas de casca (de eucaliptos, cuja madeira era usada na sustentação das galerias), foram interrompidas. Oniro, presidente do sindicato dos mineiros, contava que a cultura das brincadeiras era realidade também nas minas a céu aberto, como as da Copelmi. Segundo ele, isso “*sempre existiu*”. Ressaltava que “*a segurança*” vinha sendo mais rígida desde o final dos anos 90, quando a brincadeira passou a ser considerada

“*um ato de risco*”. Percebe-se certo descontentamento e resistência de alguns trabalhadores em relação a esse poder conquistado pelo setor da “*segurança*”, que tentava coibir brincadeiras que, no entanto, eram consideradas pelo grupo essenciais à própria identidade de mineiro.

A mina subterrânea, como uma espécie de “*mundo à parte*”²⁶, como definem alguns mineiros - ou “*fim de mundo*”, segundo a expressão usada pela esposa de um trabalhador - constrói suas próprias regras de convivência. Trata-se de valores que são criados e reafirmados como fazendo parte deste universo e que dizem respeito ao mundo subterrâneo, com suas reverberações na vida ordinária da superfície. As narrativas dão conta de que o cotidiano de “perigos” determina laços de solidariedade e de união, considerados indispensáveis nessa rotina. O sindicalista Oniro, filho de um mineiro que morreu prematuramente em consequência das seqüelas de um acidente, avaliava que, por ser “*uma profissão de risco*”, o mineiro “*se cria como uma irmandade*”. O enfrentamento dos desafios no trabalho tenderia a gerar cumplicidade e companheirismo. “*Porque se uma pessoa desceu à mina, quando sai de casa, não sabe se volta*”. Uma explicação semelhante era fornecida por Ademar, também sindicalista e filho de mineiro:

“Os colegas de serviço são muito próximos assim porque é um serviço perigoso. Então, o pessoal se relaciona melhor. Não tem aquela disputa, até porque todo mundo é igual. Então, existe uma solidariedade grande”

A caracterização mais abundante para falar do cotidiano da mina evoca a idéia de que a mina é “*perigosa*”, já que ocorriam ali muitos acidentes fatais. É com base nestas ameaças – de que as tragédias vividas ou narradas

26 Uma representação similar a esta foi encontrada por Silva (1999) na sua pesquisa sobre a usina de Angra 1.

são provas contundentes – que se torna legítimo, até certo ponto, os trabalhadores admitirem a experiência do medo, ainda que circunscrita na maior parte dos casos como relativa à primeira vez em que desceu à mina, ou à “*única vez?*” em que sentiu medo. Percebo que o temor dos subterrâneos não está ligado apenas à lembrança dos acidentes e a um cálculo racional dos fatores que podem representar risco numa mina subterrânea, mas também se ligam a sentimentos ancestrais, tais como o medo da escuridão, num lugar em que é sempre noite, e o pavor de ser engolido ou agarrado por seres estranhos que habitariam as profundezas da terra (tal como nos chama a atenção a obra de Jean Delumeau), ou mesmo de se confrontar com a aparição de companheiros mortos, como relatam trabalhadores de Minas do Leão. É preciso considerar, portanto, a fantasmagoria e a fantástica simbologia do interior da mina como um dos mistérios mais fascinantes que acompanham a atividade mineradora ao longo dos séculos e que permanece em maior ou menor grau na contemporaneidade - seja nas devoções de Minas do Leão, seja no culto à estátua do diabo chamada de Tio nas minas bolivianas, como mostrou June Nash.

Uma concepção que brota abundantemente dos discursos dos trabalhadores para caracterizar a mina subterrânea é a de “*perigo*”. Como diz este trabalhador aposentado:

“Que a mina é perigosa, é perigosa, porque... vê uma coisa: baixar 123 metros debaixo do ...e andar por lá...Então, ninguém sabe se [o teto] vai cair pra cá, pra lá, pra frente ou pra trás, então pode acontecer [o acidente].”

Outro ex-mineiro usava os mesmos termos para qualificar as ameaças da mina:

“Era perigo, era perigo. Uns quantos morreu aí. (...) É muito perigoso, é muito perigoso porque

morreu muita gente aí. Houve mineiro que ficou quatro horas soterrado...”.

Neste contexto, a noção de “*risco*” é mais escassa que a de “*perigo*” e aparece particularmente nas narrativas de trabalhadores que, em sua trajetória, vivenciaram experiências de qualificação profissional relacionadas à “*segurança*” da mina, tais como a do pertencimento às Comissões Internas para Prevenção de Acidentes (CIPAS). As referências em torno da “*segurança*” da mina aparecem, em geral, na comparação com as condições precárias da “*mina de antigamente*”, em que a extração de carvão era feita com picaretas e carrinhos de mão, por trabalhadores que não dispunham de qualquer proteção e que estavam expostos à vulnerabilidade, portando as frágeis “*proteções*” de bonés na cabeça e de alpargatas nos pés. Do período em que esta extração era feita de forma manual – ou “*no braço*”, como é dito ali – até à mecanização mais recente, as condições de trabalho se alteraram significativamente: sem exceções, todos os ex-mineiros indicavam que, recentemente, “*a mina era segura*”, o que não impedia, no entanto, que se registrasse acidentes fatais, ainda que com menos frequência.

As narrativas que dão testemunho de uma melhora na “*segurança*” da mina indicam, por exemplo, as novas técnicas de medição e cálculo, a partir das quais seria possível prever o “*risco*” de um desabamento ou “*caimento*”²⁷ dias ou horas antes dele manifestar. Ou seja, as tecnologias incorporadas, os cálculos embutidos no aperfeiçoamento das técnicas tornariam o perigo existente no trabalho subterrâneo menos ameaçador, por conta de um adequado gerenciamento do “*risco*”.

Tais análises, feitas pelos próprios trabalhadores, convivem com as representações em torno da crença no destino de uma pessoa. Para alguns, a crença num destino

27 Termo usado pelos trabalhadores de Minas do Leão.

pode ser uma razão para não se sentir medo. Um mineiro que, anos antes, havia perdido um irmão na queda de um elevador no interior da mina, disse-me que, mesmo depois deste episódio, nunca teve medo de acidentes porque “*se tiver que acontecer alguma coisa com a gente*”, não há como fugir, pois “*vai acontecer em qualquer lugar*”. A narrativa de outro ex-mineiro evidenciava que o perigo está presente sempre que se desce ao interior da mina: “*Se for o destino de Deus, tudo bem, mas a gente pode evitar. Tem muito acidente que a gente pode evitar*”. Outro trabalhador lembrava que, em sua época de trabalho, a mina “*era negócio de alto risco*”. Ele explicava:

“Era muito caso fatal que acontecia na mina. De vez em quando: ‘Ah, morreu fulano na mina’. Às vezes, um descuido, às vezes, como se diz, tem que acontecer. Mas a maioria é descuido”.

Uma análise dos sentimentos vinculados ao medo e à coragem que afloram das narrativas dos mineiros precisa considerar os estudos de Jean Delumeau (1989). O autor afirma que, em qualquer época, a exaltação do heroísmo é sempre enganadora porque “*deixa na sombra um vasto campo da realidade*” (Delumeau, 1989, p.19). Percebo que o medo da mina, nesta comunidade, é um sentimento expresso quase sempre com contenção. Na maior parte das narrativas está relacionado a alguma “*exceção*”, diz respeito ao que foi sentido uma “*única vez*”.

Entende-se, pelos relatos, que a descida à mina é um momento decisivo na carreira do trabalhador. Trabalhar na superfície é como estar no limiar. Muitos mineiros revelaram terem sentido medo na primeira vez em que “*baixaram à mina*”, como no caso de Seu Adão:

“Báh, me deu um pavor assim... Deu até parece falta de ar assim... Acho que estado de nervos. (...). Depois, no segundo dia, normal. Mas aquele primeiro dia, assim, deu um pavor tremendo.”

Uma observação mais atenta dos discursos e às suas recorrências mostra que essa estratégia de circunscrição do aparecimento do medo está relacionada às representações dominantes sobre a masculinidade. No caso acima, se o “estado de nervos” persistisse poderia comprometer as representações sobre a coragem esperada do homem e trabalhador²⁸.

Mineiro ainda em atividade, Zecão contava sobre a “única vez” em que sentiu medo na mina. Na sua narrativa, o temor aparece numa situação em que ele estava sozinho numa galeria em que já ocorreu um desabamento e viveu o pânico de sentir o temível estalido do teto, que prenuncia o desabamento. Percebo que o receio dos subterrâneos não se origina apenas de um cálculo racional dos perigos de desabamento e de outros acidentes que podem ocorrer em uma mina de subsolo. Vincula-se também a sentimentos ancestrais, primitivos, como o temor de ser engolido pelo ventre da terra ou de ser atacado por seres estranhos que habitariam as profundezas. (Delumeau, 1989, p.96). Em vários relatos, a solidão da mina surge como sendo o momento em que as galerias se tornam mais assustadoras, como se da escuridão pudessem surgir braços, garras, prontas para agarrar e engolir o mineiro. Como se a mina pudesse encobrir em suas sombras outros seres, estranhos e ameaçadores. Zecão contava que quando “*não tinha mais ninguém lá no fundo da mina, sei eu, parecia que tinha alguém acompanhando a gente*”. Ou seja, ainda havia, ou aí surgia “alguém” que não era do mundo dos vivos, já que “*não tinha nem uma alma viva para trás*”.

O ex-mineiro Jango é um dos poucos que fala sem reservas sobre o temor que lhe despertava o subsolo.

28 A esse respeito, é importante considerar o estudo de Duarte sobre o nervoso (1986).

Contava que teve “*muito medo de morrer na mina*”. Uma das razões é que seus filhos eram pequenos:

Eu tava criando a minha família e tinha muito medo de morrer, deixar eles pequeninhos. Em segundo lugar, (...) quando eu perdia um colega naquele setor, passava ali 15, 20 dias com sestros, com nervosismo... Sei lá, estado nervoso... Parece que ia enxergar aquela pessoa, que a gente considerava, queria bem. Eu tive muito medo da mina. Eu venci meu tempo na mina porque eu precisava muito, senão não vencia.

Para Jango, a mina é uma espécie de “*ratoeira*”, contendo um perigo “*traíçoeiro*”. Ou seja, se num momento tudo parece tranqüilo, em outro os trabalhadores podem ser surpreendidos por um desabamento. De acordo com o relato de Jango, “*a mina sempre foi um setor muito perigoso*”, um local de trabalho no qual durante muito tempo não havia “*nenhuma segurança*”. Ela calculava que tenha perdido, numa certa época, quase que um colega de serviço por mês em acidentes como “*caimento*”, choque com eletricidade e outros. São lembranças que lhe trazem muita tristeza:

Eu perdi vários amigos. Mas amigos mesmo que poderiam ser considerados como irmãos. Eu ajudei a cavar, a desenterrar de pá um colega de trabalho meu. (...) Deu um desmoronamento em cima dele, eu acho que tava 30 mil quilos de material. E a gente se põe nessa situação: tirar um colega morto de trole. Eu sou um sobrevivente.

A condição de “*sobrevivente*”, expressa por ele, nos remete novamente à imagem de uma guerra enfrentada por esses trabalhadores nas entranhas da terra, de uma luta travada entre o homem e a natureza, sempre em condições desiguais. Nesta espécie de batalha com a natureza, os mineiros ficam atentos aos sinais que podem salvar-lhes a vida. O ex-mineiro Adão Rocha relatava que,

“quando viu o perigo de perto”, resolveu se aposentar. Em seu relato, ele mencionava pressentimentos, sinais que avisam do perigo, como a escuta da voz de sua mulher (que estava em casa naquele momento) chamando por ele na galeria da mina: “*Marido!*”. Na ocasião, ele retirou-se para ver de onde saía a voz e, pouco depois, um desabamento ocorreu justamente no local onde se encontrava antes. “*Esse foi o primeiro sinal que eu tive*”. A sucessão de “*sinais*” fez com que tomasse a decisão de aposentar-se. Jango também preferia respeitar seus próprios pressentimentos. Em mais de uma ocasião, quando se dirigia ao trabalho, voltou para casa porque sentiu que algo de ruim podia lhe acontecer:

“Me parece que aquele dia ia ser impróprio prá mim, parecia que ia acontecer alguma coisa comigo. Eu tinha um receio. Me parece assim que eu tinha um aviso assim que eu não fosse...”.

Passava, então, no posto de saúde a fim de obter um atestado médico que justificasse a falta ao trabalho. A explicação que fornecia era a do “*estado nervoso*” diante da lembrança de “*acidentes terríveis*” a que havia assistido na mina.

Aspecto importante da cultura dos trabalhadores de Minas do Leão, o riso e as brincadeiras são uma espécie de contrapartida à dureza das condições de trabalho, formas de tornar suportável um cotidiano povoado de riscos. Representam, ainda, uma forma de resistência à disciplina industrial.²⁹ As brincadeiras ou relações jocosas nos estudos sobre trabalhadores são referidas por pesquisadores como Duarte (1987), Eckert (1985), Leite Lopes (1988), Grossi (1981) e Volpato (1982).

29 Sugiro a leitura de Linhart (1978), que oferece uma bela descrição da resistência do corpo do trabalhador ao ritmo da linha de montagem, particularmente às pp. 14-15.

Em Minas do Leão, os apelidos funcionam como uma espécie de batismo para o ingresso no mundo do subsolo, por meio do qual se incorpora uma identidade de mineiro. As brincadeiras, envolvendo o uso de palavrões e xingamentos, faziam sentido na rotina do subsolo, mas não poderiam ser levadas para a superfície, conforme explica Jango:

“Nós saía aqui na rua, nós éramos outras pessoas. Lá embaixo, no subsolo, nós éramos um tipo de gente, pela franqueza, pelo serviço corriqueiro. Agora, aqui em cima era muito diferente. Alguns outros até (...) mais sem experiência da coisa, até no futebol eles saíam com alguma besteira. Agora, eu não, se subia, eu tava aqui em cima, encontrava meus colegas, era outra maneira... Não tinha aquele negócio... não tinha palavrão”.

Interessa-me essa espécie de metamorfose que devia ser vivida pelo mineiro durante a passagem do trabalho no subsolo à vida na superfície. Seu código de convivência estabelecia um comportamento adequado dentro e fora da mina³⁰. Minha condição de mulher impede o acesso a muitos desses códigos. Quando perguntei ao ex-mineiro Zé Pretinho sobre o tipo de brincadeiras que ocorria no subsolo, saiu-se assim: “*A nossa brincadeira... a nossa brincadeira morre lá embaixo. Fizemos ali e fica ali?*”, enunciando uma espécie de “*código de honra*” desse fechado mundo masculino.

No entanto, outros revelavam a existência de embates corporais, as chamadas “*tundas de casca*”, nas quais se alternavam os papéis de agressor e vítima, numa espécie de duelo no qual se lançava mão de cascas de eucalipto,

30 Uma analogia pode ser feita com a análise de Bakhtin (1987, p.83), de que os homens da Idade Média participavam de duas vidas: a oficial e a carnavalesca, e de dois aspectos do mundo: um sério, outro cômico.

usado para sustentação do teto no subsolo. O circuito da brincadeira, como jogos lúdicos, fazia um trabalho penoso converter-se em divertimento no cotidiano dos mineiros. Os mineiros utilizam expressões como “*peleias*”, “*brigas*”, remetendo-nos ao imaginário sobre o ideal de masculinidade presente neste universo: o de homens e combatentes. Nesse ambiente em que havia “só homem”, palavras como “*cornô*” e “*veado*” não provocavam o efeito que teriam se ditas na superfície.

5. Outros riscos de se viver nesta comunidade mineira

Os estudos em torno da construção social do risco evidenciam principalmente a preocupação com a violência humana, a tecnologia e a falência econômica. Pode-se dizer que no cotidiano de Minas do Leão é menos evidente a preocupação com a violência humana (representada por crimes, assaltos) e mais explícita a ameaça provocada pela tecnologia, tanto pelos acidentes e doenças causadas pela atividade de extração do carvão, como pelo perigo dos deslocamentos (colisões de automóveis e atropelamentos) no trânsito de uma rodovia federal que corta ao meio o traçado da cidade.

Os moradores contam que as tragédias no trânsito, que mutilaram e traumatizaram muitas famílias, reduziram-se mais recentemente em função da adoção, pela Polícia Rodoviária Federal, de “*pardais*”, controladores de velocidade, próximos à entrada das cidades de Butiá e Minas do Leão. Há uma relação ambígua dos moradores com a rodovia, ou a “*faiçã*” como é chamada. Se, por um lado, abre os horizontes do município, com um fácil deslocamento de pessoas e transporte de cargas, por outro, representa uma contínua tensão quanto à segurança física dos habitantes. Essa dupla condição representada pela BR 290 aparecia na fala do padre Wilson, pároco em Minas do Leão: “*Se por um lado a BR é um risco, por outro,*

colabora com a cidade”. Em nossas conversas, vários informantes lembraram-se de algum parente, amigo ou conhecido morto em acidente ou atropelamento na rodovia. Houve casos em que mais de uma pessoa da mesma família foi vítima de acidentes na estrada. Dona Zaida, viúva de mineiro morto em acidente na mina, contava sobre uma antiga vizinha que perdeu o marido e o filho no asfalto:

“Só que o marido dela morreu em um acidente, mas não foi na mina, foi de carro, na faixa lá. É, bom, ela perdeu o marido no... e no mesmo ano, perdeu o filho. No mesmo carro e no mesmo lugar quase. Perdeu o marido e perdeu o filho. Báh, Deus o livre!”

Nos relatos das tragédias familiares, a mina e a faixa são personificadas em declarações que enfatizam seu poder de destruição e de morte.

Entendo, como Mary Douglas et al (1984, p.7), que cada sociedade gera seus “*próprios perigos*”, assim como produz determinadas concepções do que se apresente como risco à vida. Pode-se dizer que, em Minas do Leão, desde o encolhimento brutal da extração de carvão, uma ameaça sentida pelos moradores é a da “*falência econômica*”, melhor dizendo, do desemprego e da perda de condições para custear a sobrevivência. Paralelo a essa, entre a juventude, há um crescimento do uso de drogas, que se configura como uma nova preocupação, para uns, e como “*resultado do progresso*”, para outros, como neste comentário feito por um político local:

“As drogas é uma coisa que... elas tendem sempre a crescer em tudo quanto é lugar, nós temos aí... Isso acompanha o progresso, o desenvolvimento, isso é normal”.

Como mostra um estudo coordenado por Leite Lopes (2004, p. 228), “*poluição*”, “*risco*”, “*perigo*” são categorias

construídas social e culturalmente dentro de cada realidade local”. Os autores observaram que não só percepções diferenciadas dessas categorias em função dos interesses e das posições ocupadas pelos diferentes agentes, como também o deslocamento de percepção ao longo do tempo. Conforme enfatizou Shelton Davis, no prefácio da obra, a experiência física direta da poluição não é suficiente por si só para mobilizar social e politicamente as comunidades.

Em Minas do Leão, o impacto ambiental da mineração – especialmente com a ampliação das áreas de exploração a céu aberto desde o fechamento da mina de subsolo – pouco aparece nos discursos dos trabalhadores. Embora estudos dêem conta dos danos ambientais provocados pela mineração de carvão, especialmente nas minas de superfície, para a maior parte dos informantes a convivência com o pó do carvão tornou-se “*natural*”. Para muitos, a relação com o mineral tem algo de sagrado, vinculado uma espécie de magia da mina. Neste contexto, são escassas as manifestações que dizem respeito aos riscos para a saúde ou meio ambiente. Com uma pergunta direta, são mencionados casos de pessoas em que tiveram “*pó de carvão no pulmão*” por morarem em áreas próximas às minas, como conta Dona Hilda, esposa de mineiro aposentado: “*Aquela senhora que morava ali, ela tava com carvão no pulmão. Morava ali perto [da mina].*” As representações em torno da “*poluição*” remetem, por exemplo, à situação do arroio onde, no passado, a população se banhava e pescava e que hoje estaria “*contaminado*” pela mineração, com “*tudo morto*”. Outros discursos sobre a “*contaminação*” do carvão dizem respeito ao período de chegada das famílias à vila mineira, quando registraram problemas de saúde porque não estavam “*acostumadas*” com gosto forte que se desprendia da água e com o gás originado da queima doméstica de carvão usado para cozinhar os alimentos. Como relatava um informante, “*deu esse problema*

de saúde, porque ainda não tinham aquele hábito de mineiro”, que, a seu ver, uma vez adquirido, serviria de proteção contra problemas de saúde.

Com o conhecimento de quem trabalhou 22 anos, 10 meses e oito dias na CRM, o ex-mineiro Jango avaliava que a poluição provocada pela exploração do mineral era uma das razões pelas quais o ciclo do carvão está acabando. *“O carvão traz muita sujeira, muita poeira, muita coisa prejudicial à saúde da comunidade”*. A seu ver, os governos estão procurando fazer usinas com mais facilidades e higiene, adotando tecnologias mais modernas, de forma que o carvão tornou-se *“coisa do passado, do tempo mais antigo”*.

De acordo com o estudo de Oliveira e Balbuena (2000), a extração de carvão, tanto de subsolo como a céu aberto, provocou drástica alteração na paisagem natural nas áreas que abrigaram comunidades erguidas em torno da atividade naquela região carbonífera. Os autores afirmam que, nas áreas de mineração, *“as soluções de remediação se encontram em geral aquém do minimamente necessário para a manutenção de unidades naturais estáveis”*. A disposição das cinzas e rejeitos de forma descontrolada, nas áreas próximas ao rio Jacuí, provocam alterações que extrapolam os limites físicos dessas áreas. (Oliveira e Balbuena, 2000, p.84). Outro estudo sobre a qualidade ambiental dos riachos da região carbonífera do Baixo Jacuí, conduzida por Júnior, Malabarda e Silva, concluiu que *“a atividade causa fortes danos sobre a biota aquática através da redução das abundâncias e supressão de espécies”*. (Júnior, Malabarda e Silva, 2000, p.803).

Os danos ao meio ambiente são considerados como *“passivo ambiental”* na terminologia adotada pelas empresas de mineração. Como parte de uma política, a CRM criou um Plano de Gerenciamento Ambiental, que inclui a recomposição no solo nas áreas afetadas e o controle de efluentes líquidos. No entanto, medidas como essas

servem para amenizar os danos, mas não restabelecem o equilíbrio no ecossistema.

De outro modo, a noção de “*poluição*” e risco ambiental aparece vinculada à instalação, na periferia da cidade, de um aterro sanitário – “*lixão*”, nas falas de moradores - que recebe diariamente cerca de mil toneladas de lixo doméstico de 30 cidades da Região Metropolitana de Porto Alegre. A polêmica obra resulta de acordo entre uma grande mineradora privada, que adotou o recurso do aterro para cobrir crateras abertas pela mineração, e a prefeitura municipal. Trata-se de uma controvérsia que mobilizou a opinião pública local no final da década de 90. A Copelmi, uma mineradora privada que faz extração de carvão a céu aberto, desenvolveu um projeto para recompor as crateras abertas no solo a partir da instalação do aterro sanitário e apresentou a sua proposta à prefeitura. O acordo tramitou sem muito alarde, considerado então vantajoso pelo poder público pelo ingresso de receitas com os impostos pagos pela companhia. Quando a notícia deste contrato, já firmado, “*vazou*”, a cidade dividiu-se em que ficou contra, a favor e os que não tinham opinião formada.

Uma mobilização contra a instalação do “*lixão*” levou moradores e manifestantes até Porto Alegre. Ações judiciais foram impetradas, mas acabaram sendo derrubadas na Justiça. Ainda que a geração de empregos e a arrecadação de impostos fossem os argumentos usados para legitimar o contrato pela então administração municipal para acolher a proposta da mineradora, tal acordo firmado pelo prefeito, com o apoio de vereadores, figurou durante algum tempo em segredo até vir à tona, trazido pela oposição, durante uma disputa eleitoral para o governo local. Um dos vereadores que concordou com o acordo afirmava que as reclamações da população em torno do mau cheiro gerado pelo aterro não seriam procedentes. Segundo ele, a “*central de resíduos*” é

monitorada pelo órgão ambiental e não estaria trazendo prejuízos à comunidade. De qualquer forma, a seu ver, se haveria algum prejuízo, era preciso considerar que traz também vantagens e que “*não existe o progresso sem... algum tipo de prejuízo*”.

O tema suscita o conflito de, pelo menos, duas lógicas. Uma posição contrária é manifesta por moradores que temem conseqüências a longo prazo para o meio ambiente da região, como é o caso do ex-mineiro José, que aprendeu com a avó benzedeira a respeitar a natureza e não se conforma de que a cidade esteja sendo “entupida de lixo”. Participou de mobilizações em Porto Alegre contra a iniciativa e chegou a se desvincular do partido do governo municipal em protesto contra o acordo. Ele preocupava-se com o impacto que isto terá no futuro: “*A população que tá nascendo é que vai sofrer*”, dizia.

”Não gera emprego prá Minas do Leão. Quem ganha é a Copelmi, que tem que desmatar e deixar parelho. (...) Certos dias, há um fedor ali que ninguém agüenta”.

A outra lógica é econômica, expressa pelo vereador e defendida pelo então prefeito, que via a chegada da central de resíduos como um bom negócio para a cidade, já que aumenta a receita do município e oferece algumas dezenas de empregos. Poderia se falar ainda numa terceira lógica, mais insinuada do que afirmada abertamente, que diz respeito à subordinação política de enfraquecidos governos municipais diante do poder econômico de empresas mineradoras. Como diz um ex-mineiro sobre a Copelmi: “*É um poder, firma muito rica, poderosa.*”

Referências

ADOMILLI, Gianpaolo Knoller, 2002. *Trabalho, meio ambiente e conflito: um estudo antropológico sobre a construção da identidade social dos pescadores do Parque Nacional da Lagoa do Peixe (RS)*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre, PPGAS/UFRGS.

- ARIÉS, Philippe, 1975. A morte domada. In: ARIÉS, Philippe. *O homem perante a morte*. Lisboa, Publicações Europa-América.
- CIOCCARI, Marta, 2004. *Ecos do subterrâneo: estudo antropológico do cotidiano e memória da comunidade de mineiros de carvão de Minas do Leão (RJ)*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Porto Alegre: PPGAS/UFRGS..
- CIOCCARI, Marta, 2010. *Do gosto da mina, do jogo e da revolta: um estudo antropológico sobre a construção da honra numa comunidade de mineiros de carvão*. Tese de doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGAS, Museu Nacional, UFRJ.
- BEYNON, Huw, 1999. Protesto ambiental e mudança social no Reino Unido. In: *Mana*, v.5, n.1. Rio de Janeiro.
- DA MATTA, Roberto, 1983. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- DELUMEAU, Jean, 1989. *História do medo no Ocidente: 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras.
- DESCOLA, Philippe, 1996. Constructing nature: symbolic ecology and social practice. In: DESCOLA, Philippe e PÁLSSON, Gisli (orgs.). *Nature and Society. Anthropological perspectives*. Londres: Routledge.
- DOUGLAS, Mary, 1976. *Pureza e perigo*. São Paulo: Ed. Perspectiva.
- DOUGLAS, Mary, WILDAVSKY, Aaron, 1984. *Risk and culture: an essay on the selection of technological and environmental dangers*. Berkeley: UCP.
- DOUGLAS, Mary, 1998. *Como as instituições pensam*. São Paulo: Edusp.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias, 1986. *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro: Graal.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias, 1987. Identidade social e padrões de agressividade verbal em um grupo de trabalhadores

urbanos. In: LEITE LOPES, J. S. (org.). *Cultura e identidade operária*. Rio de Janeiro: Marco Zero.

DUARTE, Luiz Fernando Dias, 1999. *As redes do suor: a reprodução social dos trabalhadores da pesca em Jurujuba*. Niterói, RJ: EdUFF.

ECKERT, Cornelia, 1985. *Os homens da mina: um estudo das condições de vida e representações dos mineiros de carvão em Charquedas/R.S.* Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Porto Alegre, PPGAS/UFRGS.

ECKERT, Cornelia, 1993. *Memória e identidade. Ritmos e ressonâncias da duração de uma comunidade de trabalho: mineiros de carvão* (La Grand-Combe, França). Cadernos de Antropologia, n.11, Porto Alegre: UFRGS.

ECKERT, Cornelia, 2000. *Sociabilidade e memória na comunidade mineira do carvão*. In: *Carvão e meio ambiente*. Centro de Ecologia da UFRGS. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS.

ELLEN, Roy F, 1996. The cognitive geometry of nature: a contextual approach. In: DESCOLA, Philippe e PÁLSSON, Gísli (orgs.). *Nature and society. Anthropological perspectives*. Londres: Routledge.

GIDDENS, Anthony, 1991. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Ed. Unesp.

GUEDES, Simoni, 1997. *Jogo de corpo: um estudo de construção social de trabalhadores*. Niterói: EdUFF.

GROSSI, Yone, 1981. *Mina de Morro Velho: a extração do homem*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

HUGO, Victor, 2003. *Os trabalhadores do mar*. São Paulo: Editora Nova Cultural.

KECK, Frédéric. *L'anthropologie des risques, entre modernité et pré-modernité*. Disponível: <http://www.univ-lille3.fr/set/sem/machereykeckDouglas1.html>. Acesso em: 28/02/2006.

LEITE LOPES, José Sérgio, 1978. *O vapor do diabo: o trabalho dos operários de açúcar*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

- LEITE LOPES, José Sérgio, 1987. *Cultura e identidade operária: aspectos da cultura da classe trabalhadora*. (org.) Rio de Janeiro: Editora Marco Zero.
- LEITE LOPES, José Sérgio, 1988. *A tecelagem dos conflitos de classe na cidade das chaminés*. São Paulo/Brasília: Ed. Marco Zero e Ed. Universidade de Brasília.
- LEITE LOPES, José Sérgio (coord.) et all, 2004. *A ambientalização dos conflitos sociais: participação e controle público da poluição industrial*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- LENOBLE, Robert, s/d. *História da idéia de natureza*. Lisboa, Portugal: Edições 70.
- LUCAS, Philippe, 1981. *La religion de la vie quotidienne*. Paris: PUF.
- LUPTON, Deborah, 2003. *Risk*. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- NASH, June, 1979. *We eat the mines and the mines eat us: dependency and exploitation in Bolivian tin mines*. New York: Columbia University Press.
- NEVES, Gervásio Rodrigo e CHAVES, Sylvia Helena Ayres, 2000. *A região carbonífera tradicional do Rio Grande do Sul*. In: Centro de Ecologia/UFRGS. Carvão e meio ambiente. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS.
- PITT-RIVERS, Julian, 1965. Honra e posição social. In: PERISTIANY. *Honra e vergonha: valores das sociedades mediterrâneas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- SILVA, Gláucia Oliveira da, 1999. *Angra I e a melancolia de uma era: um estudo sobre a construção social do risco*. Niterói, RJ: EdUFF.
- SIMONIN, Louis [1867], 1981. *La vie souterraine: les mines et les mineurs*. Paris: Champ Vallon.
- TAUSSIG, Michael, 1980. *The devil and commodity fetishism in South America*. The University of North Carolina Press Chapel Hill.
- THOMAS, Keith, 1988. *O homem e o mundo natural*. São Paulo: Companhia das Letras.

VELHO, Gilberto, 1994. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Zahar.

WISEUX, Augustin, 1991. *Mineur de fond*. Paris: Plon.

VOLPATO, Terezinha Gascho, 1982. *A pirita humana: os mineiros de Criciúma*. Dissertação de Mestrado, Florianópolis, UFSC.

ZOLA, Émile, 1979. *Germinal*. São Paulo: Abril Cultural.

VILAR, Márcio da Cunha. 'Para o lado de cá do espelho: morte, sentimento e pessoa através de um retrato de uma cigana brasileira'. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 11 (31): 125-170 abril de 2012. ISSN 1676-8965.

ARTIGO

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

Para o lado de cá do espelho Morte, sentimento e pessoa através de um retrato de uma cigana brasileira*

Márcio da Cunha Vilar

Resumo: O presente texto esboça um retrato de uma cigana possível. A partir de suas narrativas a respeito de sua história de vida e, em particular, da vivência de uma perda, busca-se traçar uma aproximação com um sujeito específico sem deixar de buscar situar esse sujeito como parte do universo sociocultural em que se encontra imerso. Com isso,

* O presente texto foi escrito no âmbito de uma pesquisa de doutorado, em andamento na Universidade de Leipzig e sob orientação do Prof. Bernhard Streck, que tem como tema principal morte e luto entre ciganos no Nordeste do Brasil. Todos os nomes citados, tanto de pessoa quanto de lugar, são fictícios. Gostaria de agradecer, em especial, ao Prof. Mauro Guilherme Pinheiro Koury e ao meu caro colega Martin Fotta pela leitura crítica do presente texto e respectivos comentários e sugestões, assim como também à Mônica Schpun e Marc Bordigoni.

procura-se também exprimir certos enclaves desse universo e algumas de suas tensões chaves a partir do esforço em conformar uma “*biografia pessoal*”. Para tal, este retrato é composto a partir de um rearranjo e contextualização das palavras e sentenças que a personagem se utiliza para exprimir suas lembranças, projetando uma reflexão sobre si mesma, ao mesmo tempo em que atualiza sua auto-imagem. Esta auto-imagem, por sua vez, permanece indissociável das lembranças e sentimentos que a vinculam a seu pai, já morto - haja vista que a morte de seu pai, seus sentimentos e esforço em lidar com essa perda, sejam centrais em seu trabalho de autoconstrução. Em todo caso, é apenas por referência adequada a ele que se torna possível para ela definir-se enquanto pessoa, e pessoa cigana. Isso não ocorre sem fricções e ambiguidades emergidas em meio a suas relações com pessoas e instituições pertencentes a mundos que, enredados uns nos outros, por vezes se contrapõem, no anseio de preservarem suas próprias fronteiras. **Palavras-chave:** cigana brasileira, perda/morte, emoção, pessoa

Recebido em: 29.07.2011
Aprovado em: 12.12.2011

Era por volta das nove horas da noite quando, há dois anos, deparei-me com Nina na recepção de um hotel barato no Centro de uma cidade comercial. Era início de maio e nos encontrávamos no meio do alto Sertão baiano. Logo ao chegar, não a tinha reparado, tendo visto nela tão somente uma *brasileira* como tantas outras³¹. Vi, tão somente, que se entretinha com a recepcionista ao pé do balcão, pouco antes de arregalar seus olhos em minha

31 Praticamente em qualquer parte do mundo, os ciganos possuem certos termos para denominar outras pessoas não-ciganas. No Brasil, além das palavras “*juron/jurin*” (respectivamente, no masculino e no plural), “*burnon/burnin*” e/ou “*gajon/gajin*”, também é comum os ciganos utilizarem “*brasileiro/brasileira*”, entre outros termos possíveis.

direção, enquanto eu observava um mapa da cidade pendurado numa das paredes daquele pequeno saguão. Surpreendida, explica-se, “*Desculpe, mas é que nunca vi ninguém se interessar assim por um mapa*”. Explico-me também. Digo que sou de fora e que estou aprendendo a andar pela cidade. “*A propósito*”, comento com ambas pouco depois, “*vi alguns ciganos na cidade, parece ter muitos por aqui, não?*”. Foi, então, que Nina disse, “*Ei, eu sou Cigana!!*”.

Estava na região há quase duas semanas visitando periodicamente um acampamento cigano na periferia. Os membros da família em torno do qual esse acampamento gira (como na regra, organizados predominantemente de modo patrilinear) eram amigos próximos de minha família cigana *arranchada* no litoral, a ponto de se considerarem “*primos*”, mesmo não possuindo laços de parentesco. Além disso, vêem a si mesmos como “*mateiros*”, distinguindo-se assim dos por ele chamados de “*caatingueiros*”, como denominam ciganos outros das imediações³². Nina,

32 A propósito das classificações ciganas internas, os ciganos Calon utilizam-se de termos não-ciganos, ou “*gajons*” para se referirem uns aos outros. No mais das vezes, esses termos correspondem tanto a divisões político-espaciais entre os Estados do país (“*cigano/a pernambucano/a*”, “*gaúcho/a*”, “*capixaba*”, “*goiano/a*” e etc.) como a descrições geográfico-regionais (“*cigano/a praieiro/a*”, “*caatingueiro/a*”, “*mateiro/a*”, e etc.). Apesar das designações terem como referência principal o espaço habitado e de circulação, as redes específicas de “*troca total*” (Mauss, das quais as famílias e/ou indivíduos ciganos tomam parte, e que sustentam e são sustentadas por meio da prática comum de costumes específicos que, ao mesmo tempo, desenvolvem diferenças em relação a outras redes ciganas de troca, não coincidem nem se restringem necessariamente ao perímetro expresso nessa terminologia. Ademais, existem também algumas categorias mais gerais e de cunho mais etnicizante, como “*ciganos/as tacheiros/as*” ou “*turcos/as*”. Estes, no entanto, compreendem grupos bastante diversos de ciganos

porém, nem era dali, nem conhecia os ciganos da região. Tampouco usava um longo vestido colorido, como boa parte das ciganas em todo o país costuma trajar e que, comumente, as caracterizam como tais tanto entre ciganos como também frente a olhos *gajons*. *Mineira*, encontrava-se ali de passagem *a fazer negócios*.

Com a recepcionista, procurava se informar aonde poderia comprar água já que, após ter concluído mais um dia de suas andanças pelo Centro e proximidades, esqueceu-se de trazer uma garrafa para o hotel. A recepcionista informou-lhe que ela poderia comprar água “*ali mesmo na esquina*”. Contudo, tinha medo de ir “*muito longe*”, replicou, “*naquela hora da noite*”. E hesitava. Mesmo assim, saiu e, em poucos instantes, retornou, porém, sem a água, pois não havia encontrado o estabelecimento indicado. Seu cuidado lembrou-me de várias ciganas que conheço pessoalmente e que, às vezes, à noite, pensam duas vezes antes de sair de perto de suas *kés* (casas, tendas, barracas... moradias). Por coincidência, havia trazido da rua uma garrafa d’água e a ofereci para Nina, que a aceitou. Durante as horas seguintes, Nina falou bastante a respeito de si e de outros familiares seus; em particular, de seu (falecido) pai, de seu filho mais velho e de sua irmã, que são “*ciganos mesmo*”.

Rapidamente, naquele momento, por meio de uma simpatia recíproca emergente combinada com o reconhecimento de uma perda comum, e com isso, de

que, em princípio, têm chegado ao Brasil desde meados dos séculos XIX com as últimas grandes ondas migratórias, sobretudo oriundas do Leste Europeu. Entre outras características, estas se distinguem dos ciganos Calon por meio das diferenças de “*jala/ língua*” (também chamado de “*chibí*”), como também, por exemplo, pela prática do “*preço da noiva*”, em contraste com a freqüente (mas, de modo algum predominante) prática do “*dote*”, entre ciganos Calon.

uma demarcação de uma *communitas*³³ (Turner, 2008), nossa interação tomou a forma de um espaço de confiança e compreensão, o que contribuiu para amenizar um pouco as assimetrias entre narradora e pesquisador, como também para facilitar o trabalho de lembrar e reconstituir suas memórias enquanto recordações. Como havia me dito que gostava de falar de si mesma, lhe contei que escrevia um livro a respeito de ciganos no Brasil, e que seria importante para mim conhecer sua história. Perguntei-lhe, então, se não poderia gravar sua narrativa para o trabalho que realizo. Empolgada, concordou e, na noite seguinte, naquele mesmo saguão, conversamos outra vez por mais de quatro horas seguidas, fora outros encontros mais breves, durante o resto da semana.

O texto que segue é, nesse sentido, com base neste material, um *portrait* de uma cigana possível, embora não necessariamente convencional³⁴. Isto é, de uma maneira possível de ser cigana e viver as vantagens e vicissitudes dessa existência no que ela tem de particular. O objetivo é traçar uma aproximação com um sujeito específico (Gay y Blasco, 2010) a partir de suas narrativas, mas sem deixar de buscar situar esse sujeito, a partir do que é dito, como parte do universo sócio-cultural em que ele se encontra imerso (Bosi, 1999; Duarte, 1998; Koury, 2005). Com isso, procura-se também, ainda que perifericamente, esboçar

33 Durante nossa conversa revelei que, há anos atrás, também havia perdido meu pai.

34 Principalmente, se comparada às ciganas pertencentes aos dois universos onde concentrei meu trabalho etnográfico de campo, na Bahia e no Rio Grande do Norte. Com isso, também é importante ressaltar que o material etnográfico, organizado e exposto neste artigo de modo um tanto crú, é a base para a produção de uma digressão comparativa que, por sua vez, é parte de um trabalho maior sobre morte, sentimento e organização social entre ciganos Calon nos lugares acima citados.

traços desse universo social e algumas de suas tensões-chaves a partir do esforço em conformar uma “*biografia pessoal*”. Isto, tanto por parte de Nina enquanto sujeito em busca do constituir-se como “*pessoa*”, quanto de mim enquanto interlocutor e pesquisador a interpretar e endereçar significados para terceiros. Para tal, este retrato é composto a partir de um rearranjo e contextualização das palavras e sentenças que Nina se utiliza para exprimir suas lembranças, projetando uma reflexão sobre si mesma, ao mesmo tempo em que atualiza sua auto-imagem. Isto é realizado, de maneira geral, segundo uma linha mais cronológica que, porém, é oportunamente revesada com uma orientação mais temática que se sustenta por algumas frases ou parágrafos, antes de retornar ao tempo linear. Esse movimento oscilatório esboça uma história de vidas.

Poder-se-á ver que a auto-imagem de Nina permanece, não obstante, indissociável das lembranças e sentimentos que a vinculam a seu pai, já morto; haja vista que uma base temática das conversas foi a morte de seu pai, seus sentimentos e esforço em lidar com essa perda. Em todo caso, é apenas por referência a ele que se torna possível para ela definir-se enquanto pessoa, e pessoa cigana. Isso não ocorre sem fricções e ambiguidades emergidas em meio a suas relações com pessoas e instituições pertencentes a mundos que, enredados uns nos outros, por vezes se contrapõem, no anseio de preservarem suas próprias fronteiras (Gay y Blasco 2005; Okely 2003; Streck, 2003).

I. Ciclos, de ruptura e continuidade; transsubstanciações

Nina – ou Lucia -, 35 anos, há dezoito casada, vem da região central de Minas Gerais, assim como “*toda a [sua] família*”, no ceio da qual também é chamada de Eleonora. Trabalha como cabeleireira em seu próprio salão de beleza estabelecido, há poucos anos atrás, no pequeno município

de Fronteira, entre Minas e Bahia. Filha de pai cigano, afirma que não há qualquer problema com relação a ser conhecida como cigana. Pelo contrário, diz, suas clientes sabem que ela é cigana. Certa vez, uma delas, que já havia feito o cabelo com todas as demais cabeleireiras do salão, disse-lhe que foi com ela que ficou mais satisfeita e lhe perguntou “*o que é que era?*”. Nina lhe explicou, então, que ela era “*de origem cigana*”. Foi quando sua cliente lhe revelou, “*eu também sou Cigana, eu também sou Calin!*”, contando-lhe, logo em seguida, a respeito de uma emboscada empreendida por outros ciganos para atacarem seu filho, que, porém, conseguiu escapar, antes de continuarem a conversa procurando obter notícias de possíveis conhecidos em comum...

Se não há problemas com suas clientes no salão, em geral, também parece não haver problemas em seus outros negócios, como, por exemplo, quando trabalha como representante autônoma de uma distribuidora de cosméticos de Fronteira, viajando pelos Sertões com ajuda de seu marido, um caminhoneiro não-cigano. Apesar de existir certo “*preconceito*”, explica, uma vez que

“as pessoas acham que, quando elas falam com você as pessoas te olham de forma diferente (...)”, lembra-se de seu pai e o introduz acrescentando, “só que meu pai nunca teve esse problema. Meu pai nunca teve. Meu pai entra, sai de qualquer lugar, você não dava nada por ele, nada. Meu pai tá dentro de um lugar assim, dentro de uma agência de carro, sai num carro velho e eles não davam nada pra ele (...)”.

A sua invisibilidade sobrepõe a *força* de seu pai chamando atenção para sua valentia (brabo, protetor) e seu ethos festeiro, para seu olhar amedrotante ao lado de seu charme sedutor. Aparentemente de forma espontânea, Nina já havia começado a compartilhar suas lembranças de seu pai.

Enquanto isso, sensibilizado principalmente pela leitura de Williams (2003) e Tauber (2006, 2008) a respeito, respectivamente, do lidar os mortos e do trabalho de luto entre ciganos Manouche no Massivo Central francês e ciganos Sinti do norte da Itália, esforce-me para prestar atenção e procurar notar eventuais formas de *respeito* que ela poderia vir a demonstrar no decorrer de sua narrativa. Essas formas de respeito – muito semelhantes entre ciganos Manus, Sinti e Calon – consistem, basicamente, nos modos através dos quais ela consegue evocar, no presente e perante os vivos, a memória de seu pai morto sem deixar de assegurar sua integridade, mantendo, com isso, o respeito próprio. Pois, de outro modo, só o silêncio dos vivos com relação a seus próprios mortos na esfera pública pode manter este devidamente protegido das intempéries da vida.

* * *

O pai de Nina possuía um açougue e criava vários animais, além de ter sido policial por algum tempo. Lidava principalmente com gado e cavalo, mas não se limitava a essa atividade. Em busca de negócios, “*viajava muito*” e “*era louco por ouro*”, chegando a ter sido proprietário de uma terra de garimpo. “*Nossa, ele não ficava quieto, não!*”, lembra Nina, com seu sotaque meio mineiro, por vezes baiano, meio cigano. Nunca deixou de *negociar* - o que, como ela explica, fazia “*parte de sua origem*” tanto quanto o fato dele ser “*analfabeto de pai e mãe*”, sem nunca ter entrado numa escola, “*nem pra reunião*”. À propósito da origem de seu pai, relata que “*ele perdeu pai e mãe cedo, foi criado por mãe dos outros*”. Que outros? Pergunto. “*Outras pessoas. Ele não tinha mãe certa. (...) Ele amamentava numa índia. Índia dava de mamar a ele, cigana amamentava ele. Sabe, elas se juntavam pra dar isso pra ele*”.

Ao perguntar se ele costumava dizer algo ou contar estórias sobre seu pai ou seu avô, Nina diz que seu pai “falava, falava muito sobre a família dele. Ele falava que minha vó era sepultada, que minha mãe era sepultada, que ele levou e butou, mas ele nunca mostrou o túmulo dela pra gente. Nós não sabemos não onde é que nossa mãe foi sepultada. Ele não gostava de falar, ele chorava quando via a foto dela”. Essa distância através do não falar – ou melhor, de uma suposta incomunicabilidade por meio do silêncio - é descrita como um hiato, parte do cotidiano, do jeito costumeiro de ser de seu pai. O que não necessariamente implica que seu não-falar nada diz, nada comunica.

“Se você hoje conhecesse meu pai, ele não tem nada de nós, não. Meu pai, ele gostava de ficar sozinho. Ele não gostava de ficar no meio de pessoas, ele gostava mais de ficar lá... Ele não falava muito da vida do cigano. Ele não falava deles. Ele falava que ele era cigano. (...) Meu pai não falava. Meu pai, ele não falava. De forma nenhuma ele falava”.

Atravessada por uma lembrança, Nina a exprime:

“Meu pai mais a minha mãe se amavam muito, muito. Minha mãe, quando ela ficou sabendo que ela ia falecer, quando ela teve aquela premonição que ela ia falecer, ela se despediu de nós três, porque ela deixou três filhas meninas. E ela foi pro hospital sabendo que ela não ia voltar. E [à caminho do hospital] tinha um lugar muito bonito, indo pra I, passava perto de A. Nessa época, A. era... era grama verde, do jeito que ele dá parece que ele (...), que era uma grama verde e tinha umas flores amarelas, uma coisa mais linda. Aí, a minha mãe, já mesmo pra morrer, ela falou comedida pro meu pai assim, ‘Mervaldo... [breve pausa], pára o carro aqui!’. Aí, ele falou, ‘Marilda, você tá muito mau, vamo direto pro hospital’, [ela insiste,] ‘Não! Pára o carro aqui porque eu

não vou voltar do hospital`. [E, então, repete seu pedido de outro modo:] Ela falou, ´filha, pára o carro aí`. Aí, tudo bem, o meu pai parou o carro naquela grama linda; diz ele que só tava o verde e o vento, sabe? Ele falou, ´Cê sabe que eu te amo muito, não sabe?`. Ela lhe disse, ´sei, filha, que você me ama muito`, [e completou, em seguida, com seu último desejo:], ´Olha, (...) eu quero te pedir uma coisa, que é a nossa despedida, é o que eu quero levar comigo, é a nossa despedida`. Aí, eles tiveram a intimidade deles na grama, eles tiveram ali na grama, foi a despedida dela”.

Após a morte de sua mãe, seu pai passou a criar Nina e suas duas outras irmãs, praticamente, sozinho.

“Quando a gente perdeu minha mãe, devido a ter ficado as três filhas, meu pai não *deu nós* pra ninguém, ninguém. E juntou assim aquela... aquele tumulto na mente do meu pai: viúvo, com três filhas, e com dificuldade financeira porque *tudo, tudo o que ele tinha feito tinha gastado no velório de minha mãe*. Aí, um dia ele não güentou a pressão, meu pai vendia galinha pra trocar por causa da gente (...). Aí, meu pai parou num lugar pra botar fogo no carro com nós três dentro; aí ele ia botar fogo no carro, com nós três dentro, e depois ele ia se matar. Um cara foi e não deixou. Pra não vê nós sofrer. E ele não quis dar nós pra minha vó, que é mãe da minha mãe, da minha mãe legítima. Ele não quis dar porque os dois brigava. Minha vó tinha um punhal, minha vó tinha um punhal, porque minha vó era muito braba (...) e esse punhal na ponta dele era envenenado, eu lembro. Esse punhal, eu lembro, era envenenado com veneno de escorpião. Eu lembro até hoje. Ele era preto, a ponta dele, e o punhal era de prata. (...) E era assim, ela brigava com meu pai e fica assim, um com o punhal o outro com o revólver. Os dois brigava assim... Meu pai gostava de quem enfrentava ele. Meu pai gostava”.

Em todo caso, o pai de Nina superou aquela situação de desespero e, em seguida, passou a assumir várias tarefas que, à princípio, caberiam a sua mãe.

“Quando meu ciclo veio a primeira vez, eu contei pro meu pai. Eu cheguei pra ele, sentei no colo dele e falei, ‘Th, papai, ó, agora vai ter mais gastos...’. Eu sempre chegava e contava pra ele, sabe? Ele falava ‘ih, é a filhinha do papai’. Então, foi me explicando as coisas da vida, o que é que podia acontecer comigo. A partir do meu primeiro ciclo, ele que foi contando os dias, sabe?”.

Seu pai sempre se preocupou com a observação dessa higiene, como relata Nina, mesmo após ela passar a ter uma madrasta.

“Ele ensinava pra mim, no caso, os cuidados que teria que ter, a intimidade da gente, ele que passava isso pra gente, nunca foi a madrasta, foi sempre ele. (...) E o meu pai participava tanto da minha vida que a minha primeira regra quando veio contei pro meu pai. Tudo era ele quem sabia... Eu morria de ciúme do meu pai, morria de ciúme”. Com relação aos trajes das filhas, “meu pai gostava de vestir a gente com roupa colorida, todas três igual”.

Ele dizia porquê? Pergunto. “*Por ser cigano*”. E o que ele falava sobre ser cigano? “*Ele amava ser cigano. Meu pai, ele amava ser cigano*”.

Freqüentemente, a madrasta é retratada por Nina como alguém repressivo de quem ela tem de se proteger, mas que, contudo, é alguém com quem ela tem de dividir o mesmo teto. Um evento ilustra essa tensão. Até os dias de hoje, Nina possui o hábito de vez ou outra, chupar seu dedo, tal como quando ainda era criança.

“A minha madrasta, quando minha mãe faleceu que eles se encontraram [seu pai e sua madrasta],

minha madrasta passou tiririca de galinha, cérebro de galinha, né? passou no meu dedo todinho, pra eu não chupar o meu dedo - covardia, né, rapaz? Aí, meu pai chegou e viu aquilo, meu pai chegou e fez ela lavar o meu dedo! Aí, eu botei na boca e chupei. (...)”.

Chupar o dedo é uma das poucas recordações que possui de sua mãe, falecida prematuramente durante sua infância, e significa para ela um gesto de aproximação e mesmo de auto-identificação exercido por *mimesis*. “*Você tá me vendo, tá vendo a foto de minha mãe. Eu não tenho uma falha aqui na sobrancelha? Tipo um corte aqui assim? Minha mãe tem igualzinho... Igual, igual, igual, igual! Sem tirar nem pôr. Minha mãe chupava dedo, e eu chupo o meu dedo até hoje, e minha mãe chupava dedo*”. É o seu pai que lhe assegura esse vínculo materno mediante sua proteção frente a madrasta com quem ela tem de conviver no dia-a-dia.

Em suas viagens, o pai de Nina levava suas três filhas juntas. “*Levava eu, porque eu perdia prova, perdia aula, tomava bomba na escola pra ficar com ele*”. Sua atenção com relação à higiene de suas filhas também abrangia os hábitos alimentares.

“Eu tinha vergonha de botar comida de meu próprio punho na mesa. Ele era dono de açougue, mas nós só comia um bife cada um, só um bife, por causa da rigidez que ele nos criava. Pai, ele tinha uma tala de couro de boi, umbigo de boi, tudo curtido na parede, se nós não obedecesse, nós apanhava com aquilo, apanhava com tala de boi”.

Várias das histórias, recordadas com certo humor por Nina, ajudam a ilustrar a “*rigidez*” de seu pai na criação dela e de suas irmãs. Em uma delas,

“meu pai fez a minha irmã montar num boi, há há, fez ela montar num boi. Fez a mana montar num boi. Ela caiu... (...) [Ela] tinha 12

anos. Ela montou... Era um daqueles burro manso, tinha que montar, ela montava, porque era mais fácil enfrentar o burro do que enfrentar ele. É mais fácil enfrentar um boi brabo do que enfrentar ele. ‘Que nós tinha muito medo dele. Nós tinha muito medo...’.

Na época da escola, *“ele não gostava do horário de noite (...) Ele não deixava nossa irmã ir pra educação física, porque cigano tem muito ciúme das filha mulher, e meu pai tinha um ciúme forte que era doentio”*.

Nina nunca se esquece da primeira e última vez em que levou um tapa de seu pai, também *“por ciúme”*, quando tinha 14 anos.

“Teve uma vez – ‘que meu pai me bateu uma vez só -, minha madrasta pediu que eu fosse chamar o rapaz que trabalhava com a gente pra almoçar. E aí, eu fui lá fora chamar pra almoçar. Só que, aí, quando eu fui no barzinho pra chamar pra almoçar, eu quis esticar um pouquinho (...) lá pela rua, pelo mercado [pra] ver o movimento (...). Quando eu vejo, lá vem meu pai, reconheci o carro pelo farol... Aí, ele chegou até a mim, ‘e por quê que você correu?’ , eu disse, ‘não, o senhor vai me bater mesmo, vai me bater no meio da rua...’. É, rapaz... Mas, ele me deu uma tapa que estacou na cara... (...) Quando foi à noite, foi assim um clima mal... (...) [Nina cobra de seu pai e este se reconcilia com ela:] ‘Pode vir cuidar do meu ouvido, meu ouvido tá doendo, o senhor me bateu no meu rosto, pode vir...’. Eu lembro que eu deitei no colo dele, eu deitei no colo dele e ele passou a noite inteira cortando meu ouvido... Foi a última vez que ele me bateu, depois, nunca mais, nunca mais... (...) Mas, ele já quis me bater depois de eu casada. Ele mandou descer meu menino pra me bater. Sabe que é que fiz de despeita pra ele? (...) Nada! É que ele brigou comigo à toa. Ele é muito brigão”. Ainda em

outra ocasião, “meu pai me ensinou a dirigir forçado, sem eu querer”...

Normalmente, quando

“dava seis horas da tarde, meu pai mandava trancar os portão. Sabe como era os portão? Dessa altura aqui de grade, mandava trancar e passar cadeado com corrente. Se você quiser conversar com nós, tinha de ser lá do outro lado do portão. E [mesmo assim], a gente não arrumava um jeito pra namorar!? (...) Até às seis a gente podia conversá com você com os portões abertos, depois das seis mandava fechar. Ficava assim de rapaz e menina pra conversar com nós... Parece que quanto mais preso, era mais cobiçado, né?”.

Pela vizinhança “*tinha cigano demais, a gente pegava muito cigano. Era da troça de Seu João*”, com quem seu pai costuma passar muito tempo e festejava junto. À noite, nos fins de semana, Nina e suas irmãs iam se divertir em uma discoteca. Porém, sempre acompanhada de dois capangas enviados por seu pai: Seu Náder e o irmão deste.

“Aí, ele [Seu Náder] ficava sempre assim observando, sabe? A gente ia pra danceteria dançar, meu pai botava ele pra ir com a gente. (...) Nós dançava era... discoteca, na época tinha muita discoteca...”. Contudo, Nina e suas irmãs tinham seus próprios meios de se livrar da marcação de ambos os capangas para poderem paquerar. “(...) A gente *dava um balé* nele, que era pra ele não ver... Então, a gente era terrível, não parava uma empregada com a gente...”.

Por outro lado, além de toda rigidez das observâncias e de seu carinho, seu pai também lhes dava presentes e procurava fazer suas vontades. Naqueles tempos de sua adolescência, a situação financeira de seu pai estava boa devido a uma “*terra de garimpo*” que ele possuía, além dos

negócios com animais. “Ó, nós tínhamos um cavalo, ele comprou três cavalo, Tringer, Rango e o outro eu não lembro... O meu era o Tringer”. Era um pra cada filha?

“Era um pra cada filha. Pai era porreta. O meu era um amarelão, grandão, até pra subir nele tinha que ter escada. Ele era muito grande pra mim, muito grande, que eu tenho as perninha curta... (...) Aí, só que, quando eu terminei de almoçar, eu fui andar à cavalo, intoxiquei, aí meu pai quis porque quis sacrificar o cavalo, disse que o cavalo teve culpa”.

Recorda-se que

“(…) toda festa de aniversário ele dava uma jóia. Minha irmã ele deu uma jóia antiga, com o nome, de ouro. Eu, ele me deu um anel, foi até roubado, um anel de ouro branco, ametista. Minha irmã mais nova ele deu um anelzinho de brilhante. Então, eu nunca vi... ele só gostava de ouro...”. Seu pai tinha quatro cordões de ouro. Em um deles trazia um crucifixo com o rosto de Cristo.

“Os olhos eram de brilhante e tinha um brilhantzinho na boca. Tudo de meu pai era exagerado, tudo o que ele tinha... E aí, meu pai pegou e me deu no meu aniversário um cordão daqueles, com aquela caricatura, com os olhos de brilhante e... tinha três brilhantes, cada caricatura tinha três brilhantes, fora o cordão que era de ouro”.

Aos 16 anos, idade com a qual veio a - não sem maiores entretempos - conhecer seu futuro marido, Nina dividia seu cordão de ouro com suas duas outras irmãs. Como havia explicado,

“(…) uma ficava segurando a barra uma da outra. Vamos supor, às vezes, ela tava a fim de paquerar com você. Que é que ela fazia? As duas que não tavam paquerando naquela noite fazia ponte pra vocês dois. Era uma pela outra. Pois nós tinha

que dá balé no nosso pai e nos capanga, pra minha irmã ficar com o rapaz. (...) Aí, meu marido, pegou, né?, mandou uma colega minha apresentar eu pra ele. Só que aí a colega que ele mandou não foi com minha cara, era antipática, metida, e apresentou minha irmã mais velha”.

Por isso, Priscila, a irmã mais velha de Nina foi ao encontro dos dois no seu lugar. Ao descobrir a farsa que a intermediária havia montado, Nina foi até o local.

“Quando eu cheguei lá, a minha irmã tava beijando com Roberto, que é meu esposo hoje, ele piscou pra mim... Menino, dando beijo nela e piscando pra mim! Eu não fiquei boa não, fiquei com uma raiva dele... Fiquei dizendo, ‘esse cara é descarado, ele não vale nada! E me dá esse cordão aqui que esse cordão é meu!’. Ele tava com minha irmã e piscou pra mim! Não vale nada, não é? Aí, eu rodei a baiana! Eu falei que ele não valia nada, que ele tava com minha irmã e que ele tava me cantando... Ele falou assim, ‘Mas você sabe que eu tô a fim é de você!’. Aí, eu lhe disse, ‘Mas, eu não tô a fim de você, não, meu amigo! Tô a fim não!’, falava pra ele, sabe? ‘Eu não tô a fim de você!’, ‘Mas, eu gosto de você!’, ‘Você vai querer casar comigo, eu não quero casar cedo, eu tô correndo de casamento!’”.

Por esse motivo que, quando se conheceram, Nina *“tinha uma raiva tão grande” de seu marido e “não suportava ver ele! (...) Eu tinha uma raiva dele, uma raiva muito grande, eu acho que era fazer coisa de amor mesmo, eu não sei...”*.

De um modo ou de outro, após Roberto ter paquerado com a irmã mais velha, ele e Nina terminaram se entendendo e começaram a se encontrar até que, após dois meses namorando escondido, o pai de Nina descobriu a relação.

“(…) Eu carregava uma fotinha do meu noivo dentro do meu caderno e, à noite, eu colocava debaixo do colchão da minha cama, que eu ía fazer a oração e fazia pra ele. E aí, um dia... porque assim meu pai sempre averiguava o nosso quarto, sempre dava uma faxina no nosso quarto, porque ele tinha uma mania de falar que nós deixava a roupa suja, que tava suja, então ele é quem cuidava de nós. Aí, ele foi dar essa faxina, achou a foto do meu esposo, debaixo do colchão da minha cama. Então, pegou e mandou me chamar, lá em casa, lá na escola. Mandou me chamar lá. Quando eu cheguei ele tava com uma vara desse tamanho assim, e falou comigo assim, ‘Eu vou esperar de você..., de você falar comigo’. Eu falei, ‘o que é que é pai?’. Ele falou, ‘Não..., uma foto de um rapazinho que eu vi debaixo de sua cama...’. Aí, eu corri e fui falar pra Roberto. Eu disse, ‘Vixe, Beto, que o véio descobriu!’, ‘Descobriu o quê?’, ‘Ele descobriu que a gente tá namorando escondido!’. Aí, eu falei, ‘você vai lá conversar com ele’. Meu esposo foi lá conversar com ele... Meu pai pegou um machado - pegou um machado! – e botou um revólver em cima da mesa. Aí, pegou o machado e ficou batendo com o machado assim, ó, no chão, sabe? E eu olhando assim... [e imita que estava expiando por uma brecha] Porque, assim, meu pai, quando ele ía conversar, pedir pra namorar, meu pai não deixava a gente ficar perto, não. O pai mandava a gente sair - em pleno ano 2000, né? -, meu pai mandava a gente sair. Meu pai pegava e, e mandava sempre a gente sair pra eles conversarem, né? Ah, quando eu peguei, fiquei olhando meu pai, de esquina, assim, fiquei vendo meu pai conversando com ele. Ele fechou a cara, e meu marido ficou branco igual a leite. Dava medo encarar ele, sabe? Aí, ele falou assim, ‘Qual o seu interesse na minha filha?’. E meu marido gaguejava, menino... Pense que ele gaguejava!

[risos] Como ele gaguejava, viu, como... (...) E eu pensava, como meu pai vai me bater, e eu com 16 anos... Aí eu tava lá, né. Então, eu pensei, se pai mandar eu me casar com 16, eu não caso! Ô, menino, o povo... 'Aqui em casa é assim: namora, noiva e casa em 6 meses! Você tem condições?', [disparou seu pai]. Meu marido: 'Tem!'. [Mas] meu marido não tinha condições nenhuma, não! Mal tinha um copo pra tomar água! Meu marido tava no primeiro emprego dele! Aí, eu falei assim, 'Épa, pai, não dá pra casar, não!'. Aí, ele falou, 'Calá a boca e passa pra dentro!'. Eu, ó, passei... (...) Ele deu seis meses pra mim e pro meu esposo, [para] se conhecer, namorar e casar! Seis meses!

... E tivemos de casar, meu pai fez o nosso casamento com um ano de namoro. Meu pai que mobiliou minha casa todinha, eu tava com 16 anos quando casei. Aí, eu participava de desfiles, meu pai adorava todos os meus desfiles, todos. Ele que me ensinava a desfilar, ele que me comprava minhas roupas, ele que me levava pro salão, tudo ele fazia pra mim. (...) Então, no meu casamento, só foi churrasco e bebida. Teve bolo não. No meu casamento, teve bolo não, mas foram três dias de festa”.

Veio muita gente? Pergunto. “*Veeeeiiiio! O caminhão da Coca-Cola descarregou lá. Foi sexta, sábado e domingo, meu casamento*”. E teu marido? “*Ele já sabia, né? Que meu pai era festeiro, (...) bebia muito, ele dava cavalo-de-pau no carro...*”.

Além de beber muito, Nina relata várias situações em que seu pai, “*brigão*”, se viu envolvido em confusões. “*Meu pai tinha a mania de dar tiro, meu pai gostava de atirar; uma mania que ele tinha que eu não gostava: Eu não gostava que ele ficava com a arma na mão...*”. Do tempo de sua infância, Nina recorda “*um fato impressionante que aconteceu uma vez com meu pai*”.

“Um cara colocou duas balas envenenadas no revólver. Uma pra meu pai e outra pro irmão dele. O cara queria matar o próprio irmão e meu pai”. Por causa de

“rixa de briga entre eles, rixa de briga. Aí, ía matar ele e o próprio irmão, só que esse cara não era cigano não, era gajinho. Aí, que é que aconteceu? (...) Meu pai tava no açougue, meu pai nessa época tinha um açougue, ele chegou na frente do meu pai e falou assim: ‘você é brabo, mas você vai morrer agora!’. E, nisso, minha mãe gritou lá de dentro, minha mãe gritou lá dos fundos, né, minha madrasta, que ele tava armado e queria matar meu pai”.

Nina conta que eles estavam a uma distância à queima roupa um do outro quando seu pai, apesar de todo seu peso, conseguiu pular sobre a moto derrubando o gajon que estava armado com um revólver e uma faca. Enquanto o batia por cima, o gajon dizia que seu pai não sabe brigar. Se seu pai se descuidasse, o gajon o acertava com um tiro. Mas, é ele quem consegue lhe tirar a faca, ao mesmo tempo em que bloqueia a outra mão que segura o revólver. Durante o episódio, Nina permanece dando gritos. Além dela, Jack, o cachorro que eles possuíam,

“ficou louco lá no fundo do quintal, louco. E meu pai tinha falado que não ía mais comprar máquina, revólver, essas coisas... Meu pai tinha falado que não ía mais mexer com isso. No que ele invadiu meu pai, meu pai tava brigando por baixo, então, eu falei, ‘Meu pai, coloca ele por baixo que aí eu coloco areia no olho dele!’, que aí meu pai saía. Só que não tinha como: se meu pai se virasse ele apertava o gatilho. Aí, eu tirei a idéia de soltar o cachorro. Quando eu fui lá nos fundo soltar o cachorro, o cachorro veio direto nesse cara que tava por cima do meu pai e tirou, ficou mordendo ele. Ele saiu correndo, meu pai saiu correndo atrás, que era pra matar esse cara. O

cachorro salvou meu pai. Aí, ele foi e acabou saindo sem matar meu pai...”.

Noutra ocasião, na época em que Nina e Roberto ainda estavam noivos, seu pai chega a ser levado para a delegacia.

“(…) Chegou um cara e me cantou. Esse cara me pediu uma água, e falou pra mim o que é que eu tava fazendo. Bonita daquele jeito, eu tava. O cara pegou e falou comigo que era pra ir embora, que ele ia me dar uma vida melhor. (...) Aí, meu marido ouviu isso, que era meio doido na época, e veio em cima desse cara. (...) Só que, aí, meu marido nunca foi de briga e o cara era bandido. Quando eu vi que ele ia matar Roberto, eu cheguei na frente, e meu pai viu. Meu pai já foi chegando com o carro, saindo, tirando o revólver, mas pularam em cima dele, ele caiu, e depois pegaram, pegaram meu pai... pegaram meu pai e levaram, prenderam meu pai (...). Quando meu pai chegou lá no departamento - só que eles não queriam deixar meu pai preso, não... -, aí, mandaram me chamar. Como eu era de menor, eu não podia ir na delegacia. Aí, o cara pegou e perguntou: ‘Quem começou?’. Aí, eu falei, ‘é o cara!’. Eu falei que o cara tinha me chamado pra fugir, sabe? Aí, o cara pegou, foi lá e me pediu desculpa, sabe? Então, foi muitas encrenca por causa do meu pai, muuuuítita...”.

Em todo o caso, não houve confusão com seu pai durante sua festa de casamento. Mas, Nina ainda se lembra de outra discussão em que seu pai se envolveu. Dessa vez, na cidade para onde ela e seu marido haviam se mudado cerca de 10 anos depois de casarem e onde, desde há poucos anos, voltaram a residir.

“Um cara bebeu muito e invocou com ele, e arrumou um pessoal pra tirar ele da cidade e botou dentro do carro. E foi na hora que meu pai

tava bebendo. Pra tirar meu pai da cidade. (...) E aí, chegou e chamou meu pai. Ele falou pro meu pai assim: 'Eu vou dar pro senhor 15 minutos pro senhor sair daqui direto agora. Aqui não cabe o senhor, não!'. Meu pai virou pra ele assim, meu pai tinha uma mãozinha de doze tiros, assim... o cara ía na torra da mão. Aí, falou assim, 'você e mais quantos que vão botar a mão em mim?'. Ele tinha o costume de falar assim... como é que era mesmo...? 'pessoa igual àquela lá...', não... assim: 'Homem igual a você é igual a rato de camundongo!'. Ele falava que era igual a rato de camundongo. Ele metia medo. Meu pai metia medo”.

Sua presença e seu olhar são retratados por Nina como imponentes:

“Por onde ele chegava, eu não sei o que é que ele tinha, ele passava respeito, as pessoas ficam reprimidas de chegar perto dele, tinham medo, receio de chegar perto dele. O pai, ele intimidava você só em você olhar dentro dos olhos dele ele te intimidava. De que forma, eu não sei. Era a forma dele, era o jeito dele de intimidar as pessoas, sabe? Ele guardava dentro dele. Ele era uma das polícia mais braba de V”.

E revela, “*Sabe onde é que você via meu pai se regenerar, sabe quando é que você via meu pai de cabisbaixa? Só nas oração dele*”.

Na memória de Nina, os atritos nos quais seu pai se via envolvido se davam, principalmente, com não-ciganos, os quais talvez costumava não respeitar, em contraste com sua postura perante os ciganos dos quais era amigo. “*Meu pai se dava bem demais com cigano. Quando ele via uma tropa de cigano, aí, ele ia lá e levava cachaça, levava carne, eles começavam a assar*”. Apesar de não residir em um acampamento cigano,

“(…) todo lugar que eles [, os ciganos,] tavam, meu pai tava com eles. (...) Mas, sempre assim, com capanga pra tomar conta de nós três. (...)”

Meu pai era louco por festa, sempre queria festejar alguma coisa. Pra ele, não precisava de aniversário. (...) Meu pai fazia churrasco em plena segunda-feira. Às vezes, ele saía pra trabalhar, quando ele voltava começava... Minha irmã, Priscila, tem o mesmo espírito. (...) Meu pai, ele era festeiro, muito festeiro. O hobby de meu pai era festa, sabe? Não tinha outra coisa a não ser festa (...). Meu pai gostava de homem bravo, sabe? E, tipo assim, ele se identificava muito com meu marido. Por mais que meu marido fosse assim humilde, ele gostava do meu marido, ele se identificava com ele, (...) o respeitava muito! Íx, pra [Nina] dar um beijo no meu marido, meu filho, era uma vez na vida e outra na morte. Eu não conseguia... Pra dar um beijo nele, meu, íxx, nossa... Pra você ter uma noção, no dia que eu casei, na noite de núpcias *eu dei amnésia*. (...) Eu perguntei pro meu marido o que é que eu tava fazendo ali, que meu pai ia me matar. O dia que eu engravidei e que eu ganhei neném eu *fiquei com vergonha do meu pai*. É incrível, né?”.

Respeito, em todo caso, não é algo que se possa desvincular de medo, vergonhas e tabus, como também não, e sem necessárias ambiguidades, de amor e troca de afetos e carinhos. É *sentimento*. E é, principalmente, com seu pai que Nina pode contar nos momentos difíceis. É dele que se tem medo e é também dele que se tem e espera amor e proteção.

Após tornar-se mãe pela primeira vez, Nina estava se recuperando em casa quando seu pai era quem costumava lhe visitar, enquanto suas irmãs e seu irmão, filho de seu pai com sua madrasta, começavam gradativamente a se distanciarem dela.

“Ele ia no hospital me visitar, visitar o neném. Ele era o único que ia, minhas irmãs não iam, meus irmãos não iam... (...) Só ele que queria me ver, só ele. (...) Quando eu engravidei do meu

filho, quando eu fiquei de resguardo, ele chegou pra mim e falou assim, 'filha, cê sabe, que durante 40 dias vocês não podem ter intimidade nenhuma que senão você engravida de novo'. Ele ficava ensinando. Ele quem me ensinava.(...) É que eu não tinha mãe. E a madrasta não se preocupava em falar isso, né? Ele que se preocupava. (...) Quando eu mesmo fiquei de resguardo porque minha cirurgia abriu, ele tava perto de mim. E aí, eu com vergonha, né? Dele me ver porque a cirurgia abriu muito. Aí, eu fiquei com vergonha dele me ver nua na frente dele, eu fiquei meia... Ele veio e disse assim: 'Não, deixa eu ver isso aí'. Aí, depois que ele viu, 'Não, não é nada, leva ela pro hospital, leva, leva agora pro hospital!'

Com 25 anos, pouco antes de engravidar de seu segundo filho, Nina converteu-se juntamente com seu marido e várias outras pessoas, numa espécie de cerimônia coletiva. *“Foi mais por impulso a meu marido, foi mais por impulso a ele. Ele tava me pressionando muito pra ir pra igreja evangélica; me pressionando muito. (...) Quando eu me converti – faz dez anos que me converti... Foi numa cidade chamada T. Foi gostoso... A cidade... tem uma força maior...”*. O que mudou depois disso? Pergunto-lhe. *“Em muitas coisas em vida. É, tipo assim, com a minha vida espiritual, sabe? Eu melhorei muito, era muito mimada. Quem me mudou foi Deus, né? Eu me, eu me... eu me regeneri em muitas coisas, mas eu nunca fui de beber, eu nunca fui de fumar; muitas coisas”*.

Até então, Nina havia sido católica, como seu pai que *“(...) era devoto de Nossa Senhora. Muito devoto dela”* e costumava rezar em casa, nunca indo à Igreja. Perante a conversão de Nina, seu pai *“(...) reagiu numa boa, ele reagiu numa boa. Quem não gostou foi minha madrasta, mas ele reagiu numa boa. (...) Por ela ser católica, ela não aceitava, não. (...) Meu pai ficou tranquilo, tranquilo”*. Desde então, sente-se bem, mas nem sempre está tudo tão em paz. *“Eu gosto de ser*

evangélica. (...) Me faz bem, me aproxima quando falo com Deus, sabe? Eu gosto. Eu olbo assim... Hoje eu tô meio assim [sinaliza que não anda muito bem]... porque não tenho mais orado de madrugada. Eu gosto por aqui queria ser perto de Deus, a gente sente mais assim...". Não obstante, apesar do acolhimento, existem certos desentendimentos entre Nina e sua nova Igreja. Entre outros, porque *"(...) Eles falam que descendente de cigano não é de Deus".* Como assim? Pergunto. *"Porque geralmente os evangélicos falam que ser cigano não é de Deus. E eu acho que não é, sendo que é filho de Deus".* Por conta disso, casualmente, Nina compartilha com vários não-ciganos a curiosidade *"de saber de onde é que vêm os ciganos. A origem dos ciganos. Eu tenho vontade de perguntar..."*.

Dissonâncias não se limitam a sua relação com sua madrasta e com seu pastor, mas também com seu marido que, se por um lado é retratado por Nina como sendo um *"ótimo esposo"*, por outro é uma pessoa que lhe causou uma mágoa profunda e ainda não resolvida, a respeito do qual ela só veio tomar conhecimento cerca de um ano após sua conversão.

"Aí, um dia, eu só tenho uma mágoa do meu marido que, foi um dia, chegou um rapaz, veio uns fotógrafos do Rio de Janeiro - por isso que hoje eu agarro as minhas oportunidades -, veio um fotógrafo do Rio de Janeiro, né? E aquele fotógrafo queria me levar pro Rio de Janeiro pra fazer umas fotos lá, que eu passava prum book. Se ele gostasse de mim ele ia me botar pra desfilar nas lojas. Meu esposo me falou, se eu fosse tinha que escolher entre eles e ele. Eu peguei e escolhi meu esposo. Depois, só que eu não sabia que meu esposo já tava me traindo com outra mulher, eu não sabia. Depois de dez anos de casada eu descobri que ele tinha uma filha. Aquela época que ele não deixou eu ir pro desfile, ele já tava me traindo com essa mulher. E ele teve uma filha com essa mulher. E mais ainda, você

sabe que dia que a menina nasceu? A menina nasceu no dia de meu casamento. Eu casei dia 29 de junho às 7 e meia da noite, e enquanto eu casava a menina dele nascia. (...) Ele me traiu quando a gente ainda tava noivo. No mês que nós marcamos o casamento, a outra mulher já tava com nove meses de gravidez. Então, o que hoje eu não consigo concordar e aceitar isso dele, eu não aceito isso... (...) As outras pessoas sabiam, mas ninguém tinha coragem de chegar pra ele [seu pai] e contar pra ele. O que favorecia Roberto era isso: as pessoas tinham medo de contar pra ele o que tava acontecendo, com medo dele atirar, dele não acreditar, as pessoas tinham medo...”.

Como ilustra a seguinte situação, outras diferenças deixam-se entrever no cotidiano de Nina e seu marido.

“Aí, tem um vídeo que eu gosto muito de ver pra ir pra igreja aquele DVD ‘A Voz da Verdade’, sabe? Amo aquele DVD, ‘A Voz da Verdade’. Aí, muitas vezes eu falava pra Roberto assim - ele me deu esse DVD de presente, [e] ele quis criticar a vaidade das mulheres no DVD -, eu falei, ‘Roberto, a coisa mais difícil é você tirar a vaidade da mulher. Se um dia você fizer isso (...) e você quiser acabar com isso, já era, sua Igreja vai ficar vazia, porque não tem jeito’. Às vezes, eu tô assim..., eu sou doente por perfume da Boticário. Eu só uso esse perfume, só ele, porque esse aí é o bala, eu só uso ele (...). É eu e o Santiago, só usa perfume...”.

Santiago, seu primeiro filho, hoje com 17 anos, a propósito, é retratado por Nina como tendo um charme semelhante ao de seu avô, que é por ele chamado de “Pai-2”- o que dá uma idéia da proximidade afetiva entre ambos. Devido ao charme de seu pai, sua madrasta

também tinha muito ciúmes a ponto de haverem tido várias discussões. Contudo, explica Nina,

“ela começou a se acostumar. E ele era um senhor assim baixinho, gordo... Aí, a mulherada caía matando em cima dele. Ele tinha um charme, o jeito dele, que a mulherada caía matando. Sabe? *O charme era dele*, ele tinha aquele charme. E esse é um detalhe que eu tinha muito orgulho do meu pai. E outro orgulho que eu tinha do meu pai muito grande era que *tudo que ele pensava em fazer deu pra funcionar bem*. Ele tentava. Um dia, deu pra conseguir comprar um carro importado. Ele pensava sempre coisas boas. Ele sempre pensava em coisas boas. Ele já perdeu meu filho num lago, achou de novo. Achou meu filho com vida. Ele dentro da água colocou meu filho dentro das costas dele. Meu filho escorregou. Aí, ele pegou o revólver e falou, ‘Ninguém entra dentro desse lago enquanto eu não achar meu neto!’. Porque se ficasse circulando podia pisar e meu filho foi achado com vida, graças à Deus. Meu pai que achou ele”.

Perder e reencontrar, idas e vindas, tanto na vida de seu pai quanto em sua própria dão-se de modo cíclico, não obstante, irregular; descontinuidades e rearticulações que se precipitam seja na infância ou se espreitam no âmbito dos *negócios* que fazem na vida adulta, mas com as quais, de uma forma ou de outra, ambos se deparam e precisam lidar em quaisquer momentos de suas vidas.

“*Meu pai, (...) ele tinha uma convicção igual a minha. Meu pai hoje, ele era cheio de carro. Daí, em um mês, meu pai quebrava. Meu pai pegava, levantava de novo. Ele falia. Bem em pouquinho, meu pai ficava rico de novo*”. Nina espelha-se, identifica-se, encontra parte de seu pai em si, seu destino e recusa.

“E pai, bem na hora que ele tava bem de vida, pai quebrava, sabe? E eu acho que eu puxei isso dele: quando eu penso que tá tudo bem, que vai tudo

caminhando bem, alguma coisa... Eu não sei porquê. Dá aquela impressão assim: eu tava tudo bem, tudo bem, teve que vir um impecilho. Impecilho que é a realidade. (...) Mas, eu sou o tipo de mulher (...) que eu não paro no meio do mar. Eu quero continuar para ver no que vai dar. Se não der certo, não foi porque eu não tentei, foi porque teve que acontecer”.

Quando as coisas davam errado,

“quando tudo acabava de novo, ele falava em se matar, ele falava que não ia aguentar, porque o meu pai não aguentava ficar sem carro, ele não agüentava... Dava aquele chapelão, ouro... Ele tinha uma imagem de Nossa Senhora Aparecida desse tamanho assim ó... Ela chegava a ser vermelha de tanto ouro... E, incrível, ele já entrou dentro de um bairro dentro de São Paulo com aquele ouro e ninguém roubava ele”.

Para superar as dificuldades de sua vida, “... só mesmo a força que Deus me dá, e o que meu pai me ensinou”, resume Nina.

Transitando entre sua força e suas fraquezas, Nina reconhece o valor de seu pai também naquilo que ela aprende dele e com ele.

“(...) O meu pai era um homem de verdade, então eu aprendi a ser alguém de verdade, eu aprendi a ir atrás dos meus objetivos, sabe? Então, eu aprendi a ir atrás deles, *por causa dele*. Meu pai ele falava pra mim que... eu tinha um restaurante e ele visitou o restaurante. Aí, ele pegou e falou que eu ia ganhar dinheiro naquilo. Ele chorava quando me via passando dificuldade. Ele chorava. E hoje eu penso, quando eu lembro que muitas vezes, pra você ter noção, quando ele ficou internado, a minha irmã ficou internado no quarto em frente. Ficou os dois internados, no mesmo dia. (...) A Priscila, a *chavin*, deu um

problema de sangramento. Aí, ela pegou e ficou nesse quarto por um tempo. Aí, dentro desse quarto, quando meu pai chegou procurando minha irmã, diz ele que *minha mãe* tava lá dentro. Diz ele que minha mãe pegou e falou pra ele que era pra ele cuidar da Priscila, que não era daquela vez que ela ía”. Apenas seu pai era quem via sua mãe e quem com ela conversava, *em silêncio, quando se encontrava distante dos outros*. Pergunto-lhe, então, se sua irmã não estava com medo. “Não, minha irmã é muito corajosa, ela é muito corajosa. A medrosa lá de casa sou eu, minha irmã é muito corajosa, ela é muito corajosa mesmo”.

Depois que seu terceiro filho veio ao mundo, quando Nina “(...) *já tava com a idade de adulta - porque meu pai não explicava nada pra gente; ele só começou a explicar as coisas da vida pra gente depois que a gente casou*”, seu pai contou-lhe a história da despedida *de sua* mãe. Neste mesmo ano, seu pai previu que iria morrer, mas continuava “muito trabalhador” em seu dia-a-dia: “*Meu pai, mesmo doente, ele levantava às 5 horas da manhã e ia trabalhar. Mesmo doente. Ele, mesmo doente, ele segurava as nossas barra, sabe? Mesmo doente, tadinho... Ele, ele chegava pra conversar comigo assim... E ele sempre tinha uma palavra pra falar com a gente, sabe?*”. Também por essa época, seu pai começou a lhe chamar de “*papai*”.

“Ele... ele falava pra mim assim... E, aí, eu chegava perto dele, beijava ele. Aí, às vezes... sentia aquela saudade um do outro, né? Eu ligava pra ele e falava, ‘pai, eu tô com uma vontade de ver o senhor, pai!’”. Aí, ele falava comigo assim, ‘ô, minha filha, eu não tô com condições de ir aí não...’. Aí, às vezes, eu deixava de pagar o aluguel para ele poder vir no carro dele me ver e o neto dele [Santiago]. Ver eu e esse neto dele. (...)”.

Como parte de sua despedida, seu pai planejou juntar todos os seus filhos na ocasião de seu aniversário, que era a festa que, como relata Nina, mais gostava de festejar.

“(...) Ele falou pra mim, ‘Nina, eu quero todos os meus filhos aqui, porque é o meu último aniversário’. Eu falei, ‘Th, pai, deixa de bobeira, não é não...’. Ele falou, ‘Eu quero todo mundo, todos!’. Eu falei, ‘Eu vou olhar direitinho, porque minhas condições..., não tão boa pra mim pra tá partindo agora’. Aí, quando foi uma semana pra eu ir eu falei pro meu esposo, ‘Olha, eu tenho que ir no aniversário do meu pai!’. Aí, quando eu falei pra ele que eu tava indo pro aniversário dele ele ficou super alegre, sabe? Ele gostava muito daquela música que falava ‘Coração Cigano’”.

Essa canção evoca outras. “*Tem uma música que ele gostava muito que fala assim: ‘Fui num baile em Assunção, Capital do Paraguai, onde vi as paraguaias sorridentes a bailar, eee eee...’. Cé já ouviu? (...) É lindo essa música... [e continua a cantá-la]*”. A música que seu pai gostava transporta Nina para o momento do reencontro com seu pai, em sua festa de aniversário, num dia de maiores revelações.

“*Aí, quando eu cheguei lá, eu abracei ele, beijei ele. Ele nunca falou que amava os filhos, que ele não era de falar que amava os filhos. No dia do aniversário dele, ele me abraçou e falou assim, ‘paizinho, eu te amo muito!’. Foi o presente que ele deixou pra mim, foi esse, sabe? ‘Paizinho, te amo muito!’”.* E recorda-se novamente de sua presença quando se encontrava em dificuldades.

“Eu lembro quando eu tava (...), o menino assim mais novinho, eu dei um problema pós-operatório, aí ele quem cuidou de mim, o meu pai, foi ele quem cuidou de mim. E ele falava que via minha mãe perto da gente, sabe? Ele falava que via perto da gente. E sempre que a gente

ficava doente, ele viu a nossa mãe cuidando da gente”.

“Incrível... Meu pai, nós dois sentíamos quando um tinha saudade do outro. No ano que ele faleceu, ele teve na minha casa. Ele ficou uma semana na minha casa. Ele ia fazer uma cirurgia. Aí, ele falou assim: ‘Filha, ó, o pai não vai voltar mais não’. Eu lhe falei, ‘Ó, pai, deixa de bobeira!’, ‘Eu não vou voltar mais’. Aí, ele veio em casa, foi embora, e lá ele foi pro hospital. Passado uns dois meses depois que ele foi pra minha casa, ele foi pro hospital. Aí, no dia que ele foi pro hospital, eu fui no local que meu marido trabalhava, e do nada eu senti vontade de falar com meu pai, eu disse, ‘Eu quero falar com meu pai, eu tô com uma saudade do meu pai...’. Aí, eu liguei. Quando eu liguei pro meu pai, ele tava dentro da ambulância que tava levando ele pro hospital. Aí, eu falei com minha madrastra assim, ‘Mãe, pai tá aí?’, ‘O seu pai tá no hospital, o seu pai tá dentro da ambulância tá sendo levado pro hospital!’. Ele se despediu da casa dele todinha, porque ele falou que não ia voltar mais. Aí, eu peguei o telefone e falei assim, ‘pai?’. Ele falou, ‘oi?’. Eu falei, ‘pai, como é que o senhor tá?’. Ele falou, ‘eu tô indo enfrentar a morte’. Eu falei, ‘Não, pai, o senhor vai ficar bem’, ‘Não vou ficar bem, não volto mais’. E, realmente, ele não voltou mais com vida”.

II. O morto regente e a orquestra dos vivos

“(...) O que me dói é isso [: que ele havia sentido medo no momento de sua morte e que ela não estava ali, diretamente em sua presença, justo naquela hora]. Mas, eu não cheguei a ver o meu pai internado, não. Eu não cheguei não. Quando eu fui ver o meu pai ele já tava morto, ‘que a viagem foi muito longe. (...) Eu tava morando ali naquela cidade, embora eu tô morando hoje de

novo. Aí, eu tinha que ir pra lá. Aí, eu pedi pro meu esposo pra me levar. Quando nós chegamos no hospital, deu duas horas e ele faleceu. Mas, aí, eu não vi ele. Eles não deixaram eu ver ele. Aí, veio a falecer. Quando eles levaram o corpo dele lá pra casa dele, pra fazer o velório, que eu vi o meu pai daquele jeito, que eu não aguen... Aí, eu fiquei... bôa a noite toda... A minha irmã mais velha deu amnésia. (...) E, quando meu pai faleceu, eu pensava, assim, que eu não ía aguentar. (...) Se eu pudesse voltar atrás e nunca ter feito o meu pai sofrer, eu faria (...), porque na hora que ele precisou (...) eu não tava perto dele, eu morava longe (...)

Seus outros irmãos também vivem em outras cidades mineiras que não em V. No entanto, de todos os seus irmãos, a única que ficou na cidade de onde a família vem, isto é, aonde seu pai residia, e que, por isso, chegou ao hospital mais cedo do que os demais, foi sua irmã mais velha, a Priscila. Porém, também ela não pode estar presente com ele, ao seu lado, *“na hora que ele faleceu”*. Nina recorda, *“não tinha ninguém perto, não...”*, já que isso não foi permitido no hospital.

“Quando ele faleceu, (...) eu não acreditei... Pra mim foi... É uma dor que eu senti que... que eu não sei explicar qual foi a dor que eu senti do meu pai, sabe? Eu não sei. Também hoje eu não sei o que acontece, porque se você chegar e falar assim, ‘Nina, você tá bem?’, eu vou dizer, ‘tô, eu tô bem, no meu salão’. Mas, sabe como é que vem de origem que você tem, e que você quer tentar ter mais?”

Na época, com 13 anos de idade, Santiago também estava no enterro e passou mal. *“Meu menino ficou muito revoltado quando ele morreu. Muito... Às vezes, assim, me dói, me machuca, porque se eu penso assim que eu tive tanta chance de ficar perto dele...”*

Muitas mais pessoas do que os esperados compareceram ao enterro de seu pai, sempre descrito por Nina como “*um homem muito alegre*”, “*festeiro*” e “*charmantê*”. Toda a cidade estava lá. “*Meu pai tinha muito amigo. Assim, com os políticos... pessoas assim... bem graduados, sabe? Tava os políticos lá. (...) E nós já pensamos que no velório dele quase não ia ter ninguém... Nós pensava que quase não ia ter ninguém. E teve. Teve de fazer fila para ver o pai?*”.

O corpo de seu pai estava bem cuidado. Ele “*tava muito bonito. Ele tava lindo. Muito bem arrumado. Ele não mudou nada. Nada, nada, nada, nada... (...) Eu vou falar pra você, eu tinha orgulho de falar pra ele que eu amava ele, que ele era o meu pai. Quando ele falava, ‘minha filha...’, sabe? Eu tinha orgulho*”.

“Quando eles chegaram com meu pai, (...) que nós fomos ver ele, eu gritei muito, que eu só gritava. Aí, a minha irmã mais velha deu amnésia. A minha irmã mais velha arrumô churrasco, o lanche do velório, porque meu pai não era um homem triste: meu pai era um homem alegre. Aí, eu chegava perto dele assim, sabe, e falava com ele, eu falava com ele, e quando eu vi meu pai naquela situação... (...) Eu tenho mania de chupar dedo, até hoje, e eu chupo dedo quase por ele assim, então, quem cortava minha orelha pra mim era ele, eu chupava o meu dedo e ele cortava a minha orelha, eu ficava de um lado e meu filho [Santiago] do outro. Aí, quando eu vi aquilo ali, quando eu fiquei sozinha com ele na sala que eu vi..., eu queria um momento sozinha com ele. Aí, todo mundo dormiu, todo mundo... Aí, todo mundo ficou bem, todo mundo que passou mal durante o dia já começou, assim, a ficar melhor, e eu ali. Eu não passei mal nem durante o dia, e nem à noite. Fiquei em paz. Mas, quando chegou no outro dia, que ele faleceu dia 3, quando chegou no outro, 4, (...) quando eu vi o meu pai naquela situação, que era o dia do sepultamento dele, aí, eu comecei a sentir amolecimento nas

pernas. E não sentindo mais a pernas e também não os braços, eu comecei a perder o movimento. Eu fiquei sem movimento nas pernas, nos braços e perdi a fala, e eu não tinha movimento pra dar um abraço em ninguém. Eu não aguentava pegar um copo com água pra colocar na minha boca. Aí, eu peguei, e, meu marido cuidando de mim, que meu marido foi maravilhoso - um homem!; ele foi maravilhoso, sabe? -, e ele cuidou de mim, cuidou de minhas irmãs, e ele... Aí, na hora de tirar meu pai, eu caí. Aí, eles me pegaram e colocaram na cama. Aí, eu fazendo de tudo pra levantar pra ir pro sepultamento. Mas, quando eu consegui levantar, aí eles tavam passando com meu pai, pra levar. E aí, eu gritei. Dizem que eu gritava muito. Eu não lembro. Mas, dizem que eu gritava pra ele voltar, que eu amava ele muito. Aí, começou a me dar uma dor forte no peito...”

“Depois do sepultamento dele, nós ligamos o carro dele, ligamos o som do carro dele e colocamos a fita que ele gostava, que ele gostava muito... Nós gostava do carro dele”. Apenas algum tempo depois do enterro que Nina descobre que a coberta que seu pai levava no carro era de sua mãe legítima. Até então, “Ninguém sabia. Só ele e minha madastra, sabe?”.

Após o enterro, Priscila, que como seu pai, é capaz de “*bota[r] a fala [chibi] todinha dentro da palavra (...)*”, continuou a morar na barraca em que já residia antes, perto da casa de seu pai, e que havia sido construída por ele para que os filhos a pudessem utilizar nas situações difíceis. “*Ele construiu aquela casa [a barraca] porque ele nunca aceitou que os filhos dele pagassem aluguel. Nunca. Então, ele construiu aquela casa pra quando os filhos dele passassem dificuldade, nós ficasse naquele barraco. Pra os filhos nunca pagar aluguel?*”. E os demais irmãos e irmãs retornaram para suas respectivas residências. Nina, porém, resolveu ir morar

perto do túmulo de seu pai, ao lado do cemitério, o que conseguiu fazer com a ajuda e suporte de seu esposo.

“Quando ele faleceu, eu entrei em depressão. Aí, vendi tudo o que tinha e fui embora pro Campo Santo. Aí, lá eu comprei uma casinha, meu esposo comprou a casa. Aí, vendo que a casa ficava de frente pro túmulo que ele tava, todo dia eu ficava olhando. Todo dia eu tinha de ir no cemitério, todo dia... (...)”.

Além disso, Nina reteve alguns objetos pessoais de seu pai, até os dias de hoje, guardados com cuidado, isto é, com respeito. Entre outros, “*eu tenho esse chapéu, esse chapéu tem um fiozinho de cabelo dele*”. Também

“o sapato, o sapato que ele usava pra ir pra roça, ainda tá sujo com bosta de boi ainda. Sabe, as fezes do boi, ainda tá lá no sapato ainda. As fezes tá lá. Eu coloquei dentro umas quatro sacolas. Tudo junto (...) porque se eu separar não era o meu pai, né? É... Tem um detalhe que o tênis que ele matava boi, eu só consegui de um pé. O outro pé ficou em I. (...) O outro pé dele sumiu, sumiu. Então, eu só fiquei com um. Eu só fiquei com um pé. Aí, às vezes, quando eu tô com muita vontade, assim, de sentir o meu pai, eu fecho os olhos, sabe? Eu fecho os olhos bem lento, bem lento, e pego meu nariz e boto dentro do sapato dele, respiro fundo. Mas, machuca muito, aí... Machuca muito, dói muito. Aí, me dá uma tonteira, quando eu coloco o pé assim dentro do sapato dele, sabe? Ai...”.

Em consonância com o luto de Nina - porém, do seu próprio jeito -, seu meio irmão também trabalha sua dor convertendo os laços diretos entre ele e seu pai, e de mais ninguém, no que esses laços possuem de singular, em sua nova condição existencial.

“Meu irmão, ele emprestou a meu pai um dinheiro, 3 mil R\$, e falou pro meu pai assim que ‘dia 3 de dezembro, quando dá 10 horas da manhã’, ele tava dentro do banco pra cobrar o dinheiro. Dia 3 ele tava velando meu pai. E o cheque que meu pai devia a ele tá numa moldura no apartamento dele lá em B. O cheque que meu pai devia a ele. Meu pai devia a ele 3, ele gastou 8 mil R\$ no velório do meu pai. Tá numa moldura na parede, por causa da assinatura do meu pai, né? Meu pai nunca foi numa escola e meu pai sabia ler e escrever. E eu nunca ensinei a ele não... Nenhuma das filhas dele nunca ensinou a fazer uma conta...”.

Nina também conduz seu trabalho de luto por meio de uma abstinência seletiva, praticada de acordo com as lembranças que possui de seu pai. Ela proibiu a si mesma certos pratos – aqueles de seu pai, e de sua relação com ele.

“Eu deixei de fazer feijoada. Eu, hoje, eu deixei de fazer... meu pai gostava muito, assim, de fazer a carne moída, e pegar o feijão inteiro, só a farófa do feijão e fazer um, um, um... meu pai gostava muito de ‘esquentadinho’: arroz com feijão e a carne moída, bem oleoso, sabe? Ele amava. Eu deixei de fazer isso, eu não gosto, não gosto, de fazer isso. De jeito maneira, eu não gosto de fazer mais. E não gosto de fazer a feijoada ...E sorvete, ele gostava muito de sorvete. Eu não gosto de jeito nenhum... Pode tá o calor que for, você não me vê tomar sorvete. Não gosto. E ele amava sorvete. E ele foi pro hospital tomando sorvete. Aí, eu tomei uma raiva de sorvete.... A única coisa que eu como até hoje que ele gostava demais era o ‘bucha’, é a única coisa. E outra coisa que meu pai gostava muito, meu pai falava, era ‘mingulinho’. ‘Mingulinho’ é uma comida molinha, sabe? Era uma sopa de mandioca, fazia

o quiabo, ele só tomava o caldo, meu pai amava comida forte. Mocotó, meu pai, no café da manhã, ele tomava mói de mocotó. Meu pai amava mocotó, amava. (...) Meu pai era muito forte. Meu pai era diabético e não parecia”.

III. Reordenando o mundo; passagem para o lado de cá do espelho

Desde a perda de seu pai, Nina começou a sentir uma forte dor em seu peito que veio a se prolongar em demasia, uma vez que a integridade de seu pai – e, com isso, o “*nome da família*” – foi posta em risco com o comportamento da madrasta nos meses que se seguem a sua morte.

“E aquele dor continuou durante mais ou menos um ano. Desde que eu perdi o pai aquela dor ficou. Ficou aquela seqüela. Por que ficou? Porque depois de dois meses que meu pai faleceu, a minha madrasta arrumou um namorado. E numa família toda encabuluzada, com o nome todo respeitado, aí, rapidinho, o nome... Por causa dela ter arrumado um namorado. E hoje ela ainda convive com esse homem ainda, hoje ela vive com ele ainda. Hoje eu converso com ela, converso com ele, entendeu? Só que eu não consigo ir na casa dela, ‘que ela mora com ele. Não me vejo indo lá. Pra mim, que eu moro de pensão, acho que é uma traição a meu pai, sabe? E quando eu chego na casa de meu pai que eu não vejo as roupas dele em cima da cômoda, pra mim aquilo ali é um... Eu não sei te explicar, eu não sei te passar pra você o que eu sinto por meu pai até hoje, eu não sei te passar o que é, porque eu tenho, assim, eu tenho muita falta do meu pai, tenho muita falta mesmo, muita, muita, muita mesmo...”.

Com o tempo, Nina voltou a fazer um prato do qual se absteve. “*Eu não fazia muqueca de peixe, que o prato predileto*

dele era muqueca... Ix, meu pai brigava com um por causa de peixe... Hoje eu voltei a fazer a muqueca. Mas, toda vez que eu faço a muqueca que eu lembro dele, eu perco a vontade de fazer a muqueca. (...)”. Também não conseguia mais residir próximo ao túmulo de seu pai. Terminou, por isso, retornando para Fronteira, onde havia morado antes de sua morte e onde se encontra hoje em dia. Mas, sempre que ela vai em V., visita o túmulo. “*Eu acho que se não for lá pedir benção a ele... Só que eu não consigo chegar perto do túmulo. Eu tenho medo, eu não consigo chegar perto... (...) Eu tenho medo... Eu tenho medo de ver... Eu tenho medo de ver a realidade, sabe? Eu tenho medo de ver a realidade... chegar lá e saber que é meu pai?*”.

Ao mesmo tempo, sua angústia se expressa em sonho. E sonho, para Nina, é um amálgama. Significa meio de comunicação, espelho, oráculo... Sobretudo, porém, um meio oportuno de reflexão através do qual trabalha sua perda e reorganiza seu mundo.

“Quando eu sonho com ele, quando eu sonho com isso tudo, e ele não mexe com os lábios, aquilo me dá um nervoso muito grande. Minha cabeça dói muito. Dói muito. (...) Eu não sei o porquê que *em mim é diferente*. Eu não sei. Eu não sei te explicar o porquê, e aí eu passei a vida toda... confiando que eu sempre tive o meu pai, que fulano não fazia nada comigo porque eu tinha o meu pai, deltrano não gritava comigo porque eu tinha o meu pai... Então, eu passei a minha vida inteira - tem o quê? -, 4 anos que meu pai faleceu, eu tenho 35 anos, eu tô... – eu tinha quantos anos? -, trinta e um anos de idade protegida pelo meu pai. Até 31 anos de idade eu era uma criança. (...) E depois de 31 anos é que eu tô crescendo, que eu tô amadurecendo, sabe? Eu passei a minha vida inteira tendo dó de mim mesma. E isso é horrível. Eu não aconselho ninguém...”.

Como Nina deixa claro em várias partes de sua narrativa, não se trata unicamente do “*medo de ver a realidade*”, mas também da sensação/sentimento constante da presença inseparável de seu pai, apesar de sua morte, tanto enquanto um ser autônomo exterior quanto como parte de si mesma; uma extensão de si, sem que isso implique necessariamente em ambiguidade ou, ao menos, em uma ambigüidade que precise ser resolvida. A dor expressa por Nina como incomparável, intraduzível e incommunicável é única como seu próprio pai é único: “*Meu pai se chama Mervaldo Siqueira. Meu pai não tem xará. O único xará que ele teve foi o filho [seu meio-irmão], que ele botou o nome de Mervaldo Filho. Foi o único. Mas, xará mesmo ele não tem*”. E, para Nina, não ter xará “*é legal, que fica só um. (...) Se eu tivesse outro filho homem, eu ia chamar de Mervaldo, ele ia chamar Mervaldo. E se fosse mulher ia chamar Marilda, que é o nome da minha mãe. Só que... eles falam que não é bom colocar nome assim, né? Os ciganos sempre falam que não é bom colocar nome de quem já faleceu. Mas, acho que é a tradição hoje do povo, né?*”. Além de não ter xará, Nina, por *respeito*, o evoca no presente, onde ele sempre se encontra.

“(...) Tu notou que eu não falo ‘meu pai` no passado? Você notou isso? Eu não falo que ‘meu pai gostava`, eu não falo que ‘meu pai morava`. Eu não gosto de falar no passado, dele. Assim... Eu não gosto de falar que ele tá no passado, eu gosto de falar que ele tá aqui comigo, (...) que eu nunca gostei de falar que ele morreu... *Eu sempre sinto ele perto de mim, sabe?* Ele sabe quando me acontece alguma coisa, ele sabe. Ele sabe de meus planos, sabe de meus sonhos. (...) Eu, no meu caso, assim, eu penso assim, hoje, eu penso assim que seria mais fácil pras minhas coisas se ele tivesse vivo. Mas se você me perguntasse pra mim assim, ‘seu pai concordaria de você ficar viajando?’, ele não concordaria, não. Porque ele é muito rígido. (...)”

Se, por um lado, com a perda de seu pai, Nina vê-se, por assim dizer, exposta a um mundo desconhecido, sem a proteção paterna com a qual sempre pode contar, e sem poder confiar inteiramente naquelas pessoas que lhe são mais próximas (seu pastor, seus irmãos, sua madrasta, seu marido...), por outro, ela experencia uma metamorfose de si mesma conjugada a uma transformação da forma como o mundo se lhe mostra. “*Já me submeti muito, muito (...). Porque eu era uma pessoa que eu nunca tive opinião própria. Toda vida as pessoas que decidiu minha vida por mim e isso é horrível. Só depois que meu pai faleceu que eu amadureci, que eu fui tomar minhas decisões, sabe? Se fosse há um tempo atrás, eu não estaria aqui hoje sozinha [em outra cidade, num hotel, desacompanhada...]*”. No entanto, essa mudança de postura (seu amadurecer) não pode ocorrer sem maiores considerações: É necessário conciliá-la com o respeito ao morto. Não à toa que “*(...) várias vezes me bateu a vontade de chorar. Por causa que... [silêncio, reflexão]*”. E esta conciliação parece só poder ser alcançável para Nina se ela negocia com seu pai, morto. Um modo possível é tratá-lo como vivo em contraposição a todos os outros. Isto é, como contraponto a todos aqueles que não são próximos de seu pai, e/ou que se referem a ele como estando morto; e, nesse sentido de proximidade, talvez mesmo sua madrasta seja situada fora desse círculo composto pelos que respeitam seu pai, por aqueles que “*estão de sentimento*” por ele, como seu meio-irmão, sua irmã Priscila e seu filho mais velho, Santiago. Portanto, essa conciliação toma corpo por meio da maneira através da qual ela o evoca ao falar dele com respeito (isto é, assegurando sua moralidade, seu nome e assim por diante) (Koury, 2003).

Isso ocorre todo o tempo, em toda sua fala. “*Meu pai é tudo de bom, tudo de bom. Ele dá motivo pra nos orgulhar dele*”. A singularidade, integridade e moralidade de seu pai são mantidas, ainda que as palavras de Nina rompam com o invólucro de silêncio, encontrável entre ciganos, que,

normalmente, assegura a proteção de seu pai, de seu morto. Contudo, este silêncio é, no mais das vezes, mais um atributo associado ao papel dos homens do que ao das mulheres. E mesmo quando há críticas de Nina a seu pai, elas são expostas de um modo que não fere a memória de seu pai; com determinado humor e, com frequência, seguidas ou antecipadas de elogios compensatórios. O que é decisivo - e que, talvez, seja o mais paradoxal desse trabalho de conciliação - é o fato de ser seu pai quem desempenha o papel principal nele: Se, para Nina, seu pai era um impicilho à vida que redescobriu após sua perda, é justamente o ensinamento que ela tem dele que lhe permite, após sua morte, assumir o próprio destino:

“Quem é não passa. O que ficou em mim é esse gostar de fazer negócio. Eu gosto, eu gosto de mexer com vendas, né? (...) Quando eu consigo uma venda eu fico eufórica, eu fico alegre. Eu não vendo tanto pelo dinheiro, eu vendo pela parte de vender, sabe? É tipo assim, quando você fuma, tá doído pra fumar um cigarro, você vai e fuma. Ou almoçar. Você tá doído pra almoçar, aí quando você consegue que come aquele prato de comida gostoso...”

E sua postura desdobra-se em sua relação perante outros agentes/sujeitos pertencentes ao seu mundo. Assim como seu pai trata de pôr todo seu mundo em ordem antes de morrer (previu e anunciou sua morte, despediu-se; assinou o cheque, repassou sua propriedade, falecendo pobre; demonstrou seus sentimentos e respeito perante aqueles que lhe são caros, chorou e etc.), Nina dá continuidade a esse rearranjo atualizando suas relações. Nina reconciliou-se com sua madrasta, mas não a visita pessoalmente, mesmo quando vai a V., sua cidade natal, onde ela vive. Apesar de ter perdoado seu marido, ela até hoje não consegue lidar com o fato dele ter uma filha fora do casamento e tem pensado em pedir divórcio. Já com

relação a sua igreja, Nina utiliza-se dela para estar, convenientemente, mais perto de Deus, ao mesmo tempo em que, por vezes, a negligencia suas orientações e a ignora como intermediária.

Recordo Nina de que ela, na noite anterior, havia comentado que haviam certas coisas que o pastor não gostava como, por exemplo, o fato dela levar dentro da bíblia uma fotografia de seu pai. *“É porque ele falava pra mim que eu idolatrava meu pai. Porque eu tenho a foto dele na minha bíblia, eu tenho a foto dele na minha arca de louvar, eu tenho a foto dele na minha casa, eu tenho a foto dele no meu salão. Sabe? Ainda tenho que passar uma foto dele pro meu celular”*. Mostra-me seu celular bastante enfeitado (por ex., com um adesivo de “N”). *“Pois é, tenho de passar uma foto pro celular...”*.

É, novamente, por meio de um sonho que Nina lê e verifica o rumo de seus próprios passos, para averiguar se está no caminho certo; isto é, se seu trabalho de luto está sendo devidamente conduzido de modo apropriado, ou não.

“Um dia eu tive um sonho com minha irmã, ele [seu pai] mandando eu tomar conta da minha irmã. No fundo da casa da minha irmã, passa um rio, o encontro dos rios. Você já viu o encontro dos rios, você já viu? (...) E isso aqui ó, nesse cruzamento aqui assim, se você que não sabe nadar, cair aqui já era, porque aqui é super fundo. Então, nesse dia, eu viajei a noite todinha, porque eu tive esse sonho pra eu poder ir pra I. E meu esposo falou assim comigo, ‘Nina, eu não posso te mandar agora, porque eu não tô em condições de mandar você pra lá agora...’, ‘mas eu preciso ir, eu preciso’. Sonhei com a mãe, sonhei com o pai, e ela disse também que era pra mim ir que a Priscila tava precisando. Quando eu cheguei lá... - eu saí de casa 8 hs da manhã, cheguei em I. 6 hs da noite -, quando eu cheguei na casa da minha irmã, a minha irmã tava pra se atirar nesse

encontro do rio. Aí, eu gritei..., há pouco tempo, né? Aí, ela tava em depressão. Ela ia se suicidar, ela ia se suicidar. Ela ia se atirar no rio, aí quando ela ouviu a minha voz, aí que ela veio a meu encontro. (...) A minha mãe, o meu pai mandando eu cuidar dela, mandando eu cuidar dela”.

Epílogo

Seu pai tinha uma relação muito boa com todos os seus netos – era “*uma benção*”. Mas, ele sempre teve uma ligação especial com o filho mais velho de Nina, com “*o mais brabo*”. Santiago “*era a vida dele*”. E acrescenta,

“O cigano, ele tem, assim, um ser que, eu acredito, quando você bate o olho você já identifica. É igual o evangélico: quando você bate o olho, você já identifica. (...) Parece que... já ouviu falar sobre química? Parece que há uma química, sabe? Quando olha assim, bate e identifica. É algo assim que você não sabe explicar. Meu menino, o cigano vão ver o meu menino e falam que ele é neto de cigano”.

O neto era a vida do avô, o avô é a vida do neto.

Ao perguntar se seu filho fala muito de seu pai, Nina explica-me que Santiago

“fala, fala muito, fala ‘Pai-2’ (...) [Mas], ele nunca foi de falar... do velório. *Ele não fala do meu pai morto, ele fala do meu pai vivo*. Mas, ele andou muito violento. Com a morte do pai. Ficou muito violento. (...) Ele já sentiu meu pai, ele chegou perto de mim, doidinho, arrepiadinho, ele já sentiu o meu pai perto dele. Ele falou, ‘Mãe! Eu tô sentindo o Pai-2 perto de mim!’, ‘É? Tá meu filho?’, ‘Tô, mãe!... Cara! O que é isso que tá acontecendo comigo?!? Mãe, o Pai-2, mãe, o Pai-2! Ó, que eu tô vendo...’, sabe? (...) Ele sofre muito, muito, muito...”.

Noutra vez,

“ele falou pra mim assim: ‘Ô, mãe, eu tô com tanta saudade do meu Pai-2 que chega tá doendo meu coração`. Aí, quando eu fui olhar o coraçãozinho dele tava assim, ó... Quando ele fala ‘Meu pai`, ele dá palpitação no coração, sabe? Aí, eu vou, carinho ele, beijo... Pra eu tá aqui hoje eu tive que carinhar ele muito, pra eu tá aqui hoje tive que... porque ele ficou muito machista, sabe?’”

Tal como seu avô e sua mãe,

“Ele ama cordão, ama pulseira, ama anel. Puxou a mim e a meu pai. (...) Ele é bem cigano mesmo, até o jeito dele mesmo você vai ver. Ele é bem assim, aquele menino, aquele jovem que gosta de músicas ciganas. Ele não gosta de rock, ele só gosta de música sertaneja. (...) Esses dias, o Roberto pegou o Santiago, porque eu não durmo enquanto *meu pai* [Santiago] não chega... Só que meu filho é assim, eu não sei o que é que tem nele, meu pai parece que tinha ímã com o muleque, parece que tinha íma. O meu pai já era um senhor de 53 anos, baixinho, gordo... Menina nova e tudo sempre dava cantada no meu pai. Eu olhava assim, e dizia ‘Gente?!?!’. Meu pai era lindo, lindo! Meu pai, por ser descendente de cigano e índio, meu pai, os dentes dele era tudo cerrado, assim, ó. Não tinha um dente torto! Você olhava pra ele, era tudo certinho... (...) Eu dizia, ‘Gente qu’ê que pai tem?’ Só andava de carrão, só ouro. Tinha uma lábia pra mulher que Deus que me perdoe... Que diabo que vai pegar uma mulher véi, coroa?! Santiago, não dou conta de comprar camisinha pro Santiago. E todo dia eu vou lá no quarto dele, eu bato na janela, na porta do quarto dele, e digo, ‘Assopra aí pra me ver...` [para saber se Santiago andou bebendo]’”.

“Santiago, foi que dia? Faz uns três meses que eu bati no Santiago. Eu peguei ele, ele foi tentar se abaixar pra me bater, eu falei, ‘Vai apanhar!’, ‘Ah, você não vai fazer isso comigo, não! Pai-2 tivesse aqui, você não faria isso, não!’. Aí, eu dei um tapa na cara dele. *Aí, foi que ele chorou* [e disse:] ‘Vou ter que tá com a intimidade do pai, vou ter que ser bravo igual ao meu pai!’, ‘Não, filho, você não pode ser assim’. Ele chorou por causa do tapa na cara. Ele olhou dentro do meu olho e falou assim, ‘Mãe, *foi o primeiro e último tapa na cara que eu tomo!* Eu vou ser um homem! E um dia eu vou falar: Eu sou homem porque minha mãe me bateu na minha cara! Eu não esperava isso da senhora, não esperava’. Ele falou assim, ‘Eu apanhei na minha cara, foi da minha mãe! Mas, eu vou tomar uma atitude de homem, que eu nunca mais vou apanhar na minha cara. Eu tô aceitando porque é da senhora!’. Sabe porquê que eu bati? Na verdade, eu bati porque, depois que meu pai faleceu, ele começou a querer beber. E aí, o dia que ele chegou em casa com cheiro de álcool, eu desmaiei, e eu não aguentei dormir com esse cheiro. Então, no repente, eu bati na cara dele. *Ele é muito parecido com o meu pai. Ele quer dar continuidade ao que meu pai fazia, porque é Deus no céu e meu pai na terra pra Santiago*”.

Leipzig, Julho de 2011

Bibliografia

- BOSI, Ecléa. 1999 [1973] *Memória e Sociedade. Lembranças de velhos*. 7º Ed. São Paulo: Companhia das Letras.
- DUARTE, Luiz Fernando D. 1998. Pessoa e Dor no Ocidente. O “holismo metodológico” na antropologia da saúde e da doença. *Horizontes Antropológicos*. 9, Corpo, Doença e Saúde. P. 13–28. Porto Alegre: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFRGS, IFCH.

GAY y BLASCO, Paloma. 2010. The Fragility of Cosmopolitanism: A biographical approach. *Social Anthropology / Anthropologie Sociale*, 18, 4, p. 403-409. European Association of Social Anthropologists.

GAY y BLASCO, Paloma. 2005. Love, Suffering and Grief Among Spanish Gitanos. In: Milton, Kay & Svasek, Maruska (Orgs.). *Mixed Emotions. Anthropological Studies of Feeling*. Oxford & New York: Berg, p.163-178.

KOURY, Mauro G. P. 2003 *Sociologia da emoção. O Brasil urbano sob a ótica do luto*. Petrópolis: Vozes.

KOURY, Mauro G. P. 2005 *Amor e Dor. Ensaios em antropologia simbólica*. Recife: Edições Bagaço.

MAUSS, Marcel. 2003 [1923] Ensaio sobre a Dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. P. 185-318.

OKELY, Judith. (2003). Deterritorialised and Spatially Unbounded Cultures within Other Regime. In: *Anthropological Quarterly*, 76, 1: Academy Research Library. http://muse.jhu.edu/journals/anthropological_quarterly/v076/76.1okely.html

TAUBER, Elizabeth. 2006. Du wirst keinen Ehemann nehmen! Respekt, Bedeutung der Toten und Fluchtheirat bei den Sinti Estraixaria. *Forum Europäische Ethnologie*, Band 8. Berlin: Lit.

TAUBER, Elizabeth. 2008. “Do you remember the time we went begging and selling” – The ethnography of transformations in female economic activities and its narrative in the context of memory and respect among the Sinti in North Italy. In: Jacobs, Fabian & Ries, Johannes. *Roma-/Zigeunerulturen in neuen Perspektiven*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag. P. 155-176.

WILLIAMS, Patrick. 2003 [1993] *The Silence of the Living and the Voices of the Dead*. Tradução de Catherine Tihanyi. Chicago & Londres: The University of Chicago Press.

STRECK, Bernhard. 2003. La cultura del contraste. Sobre la diferencia y el sentido de pertenencia. El caso de los gitanos.

Revista de Antropologia Social, 12. Tradução de Rebecca Saiz & Constanza Jacques. Rioja, Espanha. 159-179.

TURNER, Victor W. (2008 [1963]) *The Ritual Process. Structure and anti-structure*. Londres & New Brunswick: Aldine Transaction.



Abstract: The present text drafts a portrayal of a possible Gypsy woman. Through her narratives about her life's history and, in particular, about her experience towards a lost, one searches to trace a proximity to a specific character situating her as part of a sociocultural universe within which she finds itself immerse. With that, one looks as well to express certain enclaves of this universe and some of its key-tensions through the effort to conform a "personal biography". To do so, this portrayal is composed of a rearrangement and contextualization of the words and sentences which the character uses to express her memories, projecting a reflection about her and actualizing her auto-image simultaneously. This auto-image remains indissociable of her remembrances and sentiments which bond her to her father, already dead - once his death, her sentiments and efforts to deal with this lost are central in her construction's work of self. However, it is only through an adequate reference to her father that it becomes possible to her to construct herself as a person, and as a Gypsy person. This does not occur without frictions and ambiguities emerged in context of her relationships with other persons and institutions which belong to worlds which sometimes fall in conflict against each other in order to preserve their own boundaries, although they are oft not only meshed in but also part of each other. **Keywords:** Brazilian Gypsy woman, lost/death, sentiment, person

FEREIRA, Francirosy Campos Barbosa. 'Contando histórias – aprendendo com Sherazade – entre imagens e performances'. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 11 (31): 172-187 Abril de 2012. ISSN 1676-8965.

ARTIGO

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

Contando histórias – aprendendo com Sherazade – entre imagens e performances

Francirosy Campos Barbosa Ferreira

Resumo: Este artigo pretende fazer um balanço da pesquisa que realizei na comunidade muçulmana de São Paulo e São Bernardo do Campo durante 1998 a 2007. Foi em campo que aprendi a fazer as minhas próprias imagens, pois percebi que, além de analisar imagens já existentes, meu processo de produção também possibilitava outra perspectiva do tema. Nesse sentido, a questão abordada vai além do uso da imagem em contexto islâmico, ampliando-se para a experiência de ser pesquisadora (não muçulmana) e o aprendizado de produzir um material iconográfico que é fruto do diálogo e de parcerias com os muçulmanos. Na tentativa de compreender o mundo islâmico e suas imagens, buscava olhar e ver. Como eles se representavam? Como eles eram representados? Qual era o estatuto dessas imagens? Essas questões auxiliaram a pensar as performances construídas para câmera, assim como o modo performático que há na relação entre pesquisador - pesquisado. **Palavras-Chave:** Islã, comunidade muçulmana, diálogo etnográfico, performances, imagens.

Recebido em: 24.09.2011

Aprovado em: 20.11.2011

Metáfora de las mil y una noches

La primera metáfora es el río.
Las grandes aguas. El cristal viviente
Que guarda esas queridas maravillas
Que fueron del Islam y que son tuyas
Y mías hoy. El todopoderoso
Talismán que también es un esclavo;
El genio confinado en la vasija
De cobre por el sello salomónico:
El juramento de aquel rey que entrega
Su reina de una noche a la justicia (...)

Jorge Luis Borges (1989, p.522).

Para *Miriam Moreira Leite*

Sempre me encantei com os repentes nordestinos. Encantei-me pelas canções populares dramatizadas no sertão, com as festas permeadas por cores e sons. É verdade que a oralidade ou a vocalidade³⁵ maranhense, mais especificamente, me embalou quando menina, ouvindo meus avós contando seus causos e suas músicas, enquanto o balanço improvisado me levava para cima e para baixo. Definitivamente o sertão está(va) dentro de mim, sertão profundo.

Quando escolhi o Islã como objeto de pesquisa, pensei que era uma acaso, por conta das descobertas que se engatinhavam (para mim) no campo da Antropologia Visual. O tempo passou, e descobri que não era um “*acaso*”, pois na Ciência, como na vida, é palmilhando que se descobrem os encantos da pesquisa. Foi assim que “*descobri*” o Islã que *se esconde*, mas também se revela a uma

35 Ver Paul Zumthor (2001).

Sherazade que aprendeu a contar histórias. O Islã desta Sherazade apresenta outras cores e outros sons, universos performáticos e reluzentes da magia de uma religião, de uma comunidade constituída no parentesco, na consangüinidade, na afinidade e mais profundamente na relação entre Deus e o homem. Pesquisar o Islã durante dez anos foi como voltar-se para um outro sertão profundo de arabescos coloridos, luas enamoradas e tâmaras perfumadas.

Compreender esse muçulmano não foi fácil, não bastavam às idas a campo, ou conhecer as comunidades em São Paulo e em São Bernardo do Campo localizadas no Brasil. Foi preciso adentrar o universo sensível da palavra, do gesto, da imagem, pois as anotações de caderno de campo não eram suficientes. Era preciso redescobrir o universo islâmico por meio da imagem, da oralidade e por fim da *performance*. Fui absorvendo pouco a pouco a idéia de Zumthor: “Naquele que observa o gesto, a decodificação implica fundamentalmente a visão, mas também, em medida variável, o ouvido, o olfato, o tato e uma percepção cenestésica” (2001, p.243).

Retomo aqui à pergunta de Luciana Hartmann:

Mas, afinal, o conhecimento e o significado das formas culturais produzidas pelas mais diferentes sociedades são comunicáveis e traduzíveis ou não? (2004, p. 66).

Para buscar respostas a esta indagação optei por ampliar a compreensão do universo imagético e performático islâmico a partir da análise e produção de imagens, pois considerei necessário ampliar a percepção sensorial para buscar responder, mesmo que em parte a esta e a outras perguntas. Produzir imagens já revela esta ampliação de modo direto, pois dá conta não só dos processos de oralidade, mas também de uma visualidade desta oralidade que é apreendida quando se está com uma câmera na mão. Neste artigo, portanto, busco apresentar

alguns elementos pertinentes nesta construção: o *punctum* das imagens seja na fotografia ou no audiovisual e a relação da pesquisadora com o universo sensível da pesquisa de campo.

O *punctum* das imagens

Iniciei meu campo em comunidades islâmicas em São Paulo, tendo a fotografia como propulsora de perguntas sobre a relação entre a religião e as imagens fotográficas. Como afirma Susan Sontag (2004, p. 101) o que move as pessoas a fotografarem é o belo. Olhando para o belo das fotos de família da comunidade muçulmana em São Paulo, comecei a ver também outras imagens não tão “belas” assim, aquelas que os próprios muçulmanos me apresentavam: fotos de dor, de desrespeito à religião e à pessoa humana. Fotos de guerra. Essas fotos traziam fortemente o *punctum* apresentado por Barthes em *A Câmara Clara*, era a força da mensagem explícita que revelava outra etnia, outro grupo social. Grupo esfacelado.

Tudo o que a câmera é um desvelamento – quer se trate de algo imperceptível, partes fugazes de um movimento, uma ordem de coisas que a visão natural é incapaz de perceber ou uma “realidade realçada” (expressão de Maholy-Nagy), quer se trate apenas de um modo elíptico de ver (SONTAG, 2004, p. 137).

Aos poucos fui percebendo que essas imagens espetaculares, no sentido de colocar em espetáculo a dor do outro, revelava tudo aquilo com que os muçulmanos em São Paulo não queriam compactuar. Como já afirmara Michel Taussig:

A maior parte de nós conhece e teme a tortura e a cultura do terror unicamente através das palavras dos outros. Por isso preocupo-me com a mediação do terror através da narrativa e com o

problema de escrever eficazmente contra o terror (1993, p. 25).

Assim como Taussig, ouvi narrativas sobre violência e o que aterrorizava aquelas pessoas. As imagens apresentadas na imprensa revelavam uma imagem que não condizia com as imagens com que eles (muçulmanos) gostariam de ser (re)conhecidos. Imagens de mulheres de burqa, como sendo a representação da subjugação feminina, imagens de corpos em pedaços, a própria imagem do profeta revelada em charges que no sentido islâmico desrespeita a própria religião (Cf. Ferreira, 2006).

Preocupava-me em não descrever mais um relato de “terror” a respeito de um grupo que passei a conhecer no dia-a-dia. Para isso, passei a me dedicar à análise de fotografias produzidas pelos muçulmanos em São Paulo, no bairro do Brás, e acabei me deparando com outros estatutos da imagem: as imagens que a imprensa produzia deles e as imagens que a pesquisadora produziu durante seu trabalho de campo. Um balanço mais amplo dessa análise está no artigo produzido por mim para o livro *Imagem-conhecimento* (Cf. Barbosa, A; Cunha, E; Hikiji, Rose, 2009), mas cabe aqui retomar alguns pontos interessantes:

1- As fotos tiradas pelos muçulmanos, são fotos habituais que expressam um cotidiano, um modo de vida que poderia ser o de qualquer um (casamento, casais, mães e filhos menores, família – uma ou mais gerações, festas). Estabelece uma relação profunda entre passado e presente.

2- As fotos de imprensa têm a intenção de chocar, às vezes até transformam a própria foto em um evento.

3- As imagens produzidas por antropólogos preocupados em pensar sobre as questões ligadas à imagem, seja ela fotográfica, filmica ou outras, possuem hoje sua importância reconhecida. Elas não são meras ilustrações, mas interpretações do que é observado. Uma forma de aprender a cultura do outro e sobre o modo deste ver sua própria cultura.

Moreira Leite (1993, p.25) afirma que não só os fotógrafos manipulam as fotografias, mas também os cientistas sociais estabelecem o que deve ser visto. A autora cita o realismo das fotos dos trabalhos de Margaret Mead, fotografia esta tomada como ampliação do olhar do pesquisador.

Cabe dizer ainda, que a sociedade ocidental valoriza a visão em detrimento dos demais sentidos. O ver para crer, faz parte da nossa sociedade, não é um registro meramente bíblico com o pedido de São Tomé a Jesus, é a confirmação da existência. Se este é o sentido mais valorizado, talvez, por isso a imagem ganhe um estatuto de realidade, de verdade dada aos olhos. O olho vê e congela aquela imagem e, retorna, e volta a ver novamente.

Se há “*realismo*” nas fotos, é a imagem fixada no inconsciente que modela os demais sentidos em repulsa ou aceitação, pois, ‘o que os olhos não vêem o coração não sente’ e, portanto, os demais sentidos estarão em segundo plano.

A conclusão primeira a que chego depois de tantos anos de pesquisa refere-se à ordem dos sentidos no Islã. Audição, paladar, olfato, visão e tato transformam-se nos seguintes pares de relação: audição-fala; paladar-olfato; visão-tato. São esses pares que modelam o corpo islâmico, estabelecendo a comunicação³⁶.

Em minha tese de doutorado “*Entre arabescos, luas e tâmaras – performances islâmicas em São Paulo*” fui alterando a idéia de que os muçulmanos viam da mesma maneira que nós ocidentais brasileiros. Por meio da análise dos sentidos de ser muçulmanos, constatei que os sentidos modelam este ser, e fui entender o jogo de imagens e performances que deveriam ser construídas para revelar ao Outro, e, portanto, revela a outros elementos do que

36 Sobre os sentidos ver Ferreira (2009 b).

significava ser muçulmano em um país católico, mas também evangélico, espírita, etc.

Nesse sentido creio que produzir imagens em movimento apresenta outras especificidades: o controle estético das imagens, a decupagem, o som, o ambiente, os personagens, o roteiro prévio ou a ser construído, tudo isto implica numa pesquisa densa e profunda sobre os aspectos culturais que serão destacados. Não entender os significados atribuídos pelo grupo é como carregar na pintura e produzir um grande borrão. Os vídeos produzidos por antropólogos têm a especificidade de tentar enxergar o outro com maior amplitude, assim como na fotografia, o vídeo recorta uma “realidade” que faz sentido para o pesquisador, mas que deveria também, se assim pretendemos, uma antropologia compartilhada fazer sentido para o pesquisado.

Propus em paralelo à tese de doutorado três audiovisuais: Allahu Akbar, Sacrifício e Vozes do Islã. Esses vídeos compunham o capítulo 2 e se intitulava “Contando histórias - aprendendo com Sherazade” no qual apresentava um DVD com os vídeos e imagens fotográficas produzidas durante dez anos de pesquisa, certa de que o diálogo da imagem com a performance tem que ser sobretudo multisensorial, e no qual o audiovisual é o instrumento necessário.

Allahu Akbar – Deus é Maior

O vídeo Allahu Akbar tematiza o Ramadã, apresenta um momento que considero liminar para os muçulmanos³⁷. Para Victor Turner (1982), a liminaridade reforça o treinamento, o ensaio, o ensinamentos e, no caso do Ramadã, “o jejum é uma escola”, dizia-me um dos muçulmanos. “É preciso sentir fome para experimentar os que sentem fome”.

37 Cf. Ferreira (2008) www.revistaliteris.com.br

O que a apresentação do vídeo gerava nas pessoas? O riso.

O riso era sinal de entrega de quem assistia e permitia comunicar-se com o que estava vendo, como a cena em que Ibrahim, menino de 7 anos, fala que não está de jejum, mas, depois, diz que o fez por cinco dias, embora esteja mascando chiclete. Observei em algumas sessões do vídeo, que as pessoas imitam Ibrahim, o seu gesto, o seu modo de falar. Ibrahim é a imagem que comunica. A criança traz uma leveza ao vídeo, um momento de quebra. O singular da imagem é ver/ouvir uma criança falando do seu jejum.

Outro momento de riso ocorre quando Mussaab diz: “mulher aqui no Brasil é o mais difícil!” (...) Claro! Você deseja e não pode olhar”. Nesse momento, a platéia se manifesta, o riso retorna. Percebo a humanização na comunicação. Ele fala o que todos sabem que acontece. O espectador se reconhece nessa fala. “Cada *performance* torna-se, por isso, uma obra de arte única, na operação da voz” (ZUMTHOR, 2001, p.240).

Sacrifício

A Festa do Sacrifício – *Eid Adhba*³⁸. O roteiro, nascido após a captação das imagens, tinha como proposta colocar em seqüência as imagens que contavam a festa e, em seguida, passar esta seqüência de imagens a Magda Aref³⁹, a fim de que ela pudesse construir um texto, que eventualmente, ela mesma leria. Optei por uma narradora, porque considerei que uma voz feminina daria um efeito poético ao vídeo. Qual era a minha intenção com o vídeo? Contar a Festa do Sacrifício – *Eid Adhba*, na

38 Sobre a Festa do Sacrifício e o sacrifício do carneiro ver Ferreira (2007).

39 Magda Aref foi uma das minhas primeiras interlocutoras em campo.

qual ocorre a matança dos carneiros e a relação dos muçulmanos com o sacrifício.

Buscava o *cinema participante*, inspirado em Jean Rouch, aberta à negociação entre pesquisador e pesquisados (sujeitos do vídeo). Mas, sugiro que tenha me aproximado de um *cinema de observação* nos termos apresentados por Paul Henley (2004, p.169) no qual o cerne é a observação participante, buscando comunicar uma experiência vivida nos eventos e situações observadas.

Esta produção audiovisual me serviu muito como metodologia, instrumento de compreensão do universo simbólico dos muçulmanos⁴⁰. Assim como chama atenção do público em geral, para este, me parece que a comunicação se dá de formas variadas, deixando entrever outros elementos deste universo simbólico, como próprio estranhamento de ouvir mulheres muçulmanas dizendo que se sentem orgulhosas pelo uso do véu.

Vozes do Islã

Vozes do Islã surgiu da necessidade de apresentar as falas que ouvi durante os anos de pesquisa. Buscava responder às perguntas que sempre me fazia a respeito da mulher muçulmana, do véu, do casamento, da relação estabelecida entre os muçulmanos árabes e os muçulmanos brasileiros e por fim como se dava a interlocução entre pesquisador e pesquisado.

Nesse vídeo busquei uma maior interatividade com os personagens. MacDougall⁴¹ defende a idéia de que a interatividade, no fazer fílmico, é o que, de fato, pode

40 Esbarrei na própria dificuldade de contar uma história que é permeada de restrições, como por exemplo, não apresentar a imagem de Abraão, pois no Islã, os profetas não podem ser representados, corporificados.

41 A fonte dessa informação são as anotações feitas durante minicurso do autor realizado no LISA por Andréa Barbosa, a quem agradeço pelo compartilhamento.

traduzir a reflexividade necessária, pois faz com que o autor tenha que manter o foco, ao mesmo tempo em que se deixar levar pelos seus interlocutores. É neste limite que tal reflexividade se constrói.

Este vídeo se utiliza, portanto, de forma excessiva, dos depoimentos, mas não há outra maneira de justificá-lo, enquanto forma se não for pelos discursos orais e performatizados, seja nas palestras ou nas próprias conversas. Estou diante de um aprendizado do fazer imagem, risco proposto pelo ato da experiência. Experimentei o fazer imagens, porque, no fundo, considereirei um viés eficaz para a reflexão sobre o nosso trabalho etnográfico. Permito-me concluir com as palavras de Henley:

Os filmes podem permitir que se comunique com muita eficiência coisas em comum que estão além ou sob as diferenças culturais (...) o desafio (...) é desenvolver estratégias de edição que irão permitir que eles forneçam um contexto interpretativo apropriado para os mundos que eles representam, enquanto , ao mesmo tempo assegurem que elas não sabotem de forma fatal a contribuição característica que o *cinema de observação* pode dar ao desenvolvimento de uma etnografia “rica em experiência” (2004, p.177).

Aqui falar de casamento, véu, muçulmanos nascidos e revertidos e a relação pesquisador-pesquisado estabeleceu uma proximidade interessante com os entrevistados. A frase de Nadia Hussein: “eu não me sinto oprimida por causa do meu véu”, revela todo significado atribuído ao uso do *hijab* (véu islâmico), sem o sentido usual de opressão às mulheres muçulmanas. As sutilezas do trabalho de campo apresentados na discussão de como a pesquisadora é vista pelos seus interlocutores, também “vigiada”, no sentido de que também está sendo

observada revelam o fazer imagem e construir performances quando se está em campo.

Venho considerando que o fazer etnográfico carrega muito mais que uma *observação participante* ou uma *escuta participante*, no sentido proposto por Bairrão (2005), quando se refere que no transe, o pesquisador é interpretado e incluído no lugar de consulente.

Neste caso, ou talvez sempre em psicologia, o método de observação participante manifesta-se como uma participação observante. No caso, uma escuta participante (dada à interpelação e estruturação dialógica do fenômeno a participação se revela um instrumento de refinamento da audição) (...) Os níveis de elaboração do fenômeno são proporcionais ao modo de abordá-lo e a escuta participante é também uma propedêutica ao deciframento das semioses em jogo (BAIRRÃO, 2005, p. 446).

A premissa da etnografia não é só olhar, escutar e escrever, é também, fazer do corpo instrumento do exercício etnográfico. Meu argumento é que o corpo deve estar empenhado em realizar a descoberta de *Si* e a descoberta do *Outro*. Ouso propor aqui algo mais ampliado: é preciso colocar o corpo à prova. O que isto significa? O fazer etnográfico deve ser acompanhado da experiência deste pesquisador que se deixa afetar, deixando que os seus sentidos sejam remodelados. Aprender *a ser como*, o estado subjuntivo, no qual Turner⁴² e Winnicott dialogam. O *como se*, permite ao pesquisador descobrir-se de forma mais intensa na pesquisa de campo.

42 Ver From Ritual to Theatre (1982: 82-84). Turner cita o Webster's Dictionary: o subjuntivo sempre tem a ver com 'desejo, possibilidade, ou hipótese'; é o mundo do 'como se', que abrange desde a hipótese científica à fantasia da festa. É o 'como se fosse', em vez do 'é'. Trata-se de expressar algo possível ou simplesmente desejado.

Quando se produz imagens em movimento ou fotográficas colocamos nossos sentidos ainda mais aflorados, a fim de que possamos modelar nossos corpos para captar o que nossos interlocutores deixam ver.

Pesquisadora performer⁴³ fazendo imagens

O cerne da questão é a disposição para viver uma experiência pessoal junto a um grupo humano com o fim de transformar dessa experiência pessoal em tema de pesquisa que assume a forma de um texto etnográfico. Nesse sentido, a característica fundamental da antropologia seria o estudo das experiências humanas a partir de uma experiência pessoal (GOLDMAN 2006, p.167).

No campo verifiquei o meu lugar, como estrangeira. A diferença ali também revela a outra face daquela que observa a religião, ou que pelo menos a tangencia, como é o meu caso, pelo fato de estudá-los e “ser” para eles ao mesmo tempo uma futura reversa. Se já conheço a religião e já entendo bastante da sua história etc., então nada mais previsível do que a minha reversão. Ronald Grimes em *Beginnings in Ritual Studies* ilumina nossa metodologia quando apresenta o que lhe foi proposto por um colega: “Put yourself in that posture; maybe you will learn more about its meaning” (1995, p. 5), isto não implica em tornar-se ator ou religioso, mas sim aprender a postura corporal observada em campo (: 20).

Quando optei por uma antropologia da performance islâmica, estava certa de que a abordagem performática ajudar-me-ia a compreender o *ethos* islâmico e as transformações necessárias para essa entrega, pois não daria conta de compreender esse universo, sem compreender a minha própria *performance*. O ver e o ser visto enriquecem qualquer etnografia, pois é preciso

43 Para melhor compreensão da construção deste termo, ver Ferreira (2009c).

assumir o lugar do qual estamos falando, essa atitude *tensa* que pode nos levar às descrições densas do que pretendemos. É legítimo e necessário apresentar nossas proposições, dúvidas e por que não dizer nossos próprios “desvios”, por isso produzi os vídeos, certa de que eles alcançam uma outra dimensão, apresentando uma outra voz, que não se destoa do texto, mas, ao contrário, constitui o próprio texto, apresentando as indagações, os recortes, os rituais, a voz.

Tomo a *performance* da pesquisadora como o primeiro elemento de mudança sensorial e corporal. Em outro momento afirmei que não saímos iguais da experiência de campo, somos *transformados e transportados*, como diria Schechner (1985). Aprendi a postura corporal deles, como rezam, como sentam, como se comunicam, a partir da observação de campo.

Constatei aquilo que já foi experienciado por Victor Turner (1982), e retomado por Schechner, quando este afirmou: “fazer os movimentos do Nô, mesmo que por um breve período, me ensinou mais no meu corpo que páginas de leitura” (1985:31). É a experiência com a “performing ethnography” que também encontrei nesse acampamento islâmico, pois me comportava *como se* fosse um deles. Este estado de subjuntividade, com certeza ampliou os meus sentidos em relação ao grupo que estava pesquisando. A partir dessa experiência, surgia a *pesquisadora performer* e os limites e as potencialidades da *performing ethnography*.

Os limites e potencialidades do fazer imagens em contexto islâmico foram amplamente dialogados com os sujeitos da pesquisa. Talvez ainda não tenhamos chegado à *antropologia compartilhada* de Jean Rouch, mas no processo de produção de imagens, seja em movimento ou não, chegaremos lá.

Referências:

- BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. A escuta participante como procedimento de pesquisa do sagrado enunciante. *Estud. psicol. (Natal)* [online]. 2005, vol.10, n.3, pp. 441-446. ISSN 1413-294X. <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-294X2005000300013>.
- BARTHES, Roland. *A Câmara Clara*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- FERREIRA, Francirosy, C.B. A imagem do Profeta – Proibir por quê? IN: *Cadernos de Antropologia e Imagem*, vol.22. Rio de Janeiro: UERJ, 2006, p. 95-111.
- FERREIRA, Francirosy, C.B. *Entre Arabescos, Luas e Tâmaras – Performances Islâmicas em São Paulo*. 2007. Tese de Doutorado em Antropologia. São Paulo: PPGAS/ USP, 2007. 372f.
- FERREIRA, Francirosy, C.B. O sacrifício do carneiro islâmico como objeto transicional – notas antropológicas. In. *Revista de Antropologia*. São Paulo, v. 50 (2), 2007, pp.747-783.
- FERREIRA, Francirosy, C.B. O estado liminar (cotidiano) do jejum no mês do Ramadã. *Litteris*, vol. 1, p. 1-14, 2008. www.revistaliteris.com.br
- FERREIRA, Francirosy, C.B.. Aranhas, abelhas e pássaros – imagens islâmicas em movimento. IN: *Imagem-conhecimento*, org. BARBOSA, A; CUNHA, E; HIKIJI, R. Campinas: Papirus, 2009ª, p.199-226.
- FERREIRA, Francirosy, C.B.. Quando os sentidos são bons para pensar: reflexões sobre os muçulmanos e a sua entrega a Allah. *Ponto.Urbe (USP)*, v. 4, p. 4-24, 2009b.
- FERREIRA, Francirosy, C.B.. Mais de Mil e uma Noites de experiência etnográfica- uma construção metodológica para (pesquisadores-performers) da religião. In: *Etnográfica. Portugal*, 2009c.
- GRIMES, Ronald. *Beginnings in Ritual Studies*. 3a. edição. University of South Caroline Press, 1995.

HARTMANN, Luciana. 'Revelando' histórias: os usos do audiovisual na pesquisa com narradores da fronteira entre Argentina, Brasil e Uruguai. In. *Campos – Revista de Antropologia Social*. Curitiba: UFPA, 2004, p. 67-88.

HENLEY, Paul. Trabalhando com filme: cinema de observação como etnografia prática. In. *Cadernos de Antropologia e Imagem*. Rio de Janeiro: UERJ, Vol.18, n. 1, 2004, p. 163-188.

MOREIRA LEITE, Miriam. *Retratos de Família*. São Paulo: EDUSP, 1993.

SONTAG, Susan. *Sobre a Fotografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

TAUSSIG, Michel. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem*. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

ZUMTHOR, Paul. *Performance, recepção, leitura*. São Paulo: EDUC, 2000.



Abstract: This article aims to take stock of research carried out in the Muslim community of São Paulo and São Bernardo do Campo during 1998 to 2007. It was the field that teaches me to make my own pictures because I realized that, in addition to analyzing existing images, my production process also enabled a different perspective on the subject. Therefore, the issue raised goes beyond the use of the image in the Islamic context, extending to the experience of being a researcher (not Muslim) and gave me the possibility to produce a material that would be the result of dialogue and partnership with Muslims. In an attempt to understand the Islamic world and their images, sought to look and see. How do they represent? How were they represented? What was the status of these images? These issues helped to think what the camera built for performance, as well as the performative mode in the relationship between researcher-researched.

Keywords: Islam, Muslim community, ethnographic dialogue, performances, images.

TOMASI, Julia Massucheti. 'Com lembrancinhas de morte e homenagens ao ente querido: As práticas do luto na rede social do *Orkut* no Brasil (2004-2010)'. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 11 (31): 189-212. Abril de 2012. ISSN 1676-8965.

ARTIGO

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

Com lembrancinhas de morte e homenagens ao ente falecido

As práticas do luto na rede social do *Orkut* no Brasil (2004-2010)

Julia Massucheti Tomasi

Resumo: Procura-se analisar como em tempos de morte silenciada e interdita, o *Orkut*, uma rede social de comunicação e relacionamento, tornou-se um ambiente para praticar rituais *post-mortem* em mensagens textuais (recados, depoimentos e debates em fóruns de discussões) e imagens. Nas páginas da rede social do *Orkut*, após sua criação no ano de 2004, tanto nas comunidades como em perfis pessoais, observa-se que os enlutados expressam virtualmente seu sofrimento pelas imagens e mensagens, sendo estas visíveis e compartilhadas aos usuários de sua rede, podendo ser amigos, familiares e até mesmo desconhecidos. Assim, pretende-se compreender como o luto individualizado e solitário característico, em grande medida, da contemporaneidade encontra espaço e se manifesta no mundo virtual, por meio de comunidades e perfis pessoais do *Orkut*, no território brasileiro. **Palavras-Chave:** Luto; *Post-mortem*; Rede social; *Orkut*.

Recebido em: 29.10.2011

Introdução

As redes sociais não trouxeram apenas maior interatividade entre aqueles que estão distantes fisicamente. Perfis de Orkut, Facebook, Twitter e afins estão tão íntimos no dia a dia que se tornaram refúgio para o luto trazido pela distância da morte. E, com eles, as formas de lidar com essa dor também se transformaram.

“Os perfis dos mortos [...] tornaram-se espécies de mausoléus nos quais aqueles que continuam vivos podem externar a saudade e, em alguns casos, protestos contra as injustiças que vitimaram os falecidos” (Diário Catarinense, 2010b).

Criar comunidades na rede social do *Orkut* para homenagear um ente falecido, parabenizar o morto por seu aniversário e demonstrar dor e saudade nas páginas de recados de perfis pessoais de falecidos são algumas das manifestações *post-mortem* encontradas na *internet*. Para muitos usuários brasileiros do *Orkut* essas práticas ainda são desconhecidas, apesar de estarem presentes desde a criação da rede de sociabilidade, no ano de 2004⁴⁴; o luto

44 O *Orkut* foi criado em 24 de janeiro de 2004 por um ex-aluno da Universidade de Stantford, o engenheiro turco Orkut Buyukokkten, e posteriormente lançado pelo *Google* (BARBOSA, 2009b, p. 1). A rede social abrange perfis pessoais e comunidades. No primeiro, acessado através de email e senha, é possível criar perfil com dados pessoais, preferências do usuário, adicionar fotos e vídeos, procurar e selecionar amigos, visualizar perfis de outros usuários, enviar recados, dentre outras opções. As comunidades têm a finalidade de discutir sobre determinados temas afins, podendo ser abertas ao público ou acessadas apenas aos participantes. Nelas são encontradas informações gerais sobre a comunidade, como apresentação,

no mundo virtual é demonstrado em muitos perfis de usuários já falecidos ou comunidades criadas para homenageá-los.

A rede social do *Orkut* tornou-se um espaço virtual que possibilita ao enlutado manter presente a memória do ente. Tanto nas comunidades como em perfis pessoais, observa-se que os enlutados expressam virtualmente seu pesar e sofrimento através de imagens e mensagens, sendo estas visíveis e compartilhadas aos usuários de sua rede, podendo ser amigos, familiares e até mesmo desconhecidos. Assim, o artigo procura compreender como em tempos de morte interdita e introspectiva, o *Orkut*, uma rede social de comunicação e relacionamento, tornou-se um ambiente para praticar rituais *post-mortem*.

As variadas práticas do luto na contemporaneidade

Antes de explorar algumas reflexões acerca dos rituais *post-mortem* no *Orkut*, deve-se compreender o luto. Palavra que carrega consigo o sentido de dor e tristeza, o luto tem variados significados, mas quando mencionado, é logo associado aos sentimentos de perda pela morte de alguém. No decorrer da história, o luto foi vivenciado de diferentes formas. Na Idade Média, por exemplo, o enlutado tinha que expressar sua dor da perda por determinado período, mesmo que esta não estivesse mais presente, além das visitas constantes dos familiares e amigos. A partir do século XIX, modificam-se essas formas de praticar o luto. Os enlutados passam a demonstrar o sofrimento espontaneamente ou de modo histérico para os psicólogos de hoje: chora-se, desmaia-se, desfalece-se e jejua-se, como ressalta Philippe Ariès (2003, p. 72).

data de criação, quantidade de membros, além de possuir fóruns de discussões.

Já a partir do século XX, em muitos países ocidentais, e principalmente nas zonas urbanas, nota-se geralmente o luto isolado, individual, silenciado e sem o negro na vestimenta, presente desde a Idade Moderna, no século XVI. Chorar na presença de familiares, amigos e vizinhos pode parecer vergonhoso e deprimente para muitos. E a sociedade, que nos séculos passados, se fazia presente após a morte, visitando e apoiando o enlutado, agora está em muitos casos distante, talvez pelo medo de não saber expressar as condolências adequadas ou vergonha de mostrar a dor e as lágrimas. Chora-se comumente em casa, porém não junto dos demais, e sim em um cômodo escondido, longe do círculo familiar. Essa individualização da dor da perda acaba fazendo com que a morte diga respeito apenas ao enlutado, que a vivencia desamparado.

No século XX, além das transformações *post-mortem*, como observado nas práticas do luto, outros rituais funerários também sofreram alterações. A morte no século passado acabou sendo “*reprimida*”, e a sociedade (como amigos e vizinhos) que anteriormente estava ao lado da família do morto, se faz ausente em quase todas as práticas. Alguns poucos rituais ainda persistiram em cidades do interior, como o toque dos sinos de morte e as práticas de encomendação ou missa de corpo presente, porém a variedade antes existente, como realizar um cortejo fúnebre, foi na expressão de José Rodrigues (2006, p. 163) negligenciada, transformando-se a morte e seus rituais em verdadeiros tabus.

Novos ritos fúnebres foram introduzidos nas grandes cidades ocidentais, a partir do século XX. O morto é a partir de então, em muitos casos, maquiado, negligenciando seu aspecto e aparência mórbida, através da toalete fúnebre, e o seu corpo, não mais velado na casa da família durante 24 horas, pode agora ser exposto por algum tempo na *funeral home*, uma espécie de hotelaria especializada em receber mortos (ARIÈS, 2003, p. 268). O

mesmo ocorreu na arquitetura dos cemitérios, como nos cemitérios jardins, também conhecidos como cemitérios parques⁴⁵, que contiveram os traços mórbidos, dando a impressão ao visitante de estar em um jardim, sem a presença das ornamentações como as esculturas, tão comuns nos cemitérios secularizados⁴⁶.

Quanto ao luto, durante a primeira metade do século XX, em algumas cidades brasileiras, sobretudo do interior, este ainda era representado pela vestimenta preta⁴⁷, pelas visitas e mensagens de condolências de parentes e amigos e pelas intervenções na vida social (resguardo dentro de casa, não podendo o enlutado, por exemplo, participar de festas), como observado na cidade de Urussanga (SC) (TOMASI, 2010). Mas, em grande parte das cidades brasileiras, o luto vai sofrendo transformações no decorrer do século passado. Entre as décadas de 1960 e 1970, o luto gradualmente vai deixando de lado seu caráter público e interativo, sendo que a vestimenta, “*como sinônimo de dor cai em desuso*” como enfatiza a socióloga Marisete Horochovski (2009, p. 12). E no século XXI, a individualização da dor da perda pela morte faz parte da

45 O cemitério jardim ou parque que teve como país de origem os Estados Unidos da América, é caracterizado pela “concepção cemitierial com túmulos praticamente ocultos na paisagem, cercados de verde e flores, como em um jardim” (CASTRO, 2008a, p. 52).

46 Os cemitérios secularizados, também conhecidos como convencionais, caracterizam-se geralmente pela “presença de sepultamentos realizados em construções funerárias, como túmulos ou mausoléus, podendo também aparecer na forma de cova simples, fora do espaço interno das igrejas” (CASTRO, 2008b, p. 4).

47 Às vezes a cor preta não estava em toda a vestimenta, mas ao menos em alguma peça ou fita preta presa na roupa ou no chapéu.

vivência de muitas pessoas e o luto se tornou em muitos casos um problema, quando não uma doença.

Contudo, contemporaneamente, uma nova forma em lidar com a perda se faz presente no mundo virtual. As práticas do luto na *internet*, como deixar mensagens de pêsames ou páginas *on-line* recordando o ente falecido, são encontradas em *sites* de cemitérios *on-line*, desde a metade da década de 1990. O *MyCemetery.com*⁴⁸, criado no ano de 1994, nos Estados Unidos, é um exemplo desses *sites*, composto por páginas com memoriais de pessoas mortas. Cada falecido possui um espaço com informações gerais, como idade, biografia, nome completo, localidade que morava, motivo da morte e datas de nascimento e falecimento. Os visitantes podem incluir uma fotografia do morto, além de deixar mensagens, quase sempre demonstrando dor e saudade do falecido, como, por exemplo, “*Sentimos sua falta*” e “*Senhor, perdoa as nossas lágrimas, e me ajuda a entender*”. Outros cemitérios virtuais, como *Emorial das Erinnerungs-Portal Menchen gedenken*⁴⁹, da Alemanha, *Jardin Celestial Cementerio Virtual*⁵⁰, do Equador, *Campa Virtual*⁵¹, de Portugal e *Le Cimetière Virtuel*⁵², da França, possuem diversificadas práticas de luto. Os

48 Portal *My Cemetery*:

<<http://www.mycemetery.com/my/index.html>>. Acesso em: 16 set. 2011.

49 Portal *Emorial das Erinnerungs-Portal Menchen gedenken*:

<<http://www.emorial.de/>>. Acesso em: 11 jul. 2011.

50 Portal *Jardin Celestial Cementerio Virtual*:

<<http://www.jardincelestial.com/index.html>>. Acesso em: 23 jul. 2011.

51 Portal *Campa Virtual*: <<http://www.campavirtual.com/>>. Acesso em: 10 set. 2011.

52 Portal *Le Cimetière Virtuel*:

<<http://www.lecimetiere.net/index.php>>. Acesso em: 27 set. 2011.

visitantes podem depositar flores e velas virtuais⁵³ nos espaços/memoriais de cada falecido, além das mensagens de saudade, bastante frequentes nesses cemitérios *on-line*.

Já as práticas do luto nas redes de sociabilidade⁵⁴, especificamente no *Orkut*, *site* aqui analisado, tiveram início no Brasil após sua criação, no ano de 2004. Tais redes de relacionamento virtual surgiram no século XXI, com as transformações presentes nas sociedades modernas, que tornaram acessíveis conhecer grande número de pessoas, com interesses particulares, sem sair do espaço doméstico ou do trabalho (CORRÊA, 2004, p. 4).

Reencontrando amigos ou ritualizado um morto: as experiências de vida e morte no *Orkut*

No Brasil, o acesso dos usuários a rede social do *Orkut* foi intenso nos últimos anos. Uma pesquisa realizada no ano de 2009, sobre o uso das tecnologias da informação e da comunicação no território nacional, assinalou que o país liderava o número de internautas utilizando *sites* de relacionamento no mundo, sendo o *Orkut*, o mais utilizado (BARBOSA, 2009a, p. 249). A pesquisa, que teve como base 9.747 entrevistados brasileiros que utilizaram a *Internet* em três meses do ano de 2009, apontou que a maior porcentagem dos usuários desses *sites* encontrava-se na área rural, na região nordeste do Brasil e possuía o nível fundamental de instrução. Quanto ao sexo e a faixa etária, os dados informaram que as mulheres eram as que mais utilizavam os *sites* de relacionamento, sendo as idades

53 Para depositar as flores e velas virtuais, os visitantes necessitam adquiri-las nos *sites*, variando o valor dos produtos, conforme o cemitério. As velas costumam “apagar” e as flores “murchar” virtualmente depois de sete dias *on-line*.

54 Além da rede social do *Orkut* estão, por exemplo, a *Facebook*, criada no ano de 2004 e *Twitter* e *MySpace*, ambas criadas no ano de 2006.

de 16 aos 24 anos as mais encontradas. As maiores porcentagens de internautas eram de brasileiros desempregados, que pertenciam às classes sociais D e E55.

Percebe-se por meio dos dados, que a *internet*, na figura da rede social, faz parte do cotidiano de muitos brasileiros, possibilitando novas relações sociais e assumindo “*papéis diversificados, conforme o contexto de seus usuários*” (PERUZZO et al, 2007, p. 456). Essas comunidades virtuais, segundo o filósofo Pierre Lévy, são construídas a partir de uma infinidade de interesses e conhecimentos, através de projetos mútuos, em um processo de troca ou cooperação e acima de tudo, independente da proximidade geográfica e das filiações institucionais. A comunicação por meio das comunidades virtuais não substitui “*pura e simplesmente os encontros físicos: na maior parte do tempo, é um complemento ou um adicional*” (LÉVY, 1999, p. 127-128).

Já o sociólogo Manuel Castells, ao abordar o surgimento das novas formas de sociabilidade virtual, ressalta algumas questões. Entre elas podem-se destacar os perigos da comunicação em rede, o isolamento social do indivíduo, a ruptura da comunicação social e da vida familiar e o desempenho de fantasias *on-line*. Muitas vezes, os indivíduos vivem realidades virtuais, fugindo do mundo real, sendo “*difícil chegar a uma conclusão definitiva sobre os efeitos que a rede pode ter sobre o grau de sociabilidade*” (CASTELLS, 2004, p. 154).

Na rede social do *Orkut* são vivenciadas variadas experiências, como reencontros com amigos e parentes distantes há anos, namoros virtuais⁵⁶ ou novas amizades. Além da vida, a morte também está presente no *Orkut*:

55 De acordo com a Fundação Getúlio Vargas, a classe D possui a renda domiciliar entre R\$768,00 e R\$1.114,00, enquanto a classe E apresenta a renda abaixo de R\$768,00.

56 Para saber mais sobre os namoros virtuais ver (SILVA; TAKEUTI, 2010).

perfis pessoais de falecidos que permanecem *on-line* na rede ou comunidades criadas para homenagear um morto, são experiências encontradas.

“Eternamente *off-line*”: O luto nos perfis pessoais de falecidos

Breves pesquisas no *Orkut* são suficientes para encontrar uma grande quantidade de perfis de pessoas mortas. Usuários falecidos continuam “*vivos*” em seus perfis pessoais e são bastante numerosos, somando no ano de 2008 perto de um milhão⁵⁷, conforme contabiliza a jornalista Talita Sales (2008). Após a morte, muitos familiares e amigos do falecido decidem pela exclusão do seu perfil⁵⁸, mas outros permanecem *on-line* na rede. Muitas destas páginas pessoais continuam intactas durante anos, sem alterações nos perfis, com fotos do falecido, lembrete de aniversário de nascimento e os recados deixados antes e após a morte, como se o falecido ainda sobrevivesse⁵⁹. No entanto, como bem sintetiza Afonso de Albuquerque (2007, p. 7) aquela pessoa

não existe mais, seus amigos não podem mais contar com ela“; seus planos perderam, de súbito, todo o sentido. Os mortos orkutianos permanecem congelados em um eterno presente desprovidos de futuro”.

57 Em agosto do mesmo ano, os usuários do *Orkut* no Brasil chegavam a 40 milhões.

58 Para a exclusão de um perfil pessoal de falecido, o *Orkut* exige “[...] o envio de um formulário online, disponível na página do Orkut, no qual conste o verdadeiro nome do falecido, o link do perfil e o atestado de óbito digitalizado. Após três dias úteis a empresa entra em contato.” (DIÁRIO CATARINENSE, 2010b, p. 10).

59 Muitos familiares e amigos não possuem acesso a senha do usuário falecido, o que motiva a inalterabilidade dos dados do perfil pessoal.

Contudo, muitas pessoas que possuem acesso a senha do falecido, principalmente parentes do morto, atualizam o perfil, comunicando o falecimento, como uma filha, que informa sobre a morte do pai:

“Desculpem sou a filha do [...]60, e venho dar uma má notícia....como todos sabem meu pai estava muito doente mas infelizmente ele veio a falecer no domingo com parada respiratória e infarto. venhos a vcs com muita tristeza dar essa notícia....”61.

A data e o horário do sepultamento também são comunicados aos visitantes do perfil pessoal do morto: “*Sou o Tio da [...] comunico que ela encontra-se na morada do céu, nesse dia 23/08 ela partiu desse mundo. Enterro será amanhã 24/08 - 9h*”62. Além dos casos expostos acima, parte dos perfis com informativos da morte refere-se apenas ao motivo e/ou data do falecimento: “*Nascido em 19/09/1990 Falecido em 15/01/2009 as 8:55 am [Acidente de moto na rod. D. Pedro I – Campinas]*”63 ou “*Nascido em 03/10/1964. Falecido em 10/08/2007. [...] Eternamente off-line*64”.

60 Os nomes e os rostos das pessoas foram retirados para preservar a identidade.

61 Fragmento extraído do perfil pessoal do falecido. Disponível em

<<http://www.orkut.com.br/Main#Profile?uid=8150338412269499492>>. Acesso em: 10 ago. 2011.

62 Perfil do falecido disponível em:

<<http://www.orkut.com.br/Main#FullProfile?rl=pcb&uid=5818123586053091167>>. Acesso em: 29 set. 2011.

63 Perfil do falecido disponível em:

<<http://www.orkut.com.br/Main#Profile?uid=11065327512588306709>>. Acesso em: 12 ago. 2011.

64 Perfil do falecido disponível em:

<<http://www.orkut.com.br/Main#Profile?uid=16364096603236294228>>. Acesso em: 14 ago. 2011.

Nessas atualizações do perfil do morto, com informes sobre o falecimento, as práticas do luto, como palavras que expressam tristeza são pouco encontradas. Mas em outros espaços presente nesses perfis, o luto é bastante presente, como se percebe através das páginas de recados. Muitos mortos continuam recebendo mensagens de amigos, familiares e até de desconhecidos durante algum tempo após o falecimento⁶⁵. Nos primeiros meses após a morte, os recados são assíduos e expressam sentimentos de dor. Em alguns perfis, os recados informam o dia, horário e local das missas em intenção ao morto, como de sétimo dia ou meses e anos da data de morte. Em outros casos, os visitantes, em especial parentes ou amigos do morto, comunicam quase que mensalmente sobre as novidades ocorridas em sua vida, como oportunidades de emprego, sucesso profissional, vitória do time que o falecido torcia, estado de saúde e especialmente, a dor causada pela morte, que os acompanha no dia a dia.

Diversas mulheres que perderam seus companheiros compartilham o seu pesar nessas páginas de recados do *Orkut*, como observado na mensagem a seguir:

“Ele se foi pra junto de DEUS, e do nosso mestre JESUS... AMOR TE AMO PRA SEMPRE ... QUE SAUDADESSSSSS ... Fiquei 23 anos da minha vida com vc , hj não sem mais viver sinto sua falta em tudo que faço pois sempre estivamos juntoss , me de forças pra viver sem vc ... eu sempre vou te amar em cada despedida EU VOU TE AMAR Falecido em

65 Percebeu-se em pesquisas nos perfis pessoais de falecidos que as mensagens de saudades são enviadas principalmente no primeiro ano de falecimento. Após esse período, apenas familiares e amigos próximos que continuam remetendo esses recados.

12 de Setembro de 2009 , no dia que faríamos 23 anos de casado ...”66.

Mas as mensagens mais comumente encontradas nas páginas de recados dos perfis de mortos são as enviadas em datas especiais, como aniversário de nascimento, meses e anos do dia de falecimento, além das datas comemorativas, como natal, dia das crianças, dos pais e das mães. Nesses recados aos mortos, as palavras dos enlutados costumam ser comoventes e emocionadas, como nos exemplos abaixo:

Só para te contar... ontem, fiz um bolo pra vc e cantei parabéns lá na casa de santa cruz com as crianças da casa, foi muito bom, contei de vc pra elas...Afinal de contas o céu está em festa né?? sei q vc vive m outro lugar!!! te amo muitas saudades (20 de setembro de 2006)67.

Infelizmente mais um natal sem você, mas o que me conforta é saber que estais ao lado de Deus e que estais bem. S A U D A D E S... (23 de dezembro de 2008)68.

Meu Anjo... ...dois meses sem te ver sem te ouvir sem essa sua alegria como vc faz falta aki q saudade de vc... ...(14 de maio de 2010)69.

66 Recado disponível em:

<<http://www.orkut.com.br/Main#FullProfile?rl=pcb&uid=322601191288429913>>. Acesso em: 14 jul. 2011.

67 Recado disponível em:

<<http://www.orkut.com.br/Main#Profile?uid=1658905819520114036>>. Acesso em: 20 set. 2011.

68 Recado disponível em:

<<http://www.orkut.com.br/Main#Profile?uid=13626803598938524930>>. Acesso em: 20 jul. 2011.

69 Recado disponível em:

<<http://www.orkut.com.br/Main#Profile?uid=6282299063552209094>>. Acesso em: 12 jul. 2011.

Hoje o céu está em festa, é seu aniversário!Hoje foi um dia duro, todos lembraram de você e tristemente não cantamos o "parabéns pra você" Mas sei que onde você esteja, está melhor porque está próxima a Deus!!!Restaram saudades e lembranças!!!!Bjs... (17 de agosto de 2010)70.

Observou-se, a partir dessa pesquisa preliminar realizada nas páginas de recados de perfis pessoais de mortos, variadas expressões de luto. Além das mensagens textuais, as imagens também são encontradas nesses perfis. Os álbuns de fotos⁷¹ tornam-se espaços onde os enlutados expressam o pesar. As fotografias inseridas pela pessoa, antes de seu falecimento, geram comentários *post-mortem* bastante comoventes, visto que a imagem caracteriza-se pelo modo de aprisionar a realidade, isto é, de fazê-la parar no tempo. Como bem resume Susan Sontag “*Não se pode possuir a realidade, mas pode-se possuir imagens*” (2004, p. 180). Assim, a fotografia do ente morto acaba por congelar aquele momento ali exposto, remontando lembranças do tempo em que este ainda vivia, visto a imagem estar substancialmente ligada à emoção, sendo “*a primeira o recipiente da segunda, confundindo-se*”, como destaca Mauro Koury (2002).

Imagens também são compartilhadas pelos familiares e amigos após a morte da pessoa, sendo algumas caracterizadas pela particularidade, como fotografias da sepultura do falecido e as lembrancinhas de morte, também conhecidas por cartão de recordação e lembrancinha da missa de sétimo dia. Neste cartão, o

70 Recado disponível em:

<<http://www.orkut.com.br/Main#Profile?uid=4856316073369943664>>. Acesso em: 12 ago. 2011.

71 No perfil pessoal da rede social do *Orkut*, o usuário tem a opção de inserir fotografias e imagens através de álbuns. Cada foto possui um espaço para comentários dos visitantes da página.

conteúdo é bastante diversificado, possuindo informações, como por exemplo, nome completo do ente, data de nascimento e morte, fotos do falecido, frases que “ *sintetizem* ” o que o morto foi em vida, poesias, fragmentos bíblicos e imagens sacras (como de cristo e santos).



Imagem 1 – Lembrancinha de morte encontrada no álbum de fotos em um perfil pessoal de falecido.

Fonte: *Orkut* 72, 2011.

72 Fotografia disponível em:

<[http://www.orkut.com.br/Main#AlbumZoom?rl=psc&uid=4242057961445315421&aid=1&pid=1254784858972\\$pid=1254784858972](http://www.orkut.com.br/Main#AlbumZoom?rl=psc&uid=4242057961445315421&aid=1&pid=1254784858972$pid=1254784858972)>. Acesso em: 07 set. 2011.



Imagem 2 – Fotografia de uma sepultura encontrada no álbum de fotos em um perfil pessoal de falecido.
Fonte: *Orkut*73, 2011.

Homenageando um ente querido ou pesquisando perfis pessoais de falecidos: as comunidades relacionadas com a temática da morte no *Orkut*

Além das páginas de perfis pessoais dos falecidos, comunidades relacionadas aos mortos também são encontradas na rede social do *Orkut*. Criadas para homenagear mortos, protestar contra mortes trágicas, divulgar perfis de falecidos ou simplesmente debater a temática da morte através de fóruns de discussões, essas comunidades englobam desde enlutados pela perda de um ente até “caçadores” de perfis de pessoas mortas.

As comunidades com o propósito de homenagear, podem ser criadas em intenção de diversos falecidos, como as mortes trágicas, exemplificadas pelas comunidades “*Vôo AF 447 – Luto*”74, em intenção as 228

73 Fotografia disponível em:

<<http://www.orkut.com.br/Main#FullProfile?rl=pcb&uid=322601191288429913>>. Acesso em: 07 set. 2011.

74 Disponível em:

<<http://www.orkut.com.br/Main#Community?cmm=90566521>>. Acesso em: 27 ago. 2011.

vítimas do desastre aéreo do dia 01 de junho de 2009- vôo Rio de Janeiro - Paris e “*Luto - Jovens de Luziânia*”⁷⁵, criada no dia 12 de abril de 2010, em homenagem a seis meninos assassinados na cidade de Luziânia, Goiás.

Mas parte expressiva dessas “*comunidades homenagens*” é criada para uma determinada pessoa, seja ídolo, familiar ou amigo. Essas comunidades, como “*Adeus Michael Jackson [LUTO]*”⁷⁶, possuem, frequentemente, informações sobre a vida do falecido e mensagens de dor e saudade nos fóruns de discussões. Algumas delas são criadas logo após a morte, outras depois de meses ou anos do falecimento, como se observa em uma comunidade criada em 07 de novembro de 2004, para homenagear um jovem do sexo masculino, que morreu no ano de 2000⁷⁷.

Nessas comunidades em homenagem ao falecido, também são encontrados tópicos com mensagens de pais enlutados. Estes demonstram sua dor intensa e contínua, conforme exposto no exemplo a seguir, na mensagem de uma mãe, que após nove anos da perda do filho, descreve em algumas frases seu sofrimento, dando a sua dor diversos adjetivos como infinita, interminável, dolorida, insuportável e eterna:

Meu filho, meu amor, uma das minhas vidas...
Meu filho, são nove anos sem a sua presença física nas nossas vidas...como queria que estivesse aqui vivenciando tudo, a programação do casamento dos seus irmãos, [...] toda a família

75 Disponível em:

<<http://www.orkut.com.br/Main#Community?cmm=100635191>>. Acesso em: 10 jul. 2011.

76 Disponível em:

<<http://www.orkut.com.br/Main#Community?cmm=81003873>>. Acesso em: 08 jul. 2011.

77 Disponível em:

<<http://www.orkut.com.br/Main#Community?cmm=700286>>. Acesso em: 18 ago. 2011.

com as suas mudanças, os nascimentos acontecendo. [...] Mas filho, sinto muito a sua falta, a vontade de te abraçar, de sentir o aperto do teu abraço...é uma dor infinita, interminável, constante...sei que muitas vezes preocupo as pessoas que estão à minha volta, mas sei que elas tentam entender a minha dor... que é dolorida, insuportável, eterna, prá sempre...amo vc com todo o meu ser...receba o meu carinho, o meu beijo de coração, o meu abraço apertado, e saiba que um dia estaremos todos juntos num só lugar, fechando o nosso ciclo de amor, de família, de união, de paz, de luz...te amo eternamente...receba o meu colo, o meu amor...beijos da mãe da Terra que muito te ama....[...]” (08/08/09)78

Algumas dessas comunidades em homenagens a um falecido também apresentam caráter de protesto, como de uma mulher de 19 anos, que foi assassinada no ano de 2002. A comunidade informa o local, a data e o horário do julgamento do único suspeito de tê-la matado⁷⁹. Crimes que tiveram repercussão nacional, como o caso da menina Isabella Oliveira Nardoni, morta no ano de 2008, acabou promovendo a criação de mais de duzentas comunidades protestando e homenageando, como “*Justiça Para Isabella Nardoni*”⁸⁰ ou “*LUTO Isabella Oliveira Nardoni*”⁸¹.

78 Mensagem disponível em:

<<http://www.orkut.com.br/Main#Community?cmm=700286>>. Acesso em: 10 jul. 2011.

79 Disponível em:

<<http://www.orkut.com.br/Main#Community.aspx?cmm=1469961>>. Acesso em: 13 set. 2011.

80 Disponível em:

<<http://www.orkut.com.br/Main#Community?cmm=48631793>>. Acesso em: 27 ago. 2011.

81 Disponível em:

Além das comunidades para homenagear e protestar, são encontradas no *Orkut* comunidades criadas para divulgar e pesquisar perfis pessoais de falecidos, que promovem nos seus fóruns de discussões debates sobre morte e mortos. A “*PGM - Perfis de Gente Morta*”⁸² é uma das comunidade mais antigas e com a maior quantidade de membros relacionadas com perfis de mortos. Criada no dia 23 de dezembro de 2004, por Guilherme Dorta (analista de sistemas), possui atualmente mais de 84 mil membros, alguns deles verdadeiros “*caçadores*” de perfis de gente morta.

Essa comunidade tem o propósito de anunciar através de seus tópicos de discussões, perfis de falecidos, e diariamente é grande o número de novos tópicos, chegando alguns dias a ter mais de cinquenta deles informando novos perfis de mortos⁸³. O *link* da página do perfil do falecido, a causa da morte, a idade que possuía, nome completo, data de falecimento, cidade onde morava e reportagens de jornais *on-line* sobre a morte (quando existente, para comprovar o falecimento e trazer mais informações do episódio) são os principais dados disponibilizados pelos membros da comunidade, além das mensagens de condolências, como as siglas R.I.P (*requiescat in pace*) e D.E.P (descanse em paz), deixadas pelos visitantes dos fóruns. Esses perfis de falecidos são divulgados por diversos integrantes da comunidade, alguns parentes e amigos do morto, outros verdadeiros perseguidores de perfis de mortos, que postam

<<http://www.orkut.com.br/Main#Community?cmm=48380117>>. Acesso em: 17 set. 2011.

82 Disponível em:

<<http://www.orkut.com.br/Main#Community?cmm=993780>>. Acesso em: 13 jul. 2011.

83 Segundo a jornalista Talita Sales (2008) a “*PGM’ é uma espécie de sucessora torta dos obituários dos jornais*”.

diariamente novos *links* de falecidos, como se pode observar nos seus fóruns de discussões.

Outras comunidades como “†Orkut perfil de gente morta†”⁸⁴, “• PGM • Perfis de Gente Morta”⁸⁵, “Se eu morrer, meu orkut fica!”⁸⁶ e “Se eu morrer me enterre na PGM”⁸⁷ possuem finalidades semelhantes a descrita acima, com tópicos criados para publicizar perfis de pessoas mortas ou discutir temáticas relacionadas a morte. Essas comunidades tornaram-se foco de reportagem jornalística, com diversas matérias *on-line* e impressas, como encontrada no jornal Diário Catarinense, de 15 de julho de 2010a:

“Outro exemplo é a Se eu morrer me enterre na PGM, numa referência a Profiles de Gente Morta (PGM), possivelmente a maior comunidade, com mais de 73 mil integrantes. O objetivo está estampado no nome: pesquisar perfis de usuários que já morreram.”

Considerações finais

Enfim, percebeu-se com esta exposição sobre o luto no *Orkut*, que muitos enlutados vêem o perfil pessoal do falecido e as comunidades como espaços para demonstrar a dor causado pela morte, por meio de mensagens

84 Disponível em:

<<http://www.orkut.com.br/Main#Community?cmm=6901251>
. Acesso em: 07 set. 2011.

85 Disponível em:

<<http://www.orkut.com.br/Main#Community?cmm=172549>
Acesso em: 07 set. 2011.

86 Disponível em:

<<http://www.orkut.com.br/Main#Community.aspx?cmm=9646612>
Acesso em: 13 jul. 2011.

87 Disponível em:

<<http://www.orkut.com.br/Main#Community.aspx?cmm=10490889>
Acesso em: 10 set. 2011.

textuais, como encontrado nos recados e fóruns de discussões e através das imagens. Dessa forma, como explicar que em tempos de morte silenciada e interdita, onde as práticas do luto são individualizadas, o *Orkut*, uma rede social de comunicação e relacionamento, se tornou um ambiente para expressar a dor e o sofrimento de enlutados? Será que fatores como a falta de tempo e o intenso ritmo de vida da sociedade no século XXI, que impedem um enlutado de ir ao velório ou cemitério; ou falar da morte com familiares e amigos virtualmente é menos doloroso, visto que não se tem um contato direto, “*no qual sentimentos podem emergir sem controle e não se saber como lidar*” (PERUZZO et al 2007, p. 454), são estimuladores para demonstrar a dor da perda em ambientes virtuais? A partir desses questionamentos, surgem diversos outros: Amigos e parentes demonstram virtualmente a dor do distanciamento da mesma forma? Por quanto tempo essas práticas do luto são vivenciadas no *Orkut*? Quais os meios de linguagem mais utilizados para expressar o luto no mundo virtual? Homens e mulheres demonstram o luto, por meio do *Orkut*, da mesma forma?

No momento, uma das únicas constatações que ficam evidentes é que a rede social do *Orkut* tornou-se um meio do enlutado compartilhar e expressar sua perda, sendo que para alguns, as fotografias ou mensagens deixadas pelo morto, ainda em vida, podem ajudá-los a enfrentar o sofrimento, mas para outros enlutados, podem ocasionar uma tristeza ainda maior. Como esclarece Regina Szyllit Bousso, líder do Núcleo Interdisciplinar de Pesquisa em Perdas e Luto da USP,

“Alguns de nós irão guardar fotos na carteira para lembrar da pessoa que se foi. Outros preferem se desfazer dos pertences e ir uma vez por ano no cemitério. O importante é achar um lugar nas nossas vidas para aquela pessoa que se foi” (IKEDA, 2010).

Em síntese, observou-se que muitos enlutados vêm na rede de sociabilidade do *Orkut*, um ambiente para recordar e preservar a memória do falecido, sendo que seu sofrimento é demonstrado principalmente pelas mensagens virtuais, que sintetizam a constante dor da perda em algumas palavras ao ente querido.

Referências

ALBUQUERQUE, Afonso de, 2007. Viver e morrer no Orkut: os paradoxos da rematerialização do ciberespaço. *Intexto*, Porto Alegre: UFRGS, v. 2, n. 17, p. 1-17. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/intexto/article/viewFile/4229/413>>. Acesso em: 30 jul. 2010.

ARIÈS, Philippe, 2003. *História da morte no Ocidente*. Rio de Janeiro: Ediouro.

BARBOSA, Alexandre F., 2009a. *Pesquisa sobre o Uso das Tecnologias da Informação e da Comunicação no Brasil: TIC Domicílios e TIC Empresas 2009*. São Paulo: Comitê Gestor da Internet no Brasil. Disponível em: <<http://op.ceptro.br/cgi-bin/indicadores-cgibr2009?pais=brasil&estado=sc&academia=academia&age=de-16-a-24anos&education=superior&purpose=pesquisa-academica>>. Acesso em: 29 ago. 2010.

BARBOSA, Aline da Silva Néto, 2009b. Orkut: o espaço que possibilita a Visibilidade e a Imortalidade. In: Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, 32, 2009, Curitiba *Anais eletrônicos...* Curitiba. Disponível em: <<http://www.intercom.org.br/premios/2009/AlineBarbosa.pdf>>. Acesso em: 29 ago. 2010.

CASTELLS, Manuel, 2004. *A galáxia Internet: reflexões sobre internet, negócios e sociedade*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

CASTRO, Elisiana Trilha, 2008a. *Aqui também jaz um patrimônio: identidade, memória e preservação patrimonial a partir do tombamento de um cemitério (o caso do Cemitério do Imigrante de Joinville/SC, 1962-2008)*. 2008. 210 p. Dissertação (Mestrado em Arquitetura) - Centro Tecnológico - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

CASTRO, Elisiana Trilha, 2008b. Patrimônios da finitude: O inventário como ferramenta de preservação cemiterial. In: III Encontro Nacional da ABEC, 2008, Goiânia. *Anais do III Encontro Nacional da ABEC*.

CORRÊA, Cynthia Harumy Watanabe, 2004. Comunidades virtuais gerando identidades na sociedade em rede. *Ciberlegenda*, Rio de Janeiro. UFF. n° 13. Disponível em: <http://www.portugaliza.net/numero02/comunidades_virtuais_identidades.pdf>. Acesso em: 25 ago. 2010.

HOROCHOVSKI, Marisete Teresinha Hoffmann, 2009. No tempo do “Guardamento”: Rituais de morte narrados por velhos. In: Congresso Brasileiro de Sociologia, 14, 2009. Rio de Janeiro. *Anais Eletrônicos...* Rio de Janeiro: UFRJ. Disponível em: <http://starline.dnsalias.com:8080/sbs/arquivos/15_6_2009_1_1_51_3.%20Hoffmann%20Horochovski.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2010.

IKEDA, Ana, 2010. Internet pode ajudar no processo de luto, diz especialista. *UOL Tecnologia*, 26 mar. 2010. Disponível em: <<http://tecnologia.uol.com.br/ultimas-noticias/redacao/2010/03/26/internet-pode-ajudar-no-processo-de-luto-diz-especialista.jhtm>>. Acesso em: 21 ago. 2010.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro, 2002. *Uma fotografia desbotada. Atitudes e rituais do luto e o objeto fotográfico*. João Pessoa: Manufatura/GREM.

LÉVY, Pierre, 1999. *Cibercultura*. São Paulo: Ed. 34.

LUTO compartilhado: como a Internet tornou-se um ambiente para a discussão da morte. *Diário Catarinense*, Santa Catarina, 15 jul. 2010a. Disponível em: <<http://www.clicrbs.com.br/especial/rs/donna/19,206,2970956,Luto-compartilhado-como-a-Internet-tornou-se-umambiente-para-a-discussao-da-morte.html>>. Acesso em: 07 ago. 2010.

Luto na internet: web tornou-se ambiente para discutir a morte. *Diário Catarinense*, Santa Catarina, 22 ago. 2010b. Biblioteca Pública do Estado de Santa Catarina (BPESC).

PERUZZO, Alice Schwanke et al, 2007. A expressão e a elaboração do luto por adolescentes e adultos jovens através da internet. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, Rio de Janeiro. UERJ, v. 7, n. 3, p. 449-461. Disponível em: <www.revispsi.uerj.br/v7n3/artigos/pdf/v7n3a08.pdf>. Acesso em: 28 jul. 2010.

RODRIGUES, José Carlos, 2006. *Tabu da Morte*. 2 ed. Rio de Janeiro: FIOCRUZ.

SALES, Talita, 2008. ORKUT: Há Vida após a morte. *Matina*. Disponível em: <<http://matinauniaio.blogspot.com/2008/12/orkut-h-vida-aps-morte.html>>. Acesso em: 15 ago. 2010.

SILVA, Vergas Vitória Andrade da; TAKEUTI, Norma Missae, 2010. Formas de experimentar o amor romântico num namoro virtual. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v.9, n.26, pp.398-455, João Pessoa, GREM.

SONTAG, Susan, 2004. *Sobre fotografia*. São Paulo: Companhia das Letras.

TOMASI, Julia Massucheti, 2010. *Morte à italiana: os ritos funerários no município de Urussanga (SC) no decorrer do século XX*. 2010. 120 p. Monografia (Graduação em História) – Centro de Ciências Humanas e da Educação, Universidade do Estado de Santa Catarina, Florianópolis.



Abstract: Seeks to analyze through this article as to time of death silenced and forbidden, the Orkut, a social network of communication and relationship, which has become a place to practice post-mortem rituals, through text messages (messages, statements and discussions in forums discussion) and images. In Orkut's pages, after its creation in 2004, both in communities and in personal profiles, we have observed virtually mourners expressing their grief through images and messages, which are shared and visible among the users of the social network, and they may be relatives and even strangers. We intend to

understand how the grieving and lonely individual characteristic, largely, finds a space in the Contemporaneity and manifests itself in the virtual world, through communities and personal profiles from the Orkut, in Brazil. **Keywords:** Mourning; Post-mortem; Social network; Orkut

NOBILE, Mariana. 'Análisis de una estrategia de personalización de los vínculos en escuelas secundarias de la Ciudad de Buenos Aires, Argentina'. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 11 (31): 214-240. Abril de 2012. ISSN 1676-8965.

ARTIGO

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

Análisis de una estrategia de personalización de los vínculos en escuelas secundarias de la Ciudad de Buenos Aires, Argentina

Mariana Nobile

Resumo: A massificação e a obrigatoriedade do ensino médio, juntamente com o declínio das instituições modernas, têm forçado as escolas a tentar novas estratégias para promover o envolvimento dos alunos na vida escolar, alguns dos quais tendem a redefinir os vínculos entre os professores e estudantes, promovendo processos de personalização e estreitamento que geram certas experiências emocionais em seus alunos que favoreçam o seu envolvimento com a vida escolar. Este artigo tem como objetivo refletir sobre a estratégia de personalização que um grupo de escolas de ensino médio implementa na cidade de Buenos Aires; esta estratégia foi criada em 2004 por um determinado sistema acadêmico para os jovens que estavam fora da escola, conhecida como “escuelas de reingreso” (escolas de reentrada). Neste artigo se analisa as implicações desta estratégia para o disciplinamento e a integração dos estudantes. **Palavras-Chave:** Ensino médio; política de inclusão educacional; emoções; disciplinamento

Recebido em: 23.12.2011

Aprovado em: 20.01.2012

Introducción

Desde mediados del siglo XX, la escuela secundaria argentina viene atravesando un proceso de masificación que tensiona su matriz elitista y selectiva. Este proceso se intensifica, y asume nuevos ribetes, ante la nueva condición de obligatoriedad del nivel medio⁸⁸, estableciendo un escenario diferente, ya que hoy en día el secundario debe incluir a todos los jóvenes en una escuela que fue pensada para pocos, lo cual tiene lugar en una situación de profunda pauperización de la población y una estructura social fragmentada (Svampa, 2005). A estos fenómenos concurre el de la *desinstitucionalización*⁸⁹ (Dubet y Martuccelli, 2000) de las instituciones modernas, provocada por fuertes transformaciones socioculturales que han debilitado la matriz *estado céntrica* (Tiramonti, 2004).

Este nuevo escenario obliga a los gobiernos de las diferentes jurisdicciones a ensayar nuevas estrategias para incorporar a la población que no se encuentra asistiendo al nivel medio de educación. La Ciudad Autónoma de Buenos Aires, en el año 2004, crea un conjunto de escuelas secundarias, conocidas como “*escuelas de reingreso*”⁹⁰ (ER) orientadas a atender a aquella población

88 La ciudad de Buenos Aires fue la primera jurisdicción argentina en promulgar la obligatoriedad de todo el nivel medio en el año 2002 (Ley N° 898/02). Recién en diciembre de 2006, con la Ley Nacional de Educación (N° 26.206/06) la condición de obligatoriedad se extiende a todo el territorio nacional.

89 El proceso de *desinstitucionalización* no alude a la desaparición de las instituciones características de la modernidad, sino a una pérdida de su capacidad para llevar a cabo sus propósitos principales (Dubet y Martuccelli, 2000).

90 La creación de las ER se dan en el marco de la política “*Deserción Cero*”, la cual además de la creación de estas instituciones, implementan otra serie de herramientas que se

entre 16 y 18 años que ha quedado fuera del sistema educativo al menos por un ciclo lectivo. Estas escuelas presentan variaciones en el formato escolar tradicional, especialmente en su régimen académico, a fin de volverlo más inclusivo.

El trabajo de campo⁹¹ realizado en estas escuelas nos muestra a simple vista un rasgo particularmente valorado por los alumnos que a ellas asisten: el trato recibido por los docentes, aspecto que permite vislumbrar la existencia de un vínculo estrecho entre docentes y alumnos. Este rasgo sobresaliente dio origen a un análisis⁹² pormenorizado de las condiciones, tanto estructurales

proponen por objetivo “*que los jóvenes no escolarizados vuelvan a la escuela y concluyan los estudios secundarios*”: *campaña comunicacional para crear conciencia de la importancia de que los chicos asistan a la escuela; la presencia de promotores de educación y la creación de una red de servicios educativos en los Centros de Gestión y Participación (unidad descentralizada de gobierno); ampliación de las oportunidades educativas fuera de la escuela - básicamente, Clubes de Jóvenes que ofrecen actividades culturales, deportivas y recreativas gratuitas los días sábado en las sedes de las escuelas secundarias de la Ciudad.*

⁹¹ El trabajo de campo se realizó en cinco de los ocho establecimientos denominados “escuelas de reingreso” entre los meses de febrero y abril de 2007 en el marco del proyecto “*Nuevos formatos escolares para promover la inclusión educativa. Un estudio de caso: la experiencia argentina*” (FLACSO / Fundación Carolina de España) dirigido por Guillermina Tiramonti. El mismo consistió en la realización de observaciones y de 11 entrevistas a directivos (directores, vicedirectores y asesores pedagógicos), 12 a docentes y 19 a alumnos.

⁹² Dicho análisis se encuentra desarrollado en “*Los vínculos entre docentes y alumnos en las escuelas de reingreso de la Ciudad de Buenos Aires: análisis de una estrategia de personalización*”, tesis para aspirar al título de Magíster en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural (IDAES-UNSAM).

como subjetivas, que posibilitaban la construcción de este tipo de vínculos en las ER.

Al analizar el formato escolar de las ER, es posible ir vislumbrando aspectos estructurales que se vuelven condiciones de posibilidad para un encuentro personalizado entre docentes y alumnos, condiciones necesarias, pero no suficientes, para la construcción de los vínculos estrechos. Entre estos aspectos podemos mencionar:

- ✓ El tamaño pequeño, tanto de las escuelas –no superan los 150 alumnos cada una- como del grupo de alumnos por clase –no más de 20 alumnos-.
- ✓ La creación de trayectos formativos personalizados, donde cada alumno va cursando las materias del plan a partir de ciertas correlatividades estipuladas. Esto, por un lado, elimina la situación de repitencia generada por el formato tradicional, y por otro, dificulta el establecimiento de grupos estables, ya que cada uno cursa con diferentes compañeros en cada clase, según su trayecto.
- ✓ Designación docente por cargo, que permite horas de trabajo institucional extra-clase, superando las dificultades que trae la contratación docente por horas cátedra, que obliga a los profesores a trasladarse de una institución a otra.
- ✓ Espacio de clases de apoyo, las cuales pueden ser elegidas por los alumnos o bien, pasan a ser obligatorias si el docente de alguna materia lo considera necesario.
- ✓ Espacio de tutorías, las cuales se desarrollan grupalmente o bien, trabajando con cada alumno en particular.
- ✓ Espacio de talleres, los cuales son organizados por cada institución, promueven la inclusión de otros contenidos no contemplados por el currículum enciclopédico tradicional de secundaria, a la vez que generan otras formas de relacionarse entre los

estudiantes y entre éstos y los docentes a cargo de estos espacios.

Estos rasgos estructurales del plan llevan a que los docentes y directivos de las ER conozcan estrechamente a sus alumnos, sabiendo el nombre de cada uno, su historia personal, las condiciones de escolarización –si trabajan, si asumen responsabilidades familiares, si padecen alguna enfermedad-. Como dijimos, estos rasgos son necesarios pero no suficientes, ya que para que tenga lugar el vínculo estrecho entre docentes y alumnos es necesario que los distintos sujetos se comporten e interactúen de un modo particular.

Es preciso señalar el proceso de selección de los directivos, los cuales fueron elegidos por su compromiso y su voluntad de participar del plan entre el total de docentes en condiciones de asumir tal cargo. Esto marca una impronta muy particular de las escuelas que lleva a que el discurso militante, y en algunos casos redentor, redefine el sentido del trabajo docente (Arroyo y Poliak, 2011). Impronta que coadyuva en la delimitación de un patrón particular de docente, en el cual ciertas características se vuelven esenciales.

Entre estas características subjetivas encontramos la suspensión de las miradas estigmatizadoras en torno a los jóvenes de sectores populares –miradas que circulan socialmente, las cuales con frecuencia son azuzadas por los medios de comunicación masiva, asociando jóvenes pobres con delincuencia (Kaplan, 2009)-, al mismo tiempo que no se los responsabilizan de los fracasos anteriores, sino que acentúan que es el sistema el que falla y estas escuelas constituyen un parche que busca solucionar esa situación. Esta suspensión de los estigmas lleva a que los docentes asuman una actitud de confianza frente a los alumnos, la cual no está basada en ninguna certeza, sino en las expectativas acerca del comportamiento del otro. Esta actitud puede ser entendida como confianza “social”

o “*diluida*”, la cual “*se refiere al otro en general, se extiende más allá de aquellos a los que conocemos personalmente*” (Sandoval, 2011, p. 145), actitud que está fuertemente asociada a la suspensión de estigmas y prejuicios, al otorgar el beneficio de la duda a aquellos extraños con los que entramos en contacto (Putnam en Sandoval, 2011).

Las representaciones que prevalecen acerca de los alumnos, por una parte, hablan de las necesidades de contención, especialmente afectivas, y de las capacidades de ellos para aprender y salir adelante. Esta combinación lleva a que la tensión entre aprendizajes versus contención se resuelva de un modo particular, donde la contención se da por medio de dichos aprendizajes, cobrando centralidad lo pedagógico. Por otra parte, es posible observar un diagnóstico que habla de la sensibilidad de estos chicos “*al maltrato*”, ya que reaccionan ante la mínima expresión de indiferencia o falta de respeto. Estas miradas sobre sus alumnos los llevan a asumir una forma particular de tratarlos. Los mismos docentes señalan la necesidad de que prime “*el buen trato*”, el cual consiste en escucharlos y dialogar con ellos, en estar “*disponibles*”, en manejarse siempre con mucha respetuosidad y en ser pacientes, especialmente, hasta poder ver los resultados de la estrategia implementada por el equipo docente. “*Buen trato*” al cual aluden la casi totalidad de los alumnos entrevistados.

Estas miradas docentes y estas formas de tratarlos van delimitando formas de actuar particulares que delinean un nuevo patrón de alumno, lo cual conlleva la instalación de una nueva frontera de inclusión-exclusión, donde sólo aquellos jóvenes que logran asumir los rasgos de dicho patrón pueden permanecer en las escuelas.

Lo señalado hasta aquí muy sucintamente es lo que hemos denominado “*estrategia de personalización de los vínculos*” entre docentes y alumnos en las ER, la cual se da tanto por los mismos rasgos del formato que la

posibilitan, como por la impronta que directivos – especialmente- y docentes le dan al trabajo en estas instituciones. De esta estrategia resulta un escenario específico fuertemente regulado, donde los distintos actores docentes van trabajando de forma uniforme, traccionando todos hacia una misma dirección, lo cual lleva a que ese escenario no presente grandes fisuras, quedando bastante explícitos los carriles por donde tienen que desarrollarse las acciones de los estudiantes y los docentes. Es entre quienes actúan acordes a esas pautas de interacción, que se construye un vínculo estrecho y personal, es decir, entre los docentes que asumen los rasgos señalados⁹³ y los alumnos que logran amoldarse a la vida institucional.

Pasemos a analizar con detenimiento las implicancias de esta estrategia, al igual que el por qué de la redefinición de los vínculos en clave personal.

Implicancias de la estrategia de personalización de los vínculos

La experiencia emocional de los alumnos de reingreso

La personalización de las interacciones entre docentes y alumnos conduce a que algo más entre en juego en el espacio escolar. Sennett señala que si la voz y la mirada están implicadas, el ser humano se compromete en su totalidad (2003, p. 200). Cuando estos chicos recuerdan las escuelas a las que asistieron antes de llegar a la de reingreso, hablan de espacios por los que pasaron sin que los adultos repararan demasiado en ellos, donde se sentían un nombre más en una lista o un cuerpo más ocupando

93 Como señalan otros trabajos, en las ER se da un proceso particular de socialización docente que tiende a dejar fuera a quienes no asumen las características señaladas. Para un análisis detenido de dicho proceso de socialización y la construcción de identidades docentes en reingreso, ver Arroyo y Poliak (2011).

un banco. En contraste, las vivencias atravesadas en las ER hablan de ser alguien en ese espacio, de ser escuchado, al mismo tiempo que dejan en evidencia la necesidad que tenían estos jóvenes de ser “registrados”, “reconocidos”, de recibir un trato más cercano, que denote preocupación por el otro.

Las palabras de los alumnos dicen mucho acerca de los sentimientos que les genera estar ahí y las formas en que son tratados: “*acá me siento re cómodo*”; “*estoy contenta*”; “*estoy conforme*”; “*estoy bien acá*”; “*me alientan, me apoyan*”; “*te dan el empuje para estudiar*”; “*los profesores me ayudaron un montón a hacer cosas que por ahí ni yo sabía que podía hacer*”; “*acá me valoran*”; “*acá hay gente que se encarga de preguntarte si estás mal, qué te pasa*”. Es así que este trato que forma parte de la estrategia docente para trabajar con sus alumnos se traduce en una experiencia emocional que asume un tinte gratificante.

Repasemos un poco de qué hablamos cuando hablamos de emociones y sentimientos, ya que las mismas constituyen una parte integral de la educación y de las instituciones en general (Hargreaves, 2000). La historia moderna signada por el iluminismo llevó a una conceptualización de las emociones como opuestas a la razón, como elementos que tendían a nublar la conciencia, por tanto debían ser dominadas, domesticadas, reprimidas en algunos casos (Abramosvski, 2010). A su vez, a partir de esta conceptualización, las emociones quedaron relegadas al ámbito privado, el cual se ha caracterizado por ser el ámbito destinado a la mujer, cuya naturaleza emocional la llevaba a estar sometida a las pasiones (Boler, 1999). Por el contrario, el ámbito público, donde dominan los hombres, se constituye en el espacio de la razón. Esto condujo a la fuerte dicotomía entre emoción versus razón, la cual, la bibliografía reciente intenta desmontar buscando demostrar los entrelazados que están ambos componentes. Esta oposición

“...ha contribuido también a que cada una fuera considerada en forma excluyente como motor de una acción: se actuaría movido por la razón o por la emoción o, al menos, en un juego de suma cero entre ambas, donde una mayor racionalidad implicaría una menor emocionalidad, y viceversa” (Kessler, 2009, p. 38).

No hablaremos de emociones en un sentido romántico, sino que partiremos de una definición que pone el acento en sus componentes sociales, contextualizándolas e intentando entender y explicar los modos en que las emociones existen entre las personas, en las interacciones y las relaciones más que dentro de individuos sin cuerpo (Hargreaves, 2000). En los desarrollos recientes de la sociología y la antropología de las emociones se ha puesto el acento en el componente cognitivo y evaluativo de éstas (Illouz, 2007; Hochschild, 2008; Boler, 1999; Le Breton, 2009; entre otros), superando esta oposición tradicional razón-emoción, que constituye a las emociones como el polo de la irracionalidad. El componente cognitivo que las mismas revisten apunta al hecho de que la emoción constituye una evaluación de una situación o contexto determinado, lo cual genera cambios en las sensaciones experimentadas por el sujeto (Thoits, 1989; Le Breton, 2009; Hochschild, 2008; entre otros). Al hablar de una evaluación lúcida de una situación, la mirada se direcciona hacia el componente cognitivo, remarcando que “...*la emoción y los sentimientos también son ingredientes activos de la conducta racional*” (Hochschild, 2008, p. 116).

Hochschild entiende por emoción

“a la conciencia de la cooperación corporal con una idea, un pensamiento o una actitud, y a la etiqueta adosada a esa conciencia. Por ‘*sentimiento*’ entendi[e] una emoción más suave” (2008, p. 111),

es decir, la autora parte de la idea de un yo consciente de los sentimientos –un *yo sensible*–, lo cual nos permite indagar en dicha dimensión a partir de las expresiones de los sujetos entorno a ellos. Como dice Kessler, “*más que acceder a la emoción en sí misma, se accede a su manifestación discursiva*” (2009, p. 36). De esta manera exploramos este aspecto en el presente trabajo.

A su vez, esta autora desarrolla una serie de conceptos que permiten analizar las emociones en contextos institucionales, los cuales pueden ser adecuados para pensar lo que pasa en la escuela, ya que

“los sentimientos adquieren su significado y su carácter total sólo en relación con un tiempo y un lugar del mundo específicos. Y cada contexto tiene una dimensión normativa, una dimensión expresiva y una dimensión política” (Hochschild, 2008, p. 121).

La dimensión normativa relaciona los sentimientos con las *reglas del sentimiento*, las cuales hablan de lo apropiado o no de determinadas emociones en ciertos contextos;

“...definen lo que imaginamos que deberíamos y no deberíamos sentir, y lo que nos gustaría sentir en una gama de circunstancias: muestran cómo juzgamos el sentimiento” (2008, p. 121).

Estas reglas suelen estar profundamente interiorizadas en los sujetos.

Además de las formas de sentir, las culturas afectivas ponen a disposición

“un lenguaje de gestos y mímicas en principio reconocibles (a menos que el individuo disimule su estado afectivo) por quienes comparten sus raíces sociales” (Le Breton, 2009, p. 12).

Pero estos gestos están sujetos a lo que Hochschild llama *reglas de expresión*, las cuales difieren de las reglas de sentimiento que gobiernan nuestra manera de sentir; las

reglas de la expresión condicionan el modo en que expresamos el sentimiento, aluden al problema de la comunicación de los sentimientos entre quienes intervienen en la interacción.

Cuando interactuamos con otros, vamos cotejando las expresiones y los sentimientos y realizamos una evaluación de las mismas, juzgamos si esa expresión es verdadera o falsa, si responde a una intención del sujeto, es decir, si corresponde a una experiencia “*real*” o “*artificial*”. Es así que hay un “*mercado*” de las expresiones (Hochschild, 2008), a las cuales les otorgamos valores diferenciales, según su verdad o falsedad, y su adecuación al contexto. Estas evaluaciones que realizamos están informadas por significados culturales y relaciones sociales profundamente internalizadas (Illouz, 2007). Eva Illouz trae un ejemplo que se vuelve relevante para el espacio escolar, y da cuenta de esta dimensión relacional y política de las emociones:

“cuando se me dice ‘otra vez llega tarde’, el hecho de que sienta vergüenza, enojo o culpa dependerá casi exclusivamente de la relación que tenga con quien me lo dice” (2007, p. 16).

Esta dimensión política cobra especial relevancia para pensar las interacciones entre docentes y alumnos en el espacio escolar, ya que las mismas revisten cuotas de poder diferenciales, pudiendo los docentes incidir diferencialmente en las experiencias emocionales de los alumnos.

Esta dimensión emocional nos permite ir encontrando algunas respuestas al porqué de la adaptación de estos jóvenes a la vida institucional –adaptación que si bien no siempre concluye con la finalización de los estudios, sí lleva a la permanencia en la escuela y a promover el involucramiento de los alumnos en su escolaridad-. Es comprensible que si alguien se comporta con nosotros de una manera atenta, que está disponible para nosotros

tanto en términos académicos (para concretar el proceso de aprendizaje) como en otros aspectos más personales (charlas sobre problemas en el ámbito personal, consejos, escucha, ayuda a solucionar algunas dificultades, como por ejemplo, conseguir jardín maternal para los hijos, ayuda para armar un currículum para buscar trabajo, etc.), uno “*le pague con la misma moneda*”, es decir, que cumpla con lo que la otra persona espera de uno, lo cual ejemplifica en cierto modo esa evaluación cognitiva que implica la emoción. Si las emociones y los sentimientos nacen a partir “*de una evaluación más o menos lúcida de un acontecimiento por parte de un actor nutrido con una sensibilidad propia*” (Le Breton, 2009, p. 11), vemos que las actitudes de los estudiantes se vuelven comprensibles.

Como mencionamos, los docentes de reingreso asumían una actitud de confianza, la cual no se basaba en datos certeros sobre los comportamientos de los alumnos, ya que no había un conocimiento previo que permitiera aseverar cuáles serían estos. Se suspendía la aplicación de estereotipos a partir del otorgamiento del beneficio de la duda sobre el comportamiento del otro. Este aspecto constituía una confianza diluida, la cual utilizamos cotidianamente para manejarnos en las interacciones con extraños, y que implica altos grados de incertidumbre.

A medida que va pasando el tiempo, que los docentes han hecho una demostración de cómo se espera que actúen los chicos, que el buen trato docente ha sido experimentado por ellos, que éstos se van convirtiendo en alumnos a través de la adaptación al patrón de alumno prevaleciente en estas escuelas, y una vez que los mismos alumnos evalúan como sinceras la predisposición y las actitudes de los docentes, tiene lugar un pasaje de esa confianza diluida, basada en el desconocimiento de los otros, a una confianza más densa, la cual se basa en la evaluación de las expresiones del otro y de una

concordancia entre las expectativas y los comportamientos.

La expresividad se vuelve central a la hora de evaluar la sinceridad o falsedad de las emociones y comportamientos del otro, lo cual permite construir una relación de mutua confianza. Sandoval señala que para la reducción de la incertidumbre y la generación de confianza interpersonal tienen que darse ciertos requisitos fundamentales “...como la sinceridad, transparencia y respeto, los cuales se observan principalmente en las relaciones que tienen los amigos, familiares y entorno más cercano” (Sandoval, 2011, p. 147). El asumir actitudes respetuosas va generando las condiciones para que ese intercambio respetuoso sea mutuo, lo cual es un aspecto fuertemente trabajado en las ER para que el trabajo pedagógico en la escuela pueda tener lugar. Por otra parte, es preciso que los alumnos evalúen como sincera la predisposición que tienen los docentes para con ellos, que realmente vean que esos docentes desean estar disponibles para ayudarlos y escucharlos. La posibilidad de comprometerse y entenderse emocionalmente en el espacio escolar requiere de relaciones fuertes y continuas entre docentes y estudiantes así ellos aprenden a “*leerse*” mutuamente con el tiempo (Hargreaves, 2000), lo cual fue posible en las escuelas de la muestra por las condiciones establecidas por el formato y por las representaciones docentes acerca de sus alumnos.

La expresividad puesta en juego por los docentes tiene que ser evaluada como sincera para que los alumnos puedan dar como válidas esas expresiones;

“...las expresiones funcionan sobre la base de la confianza en que cierta expresión (por ejemplo, un puño cerrado) corresponde a una determinada gama de experiencias interiores (por ejemplo, el enojo o la bravata exuberante). Así, nuestra confianza en un gesto descansa en la confianza general que se deposita en la validez de tales

expresiones, es decir, en el vínculo general que la une con la experiencia interior” (Hochschild, 2008, p. 123-124).

Disciplinamiento

¿Qué efectos tiene esta emocionalidad que se pone en juego en las ER? ¿Qué genera esta construcción densa donde uno queda bajo la mirada del otro?

La experiencia emocional gratificante que resulta de la estrategia de personalización puede ser leída también desde una óptica que pone el acento en los efectos disciplinadores que este tipo de vínculo tiene sobre los chicos, constituyéndose en formas de gobierno altamente efectivas. McWilliam (1999) señala que la alta autoestima y la buena conducta son hermanos fraternos, lo cual nos está hablando de un tipo particular de gobierno de los estudiantes, donde la prevalencia de vínculos cercanos conlleva un proceso de disciplinamiento. Esto nos da una pauta de la imbricación y entrelazamiento entre poder y emociones, siendo éstas un espacio donde se ejerce el control social (Boler, 1999).

Las pautas de interacción construidas en estas escuelas van promoviendo una experiencia emocional gratificante, especialmente en los alumnos, pero no sólo en ellos, que lleva a ciertos comportamientos de su parte. La conflictividad en la escuela se va reduciendo y encauzando las expresiones emocionales de los chicos a través del diálogo y la mirada atenta.

Para docentes y directivos, estos chicos aprenden tratos diferentes, aprenden “integración social”, aprenden a convivir en un espacio institucional, y especialmente aprenden a ser estudiantes.

“nosotros en 1º y 2º tenemos que ir como escolarizando de alguna manera al chico y en las escuelas tradicionales no. [...]...creo que aprenden mucho lo que es convivencia y la

vivencia de tratos diferentes. Me parece que eso es rescatable aprenden o se sienten valorados, hay un aprendizaje en eso... Después en cuanto a todo lo que hace de alguna manera al respeto entre ellos y con la gente” (Asesor Pedagógico, Escuela 1).

“La realidad es que nosotros estamos en un medio social “x” donde además los chicos tienen que aprender la inclusión social. No digo todos, pero sí muchos. Y yo lo que pretendo, y creo pretendemos todos, es que tengan las herramientas como para poder defenderse el día de mañana. Hoy en día es indiscutible que una de las tantas herramientas necesarias tiene que ver con la educación” (Directora, Escuela 5)

Esta regulación de las conductas en las ER no se da por medio de normas disciplinarias, externas, visibles, explícitas, sino que aquí se asocian a formas más implícitas y menos punitivas de regular las conductas. La sociología de la educación de inspiración foucaultiana ha trabajado ampliamente el tema del disciplinamiento de los sujetos en las instituciones educativas (Foucault, 1987; Álvarez Uría y Varela, 1991, McWilliam, 1999, entre otros), marcando el pasaje de un ejercicio del poder en las instituciones de corte más autoritario y explícito, a un tipo de control más vedado, que busca la autorregulación de los sujetos.

Las formas de control prevalecientes en las ER se enmarcan dentro de las utilizadas por las pedagogías invisibles (Bernstein, 1977), donde el poder se ejerce de modo más velado, apuntando a una interiorización del mismo por parte de los alumnos. Al mismo tiempo, este tipo de pedagogía produce que las estructuras y los contextos sociales sean espacios más personalizados, quedando los sujetos más expuestos ya que deben dar a conocer más elementos de su interioridad, permitiendo una vigilancia total y continua de la persona. En esta forma de gobernar a los estudiantes la jerarquía entre

docentes y alumnos está implícita, lo cual no quiere decir que no esté presente, sino que se manifiesta de forma diferente, a partir de la ausencia de regulaciones fuertemente marcadas. Esta pedagogía invisible se da más en el caso de las ER para reponer cierto estado emocional que permita regular las conductas y así avanzar en lo estrictamente curricular.

McWilliam (1999) señala que la introducción de ciertos discursos psicológicos y psicoterapéuticos en el ámbito educativo y en la pedagogía permite una mayor intromisión de los docentes en la vida de los alumnos al pasar a ser la autoestima un elemento clave sobre el cual pueden y deben actuar. En este tipo de manejo de los individuos, más autorregulados, se vuelve clave la conversación terapéutica, estimulando que más aspectos de los sujetos a gobernar se hagan públicos y, de esta manera, susceptibles de control y vigilancia directos o indirectos. Según Bernstein (1977), el control pasa a ser inherente a la comunicación interpersonal, permaneciendo encubierto, y es así que el diálogo y la conversación terapéutica se vuelven herramientas de control y pacificación al dejar más expuesto al estudiante.

“...nosotros el tema de la violencia lo tenemos muy como que no aparece y son chicos muchos con antecedentes de violencia, con antecedentes de calle, con antecedentes de estar a disposición del juez... tenemos el supuesto de que [el sistema] al funcionar de modo flexible institucionalmente y trabajar con el tema del diálogo, la persuasión, conversar, conversa el tutor, conversa el preceptor, no usar el orden a mando, eso da resultado y genera un clima de estar en paz” (Asesor Pedagógico, Escuela 4).

“Eso para el adolescente es como una tortura, como la gota de agua de los chinos, una tortura china, estar escuchando y después tener que hablar él. Cuando habla por respeto a la lógica

elemental tiene que reconocer, ¿no? eso al adolescente, confrontarse con, construir un discurso donde el tenga que confrontar las cosas que hace con las cosas que debe hacer es muy movilizante, mucho mas que un reto, que un reproche, que ¿no? Adelante de gente que no lo está retando, sino le está diciendo “¿2 + 1?” Entonces tiene que decir 3, que va a decir, entonces eso, nosotros confiamos mucho en eso, nos da mucho resultado, además evita que se deterioren los vínculos, permite volver a charlar” (Asesor Pedagógico, Escuela 4).

El ejercicio del poder a través de una “libertad bien regulada” (Rousseau, en McWilliam, 1999) evita el aspecto externo de la autoridad coercitiva, mientras que al mismo tiempo permite al alumno aprender aquello que debería desear, y cómo lograrlo. Lo cual conduce a que a medida que se va volviendo efectivo este modo de actuar, los alumnos cada vez más pasen a hacer el trabajo por sí solos.

“Pero nosotros hemos adoptado desde la fundación del colegio que fue en el 2004, una estructura flexible, es decir, nosotros flexibilizamos, flexibilizamos, llega un momento en que el pibe llega a desear la escuela, desear estar acá, desear hablar con nosotros, entrar y saludarnos, darnos un beso, entrar en la sala de preceptores... ellos se apropian del espacio, los sienten de ellos, e incluso reconocen sino se esfuerzan lo suficiente” (Asesor Pedagógico, Escuela 4)

El estudiante se ve obligado a regular su propia conducta, optando por elecciones que lo lleven a hacer “lo correcto” socialmente. Se lo carga, de este modo, con la responsabilidad de estas elecciones, de elegir cómo comportarse dentro del espacio escolar. En caso de equivocarse, es el diálogo el que opera como mecanismo

de exposición de esa decisión, debiendo el alumno, o bien sostenerla, con los riesgos que ello implica, o bien aceptar que su decisión fue equivocada y por tanto, su falta pasa a ser perdonada.

¿Por qué es posible esta adaptación de los chicos a la mirada docente? Aquí pasamos a otro aspecto, el carácter performativo de la mirada del otro. Cuando un individuo está en presencia de otros, entra en interacción con otros, busca adquirir información que le ayude a definir la situación de la que forma parte, “permitiendo saber de antemano lo que él espera de ellos y lo que ellos pueden esperar de él. Así informados, los otros sabrán cómo actuar a fin de obtener de él una respuesta determinada” (Goffman, 2009, p. 15). Uno va negociando la imagen que el otro tiene de uno, y cuando esa imagen es positiva, cuando es similar a la que uno quiere dar, tiende a actuar en consecuencia. Uno se va amoldando a esa imagen. Cuando interactuamos con otros buscamos en cierto modo controlar su conducta y el trato con el que nos corresponden.

Es preciso tener presente los rasgos estructurales del formato que contribuyen a que las relaciones entre docentes y alumnos sean de uno a uno. El agrupamiento estable de los alumnos en las escuelas tradicionales, es decir, el agrupamiento en secciones con chicos de su mismo nivel, va contribuyendo a la constitución de un grupo relativamente unificado –sin desconocer las tensiones intragrupos –, al cual el docente tiene que manejar y conducir. En las ER, el hecho de que cada alumno curse trayectos personalizados contribuye a que no logre estabilizarse un grupo de alumnos, de “*compañeros*”, ya que van cambiando de agrupamiento según la materia que les corresponda cursar. Es así que el no agrupamiento de los chicos en un colectivo estable junto al número reducido de alumnos por clase, permite que haya una relación individual entre docente y alumno, y

no tanto, docente-clase, quedando el alumno generalmente solo frente a la mirada docente. Es él solo frente a la mirada performativa del docente que le marca cómo tiene que comportarse.

En las ER vemos que tiene lugar el uso de técnicas para modelar las conductas, las cuales no serían específicas de estas escuelas ya que fueron difundidas ampliamente décadas atrás en nuestro país (Carli, 2000). El elemento que podríamos considerar más característico de esta forma de disciplinamiento es el hecho de que esos mecanismos de regulación tiendan a una fuerte personalización, donde los efectos en los alumnos están dados más que nada por el deseo de no “defraudar” a ese otro que apostó por uno. El hecho de que nos encontremos en un momento de debilitamiento de las instituciones modernas, donde los referentes simbólicos propios de los orígenes del sistema han tendido, junto al papel del Estado-nación, también a debilitarse, lleva a que la personalidad individual asuma otra relevancia (Sennett, 2011). Esto conduce a que las implicancias emocionales que se van generando en los chicos construyan cierta lealtad con los docentes que se comprometen en acompañarlos y “sacarlos adelante”. Por tanto, tienen lugar lazos de lealtad, menos acordes a la obediencia de autoridad en términos institucionales como la institucionalidad moderna los generó, pasando a responder por el lazo personal que los une a esa persona, para no defraudarlo porque ese otro se “portó bien conmigo”.

El aprendizaje por parte de los alumnos de las “actitudes correctas” para interactuar con sus docentes se vuelve condición de permanencia en las ER, trabajo que enfrentan en el inicio de cada ciclo lectivo con los chicos nuevos que llegan a las escuelas. El “volverlos estudiantes” es la primer tarea que desarrollan, aunque no se reduce a mero disciplinamiento sino que el mismo está atravesado por la cuestión pedagógica –ya que la impronta del programa busca hacer hincapié en los aprendizajes de los

alumnos, es decir, que la contención de esta población que llega a reingreso se dé a través de lo pedagógico.

Ahora bien, los efectos disciplinadores de la estrategia de personalización que implementan las ER se vuelven relevantes no sólo para la escuela. En un momento histórico donde la preocupación por “*la juventud*”, por los chicos que no trabajan ni estudian, que “*no hacen nada*”, en el que los jóvenes son asociados con altos grados de peligrosidad y con los niveles de delincuencia prevalentes –discursos que los culpabilizan sin reparar en las condiciones sociales que llevan a que los jóvenes de sectores populares no tengan muchas oportunidades de inserción en una sociedad caracterizada por la desigualdad-, la acción disciplinadora de estas escuelas colabora con la “*reducción del riesgo social*” (Grupo Viernes, 2008).

Lo recorrido hasta acá nos permite observar las imbricaciones entre interacción, emocionalidad y el gobierno de los estudiantes en estas escuelas, observando la potencia que tienen las ER para generar que los chicos se sientan a gusto y hacer, como dice uno de los asesores pedagógicos, que los chicos “*deseen*” estar en la escuela.

Interpretaciones sobre las razones de la personalización

Lo visto hasta aquí nos permitió vislumbrar la importancia que cobra la dimensión emocional de la experiencia escolar en el caso particular de las ER, la cual tiene efectos integradores y disciplinadores que van estrechamente asociados. Ante lo analizado nos preguntamos acerca de las razones que llevan a que, para integrar a esta población que quedó por fuera del sistema educativo, sea necesario recrear vínculos entre docentes y alumnos en clave más personal y próxima. Si bien es un aspecto que requiere mayor trabajo de análisis, nos

arriesgamos a esbozar algunas interpretaciones sobre el por qué de esta personalización.

Como señalamos al inicio de este trabajo, partimos de un diagnóstico que alude a los cambios contemporáneos que han afectado la institucionalidad moderna, especialmente, en relación con los modos de habitar y transitar las instituciones.

Si la escuela moderna, en articulación con la idea de progreso, se basó en la promesa de la gratificación diferida —es decir, el sacrificio presente era posible por que el mismo sería redituado en el futuro a través de la inserción social y la movilidad ascendente—, hoy en día, con los cambios experimentados que vuelven mucho más incierto el futuro, esta promesa no es suficiente. Para que el transitar por la escuela cobre sentido para los jóvenes, especialmente para aquellos provenientes de los sectores populares donde en su mayoría son los primeros en sus familias en transitar este nivel, debe brindarles cierta gratificación presente.

La promesa de tinte más moderno, relacionada con el mejoramiento de las perspectivas futuras sigue presente para estos jóvenes que deciden volver a estudiar, ya que son chicos a los que la experiencia ya adquirida les mostró que en el mercado laboral sin la titulación secundaria quedan en una situación muy desventajosa. Estas escuelas, al darles un título y mayores grados de seguridad personal, les permiten mejorar esas perspectivas futuras.

Ahora bien, la gratificación presente experimentada en estas escuelas se vuelve un aspecto sumamente relevante para el involucramiento de estos jóvenes en su propia escolarización y en la posibilidad de inserción social. La gratificación presente que brinda el darse cuenta de que uno puede aprender, lograr cambios en la situación en la que se encontraban, sentir que esos logros son importantes para otros, va otorgando sentido al tránsito por la escuela media. Al mismo tiempo, estos sentimientos

los liga a ese espacio escolar contribuyendo a su adaptación.

Por otra parte, el redefinir las relaciones entre docentes y alumnos en clave personal está asociado a las características que asume el proceso de individuación en las sociedades contemporáneas, las cuales cada vez más “fabrican” sujetos más singulares y que se consideran así mismos como tales (Martuccelli, 2006). Esto lleva a que la personalidad asuma otro papel en el espacio público, redefiniendo las fronteras entre lo público y lo privado. Cada vez más, las relaciones sociales son valoradas en términos de proximidad; cuanto más próximas, más cálidas (Sennett, 2011).

Las escuelas, en tanto instituciones modernas, eran espacios donde primaban los códigos de la vida pública, por tanto, donde las interacciones tenían lugar en clave impersonal. Las ER no se constituyen como espacios escolares donde la vida afectiva y emocional queda fuera de ellas, sino que se vuelve un rasgo central para que el trabajo pedagógico pueda desenvolverse en ellas. Las redefiniciones del formato en reingreso llevan a una modificación de la “*gramática emocional*” (Hargreaves, 2000) propia de la escuela secundaria, donde las interacciones entre docentes y alumnos se dan de modo fragmentado, volviendo el entendimiento emocional y el conocimiento personal más dificultoso. Los rasgos que asume la emocionalidad en reingreso tienen en cuenta las particularidades personales de los alumnos, haciendo que lo singular de cada uno de ellos tenga lugar en ese espacio, y sea considerado como algo importante que merece atención.

Esto tiene fuertes efectos, especialmente en estos jóvenes que no sólo han experimentado reiterados fracasos en el sistema educativo, sino que provienen de los sectores más castigados de la sociedad, donde la experiencia de la exclusión social es algo cotidiano para un

buen número de ellos. Consideramos que la experiencia emocional que están atravesando en estas escuelas, los lleva a experimentar algo de lo que Williams llama la “*experiencia de la pertenencia*”, la posibilidad de sentirse “*afiliado*” a un proyecto de sociedad, de ser miembro de ella, y esta experiencia “*es importante pues le permite aspirar a una identificación con lo social*” (Williams, 2003, p. 92).

Lo señalado hasta aquí nos permite observar la vinculación de las ER con los cambios contemporáneos. Estas escuelas se vuelven tanto un reflejo como un eco de ellos, al primar relaciones más estrechas y próximas, conduciendo a que la experiencia emocional que describimos anteriormente tenga lugar, y opere como un elemento disciplinador que diluye el conflicto al mismo tiempo que funciona como un elemento integrador al inculcar formas hegemónicas de interactuar.

Bibliografía

ABRAMOWSKI, Ana, 2010. *Maneras de querer*. Buenos Aires: Paidós.

ALVAREZ URÍA, Fernando y VARELA, Julia, 1991. *Arqueología de la escuela*. Madrid: La Piqueta.

ARROYO, Mariela y POLIAK, Nadina, 2011. Discusiones en torno a fragmentación, identidades y compromiso. Enseñar en las escuelas de reingreso. En TIRAMONTI, Guillermina (Dir.). *Variaciones sobre la forma escolar. Límites y posibilidades de la escuela media*. Rosario: Homo Sapiens.

BERNSTEIN, Basil, 1977. The sociology of education: a brief account. En BERNSTEIN, Basil, *Class, Codes and Control. Volume 3. Towards a Theory of Educational Transmissions*. London: Routledge & Kegan Paul.

BOLER, Megan, 1999. *Feeling Power. Emotions and Education*. New York: Routledge.

CARLI, Sandra, 2000. Clases medias, pedagogías *psí* y miseria social en la historia reciente de la Argentina. El lugar de la

infancia (1955-1976). 23° Reunión anual de Anped. Encuentro Internacional. “Educação não é privilégio”, Caxambu, Brasil. Disponible en: www.anped.org.br/reunioes/23/textos/1418t.PDF

DUBET, François y MARTUCCELLI, Danilo, 2000. *¿En qué sociedad vivimos?* Buenos Aires: Losada.

FOUCAULT, Michel, 1987. *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

GOFFMAN, Irving, 2009 [1959]. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

GRUPO VIERNES (2008) Una experiencia de cambio en el formato de la escuela media: las Escuelas de Reingreso en la Ciudad de Buenos Aires. *Propuesta Educativa* N° 30. Buenos Aires: FLACSO Argentina

HARGREAVES, Andy, 2000. Mixed emotions: teacher’s perceptions of their interactions with students. *Teaching and Teacher Education* 16.

HOCHSCHILD, Arlie Russell, 2008 [2003] *La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa y el trabajo*. Madrid: Katz.

ILLOUZ, Eva, 2007. *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Buenos Aires: Katz Editores.

KAPLAN, Carina, 2009. *Violencia escolar bajo sospecha*. Buenos Aires: Ed. Miño y Dávila.

KESSLER, Gabriel, 2009. *El sentimiento de inseguridad. Sociología del temor al delito*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

LE BRETON, David, 2009. *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires: Nueva Visión.

MARTUCCELLI, Danilo, 2006. Lecciones de sociología del individuo. Conferencias dictadas en la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

MCWILLIAM, Erica, 1999. *Pedagogical Pleasures*. New York: Peter Lang.

- Sandoval, Mario, 2011. La confianza de los jóvenes chilenos y su relación con la cohesión social. *Última Década* N° 34. Valparaíso: CIDPA.
- SENNETT, Richard, 2003. *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*. Barcelona: Anagrama.
- SENNETT, Richard, 2011 [1974]. *El declive del hombre público*. Barcelona, Anagrama.
- SVAMPA, Maristella, 2005. *La sociedad excluyente. La Argentina bajo el signo del neoliberalismo*. Buenos Aires, Ed. Taurus.
- THOITS, Peggy, 1989. “The Sociology of Emotions”. *Annual Review of Sociology*, Vol. 15, Pág. 317-342.
- TIRAMONTI, Guillermina, 2004. *La trama de la desigualdad educativa. Mutaciones recientes en la escuela media*. Buenos Aires: Ed. Manantial.



Resumen: La masificación y obligatoriedad del nivel medio, junto al declive de la institucionalidad moderna, han obligado a las escuelas secundarias a ensayar nuevas estrategias para promover el involucramiento de los alumnos en la vida escolar; algunas de ellas tienden a la redefinición de los vínculos entre docentes y alumnos, promoviendo procesos de personalización y estrechamiento los cuales generan ciertas experiencias emocionales en sus alumnos que favorecerían su involucramiento con la vida escolar. El presente artículo se propone reflexionar en torno a la estrategia de personalización que implementan un grupo de escuelas secundarias creadas en 2004 por el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, conocidas como “escuelas de reingreso”, las cuales poseen un régimen académico particular y atienden a jóvenes de sectores populares que quedaron fuera del sistema educativo por al menos un ciclo lectivo, analizando las implicancias que dicha estrategia tiene para el disciplinamiento y la integración de estos alumnos. **Palabras clave:** escuela secundaria;

políticas de inclusión educativa; emociones; disciplinamiento



Abstract: The massification process and the recent mandatory condition of secondary schooling compel the governments to rehearse strategies to become this level of schooling more inclusive. Some strategies redefine the teacher – student relations in a more personal way, promoting personalization processes which generate positive emotional experiences that stimulate students' involvement in their school life. This article analyses the case of a group of schools known as “escuelas de reingreso” (schools for returning students) created by the Government of the City of Buenos Aires in 2004 in an effort to see to the needs of that population between 16 and 18 years of age that was left out of the schooling system by at least one school year. A reflection on the implications of this redefinition of the teacher-student relationship is presented, highlighting the discipline process and the integration of these students. **Keywords:** secondary education; Inclusive education policy; emotions; discipline

RETONDAR, Anderson Moebus. 'Para além do princípio do prazer: hedonismo e subjetividade na contemporânea sociedade de consumo'. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 11 (31): 242-260. Abril de 2012. ISSN 1676-8965.

ARTIGO

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

Para além do princípio do prazer Hedonismo e subjetividade na contemporânea sociedade de consumo

Anderson Moebus Retondar

Resumo: O presente trabalho pretende discutir teoricamente a questão da relação entre consumismo e subjetividade na sociedade contemporânea. Tomando como base autores como Zigmunt Bauman, Colin Campbell e Gilles Lipovetsky, entre outros, o presente artigo tenta demonstrar como as atuais práticas de consumo encontram-se permeadas por um tipo de ação social carregada de afetividade e emocionalidade em detrimento da ação estratégica/instrumental, produzindo assim um tipo específico de 'sujeito' constituído a partir da esfera do consumo.

Palavras-chave: Sociedade de consumo, Hedonismo, Subjetividade.

Recebido em: 29.02.2012

Aprovado em: 15.03.2012

A crescente centralidade que os estudos culturais assumiram no contexto das ciências sociais contemporâneas demonstra como as transformações originadas na estrutura das sociedades modernas a partir da segunda metade do século XX, e acentuadas na virada para o novo século, se encontram refletidas não apenas na dinâmica das instituições e ações dos indivíduos, grupos e classes como também mobilizam boa parte do pensamento social à reflexão sobre novas formas, processos e estruturas que reorientam as relações e a ordem social sob uma perspectiva propriamente cultural.

A descentralização da idéia de sociedade industrial, a expansão em larga escala dos prefixos “*neo*” e “*pós*” (industrialismo, modernismo, funcionalismo, marxismo, entre outras denominações) indicam, de maneira heurística, como o pensamento social tenta crescentemente acompanhar um conjunto de mudanças que perpassam a esfera social, cultural e política no atual contexto de desenvolvimento do capitalismo moderno.

O reconhecimento de novos sujeitos do processo social, como os agentes da comunicação de massa, as organizações não-governamentais, as instituições de poder globalizadas, os novos movimentos sociais, entre outros, associados a novos processos de constituição de identidades, passando pela redefinição do tempo e do espaço com o advento do globalismo e seus movimentos de desterritorialização, entre um conjunto de outras novas mudanças nas estruturas das sociedades contemporâneas, são reveladores de novos desafios que vão gradativamente deslocando o eixo de percepção do pensamento social de algumas de suas questões teóricas clássicas, entre as quais poderíamos destacar a centralidade do trabalho, o conflito estrutural entre classes, o processo avassalador da

secularização, a crescente interdependência gerada pela divisão social do trabalho, entre diversas outras, para um olhar cada vez mais diferenciado sobre a realidade, na qual a constituição das identidades passa a ser pensada dentro da dinâmica do multiculturalismo, onde o retorno da mistificação do mundo deixa de ser observado como um processo anacrônico em favor de sua percepção como fenômeno inerente a uma “*lógica cultural contemporânea*” na qual a dinâmica da racionalização se encontraria cada vez mais sobreposta pela fragmentação e estilhaçamento das atividades social e cultural, ao mesmo tempo em que formas de subjetividade social são forjadas para além do princípio da racionalidade moderna secularizada, enfim, um mundo onde as “*superestruturas*” se autonomizaram definitivamente tanto no interior da atividade social quanto no próprio pensamento social.

Dentro deste contexto, percebesse um movimento que foi deslocando gradativamente o eixo de percepção do pensamento sociológico de uma visão centrada nas estruturas sociais para a dimensão cultural e simbólica dos fenômenos e processos sociais, justificando aquilo que, com propriedade, Stuart Hall denominou como a “*virada cultural*” ocorrida a partir dos anos 60 do último século que implicou, antes de tudo, a retomada da dimensão significativa e, principalmente, *discursiva* dos processos sociais, ou seja, “*fundamentalmente, a ‘virada cultural’ iniciou com uma revolução de atitudes em relação à linguagem*” (Hall, 1997, p. 13)

Esta nova atitude significou antes de tudo, conferir centralidade à dimensão discursiva que classifica, delimita e dá sentido aos mais variados fenômenos, conferindo a estes assim um inescapável vínculo com a cultura, responsável por produzir, através dos discursos, significação social. Neste sentido,

“a *‘virada cultural’* está intimamente ligada a esta nova atitude em relação à linguagem, pois a

cultura não é nada mais do que a soma de diferentes sistemas de classificação e diferentes formações discursivas aos quais a língua recorre a fim de dar significado às coisas. O próprio termo “discurso” refere-se a uma série de afirmações, em qualquer domínio, que fornece uma linguagem para se poder falar sobre um assunto e uma forma de produzir um tipo particular de conhecimento. O termo refere-se tanto à produção de conhecimento através da linguagem e da representação, quanto ao modo como o conhecimento é institucionalizado, modelando práticas sociais e pondo novas práticas em funcionamento. Dizer, portanto, que uma pedra é apenas uma pedra num determinado esquema discursivo ou classificatório não é negar que a mesma tenha existência material, mas é dizer que seu significado é resultante não de sua essência natural, mas de seu caráter discursivo” (Hall, Op. Cit. Pag. 15).

Outro exemplo que reflete a emergência da centralidade da cultura na compreensão dos fenômenos e processos sociais no pensamento social contemporâneo é a proposta desenvolvida pelo esquema pós-positivista de Jeffrey Alexander no qual toda a reflexão sobre o mundo social implica, necessariamente, uma reflexão que busca compreender os significados culturais que são a ele indissociáveis, isto é, compreender o conjunto dos significados intrínsecos aos discursos que envolvem o mundo social. Dito de outro modo,

“se a sociologia como um todo está modificando suas orientações como disciplina e está se abrindo a uma segunda geração, esta novidade se sobressai em nenhum outro caso mais que no estudo da cultura” (Alexander, 2000, p. 37).

Neste sentido, para Alexander toda sociologia é, em essência, sociologia cultural à medida que os processos,

fenômenos e estruturas sociais estão envolvidos em um conjunto de significados e sentidos, que devem ser compreendidos como *textos* mais do que *contextos*, que os formam e conformam.

Neste sentido,

“acreditar na possibilidade de uma sociologia cultural supõe reconhecer a idéia de que toda ação, independente de seu caráter instrumental, reflexivo ou coercitivo a respeito dos entornos externos se materializa em um horizonte emotivo e significativo” (Alexander, op. cit. p. 38)

Entre este conjunto de novos movimentos estruturais e reflexões sociológicas, podemos destacar a centralidade que o fenômeno do consumo, tanto como prática econômica quanto, essencialmente, elemento de mediação simbólica, ganha espaço em relação a outras questões até então tratadas como clássicas na determinação da vida cotidiana de indivíduos e grupos como, por exemplo, a atividade do trabalho.

No interior deste contexto, uma das questões que irá emergir com a crescente autonomização da esfera da demanda em relação à esfera produtiva, e sua consequente expansão para os mais diversos campos da vida social, é como o universo do consumo se torna, cada vez mais, espaço propício à produção, desenvolvimento e expressão de subjetividades, de um lado e, de outro, mecanismo social que possibilita a expansão do individualismo como traço civilizatório das sociedades contemporâneas.

A este respeito, um conjunto de autores parece ter descoberto o campo do consumo como espaço privilegiado para a realização deste elemento fundamental da modernidade que é o “*indivíduo-sujeito*”⁹⁴.

94 Como, por exemplo, as abordagens de Campbell (2001) e Lipovetsky (2007), entre outros.

No entanto, este não é o indivíduo típico de uma concepção modernista clássica, ou seja, racionalizado, reflexivo, numa palavra, marcado pela rigidez do agente estratégico/instrumental, mas antes, um indivíduo marcado pela fluência e flexibilidade marcantes de nossa contemporaneidade, numa palavra, orientado pelo princípio de uma subjetividade que se caracterizaria, em grande medida, pela lógica do hedonismo, da paixão, da busca da felicidade, enfim, de tudo aquilo que destitui os arranjos fortes de uma modernidade marcada pela economia das emoções. Como salienta Bauman, o homem e a mulher contemporâneos decidiram trocar “*um quinhão de suas possibilidades de segurança por um quinhão de felicidade*”. (Bauman, 1998, p. 10)

Parece, no entanto, que esta subversão da moderna economia emocional se desenvolve cada vez mais e de maneira privilegiada no âmbito das práticas de consumo, especialmente naquelas onde se caracteriza um consumismo exacerbado, marcado pela efemeridade dos sentidos na aquisição dos bens e por um forte apelo hedonista em torno destas práticas.

Este processo favorece a volta à cena social do indivíduo e sua subjetividade, mediado agora pelo viés da realização do prazer, do bem-estar, da ludicidade, da auto-estima, enfim, por tudo aquilo que nos remete à esfera da afetividade.

No entanto, é importante destacar que isto não pressupõe o declínio da sociedade frente a forças psíquicas que comporiam uma subjetividade monádica, organizada apenas numa esfera erótica autônoma em relação às forças sociais.

Trata-se, antes de tudo, de uma afetividade que se institui no registro social, histórico, resultado de um processo civilizatório que culmina com a hipertrofia do princípio de individualização como a forma legítima dos sujeitos sociais atuarem no mundo. Ou seja, a prevalência

do apelo hedonista-narcisista na realização das práticas de consumo não revela apenas um desejo forjado pelos artífices da sociedade de consumo, especialmente aqueles que compõem o mundo da comunicação de massa. Revela, antes de tudo, um movimento da própria modernidade e seus desdobramentos no contexto da sociedade contemporânea, marcado pela radicalização do que Simmel (1976) já havia denominado de “*cultura subjetiva*”.

Gilles Lipovetsky irá desenvolver esta questão ao tratar da dinâmica contemporânea do hiperconsumo como uma sucessão de experiências de cunho essencialmente individual, subjetivo, orientado pelo princípio de uma “*experiência emocional*” que se caracterizaria, antes de tudo, como uma ação privada, subjetiva, orientada e voltada “*para si*”. Isto é,

“já não se trata mais apenas de vender serviços, é preciso oferecer experiência vivida, o inesperado e o extraordinário capazes de causar emoção, ligação, afetos, sensações. (...) A civilização do objeto foi substituída por uma “economia da experiência”, a dos lazeres e do espetáculo, do jogo, do turismo e da distração. É nesse contexto que o hiperconsumidor busca menos a posse das coisas por si mesmas que a multiplicação das experiências, o prazer da experiência pela experiência, a embriaguez das sensações e das emoções novas: a felicidade das ‘pequenas aventuras’ previamente estipuladas, sem risco nem inconveniente” (Lipovetsky, 2007, p. 63).

Para o autor, a sociedade do hiperconsumo seria, nesta perspectiva, o espaço privilegiado da contemporaneidade onde o indivíduo vivenciaria suas práticas de consumo como experiências realmente subjetivas, marcadas pela vivência do prazer e da felicidade.

A atividade de consumo se tornaria, neste caso, uma experiência ativa, concreta, uma experiência significativa para o próprio consumidor em detrimento do clássico mote da “*distinção social*” como sendo o elemento central que motivaria as práticas consumistas.

Neste ponto, Lipovetsky irá recuperar dois argumentos importantes para se pensar o consumismo no contexto contemporâneo: de um lado, a acentuação do processo de privatização das práticas de consumo, processo este que por sinal, e como apontou com precisão Richard Sennett (1993), tem sua origem no séc. XIX com as transformações no espaço urbano das grandes cidades da Europa ocidental, especialmente pela criação das lojas de departamentos. De outro, irá ressaltar a dimensão hedonista implícita nestas práticas.

Se, de um lado, esta experiência “*para si*” parece de algum modo autonomizar o indivíduo frente a estruturas macro sociais que constituiriam uma ordem normativa sobre sua subjetividade, Lipovetsky irá chamar atenção para o fato de que, em grande medida, as possibilidades para a realização destas experiências se encontram, antes de tudo, demarcadas pelo mercado. Ou seja, na era do hiperconsumo “*nada, por hora, está em condições de deter, nem mesmo de frear, o avanço da mercantilização da experiência e dos modos de vida*” (Lipovetsky, Op. Cit. Pag. 51)

Isto não significa, é certo, uma relação de determinação das estruturas econômicas sobre a esfera subjetiva dos indivíduos. Ao contrário, o que está em jogo é um processo de “*reapropriação*” onde as emoções e os prazeres são absorvidos e decodificados na forma do desejo de aquisição de bens de consumo. Daí especificamente o entrelaçamento entre o mundo do consumo e o mundo da subjetividade, ou seja, a possibilidade de expressar através do consumo *meus* gostos que refletiriam *minhas* características e revelariam *minha* identidade.

Este processo implicaria duas questões: de um lado, o fato de que, ao mesmo tempo em que o indivíduo orientaria suas práticas de consumo para a realização de seu bem estar, e esta seria a motivação principal de sua ação, esta dimensão subjetiva estaria, antes de tudo, definida nos limites das possibilidades produzidas e disponíveis no mercado.

Dito de outro modo, se trata antes de tudo do que Lipovetsky irá denominar de um princípio de felicidade paradoxal na qual o bem estar e a satisfação estariam alocados numa relação de interdependência com forças macro-sociais marcando, assim, uma tensão que seria inerente à experiência de consumo no mundo contemporâneo.

Dito de outro modo, se a realização do sujeito está em grande parte orientada por suas práticas de consumo, e considerando os limites objetivos para a realização destas práticas, a sociedade contemporânea marcada pelo consumismo se revelaria, antes de tudo, uma sociedade que vive sob o espectro da decepção, decorrente da impossibilidade objetiva da aquisição das constantes e incessantes novidades produzidas pelo mercado. Ou seja,

“cuanto más aumentan las exigencias de mayor bienestar y una vida mejor, más se ensanchan las arterias de la frustración. Los valores hedonistas, la superoferta, los ideales psicológicos, los ríos de información, todo esto ha dado lugar a un individuo más reflexivo, más exigente, pero también más propenso a la frustración. (...) la sociedad hipermoderna se caracteriza por la multiplicación y alta frecuencia de las decepciones, tanto en el aspecto público como en el privado”. (Lipovetsky, 2008, pp. 21/22).

A exacerbação do princípio do prazer estaria deste modo, fortemente interdita pelo princípio da realidade, marcada pela limitação objetiva do acesso aos bens e pela

cada vez maior obsolescência do que se possui, de um lado e, de outro, pelo próprio aumento da reflexividade dos agentes que estimularia o aumento das exigências em relação ao seu próprio bem estar.

Neste sentido, caberia aqui colocar em questão em que medida esta felicidade que se realiza através das práticas consumistas não estaria, antes de tudo, sendo forjada por um sistema de consumo que agora não apenas controlaria a dinâmica econômica e cultural da produção das necessidades, mas, também, sua dimensão afetivo-simbólica. Não estaria havendo, neste caso, um processo de colonização da esfera da subjetividade dos indivíduos pelo mercado?

Na esteira desta problemática, Bauman (2008) irá chamar atenção para o que ele define como sendo o traço mais marcante da contemporânea sociedade de consumo: o “*fetichismo da subjetividade*”

Tomando de empréstimo a idéia de fetichismo desenvolvida por Marx, Bauman as irá reapropriar no contexto contemporâneo tentando demonstrar que, agora, sujeito e objeto não estão mais sobrepostos um em relação ao outro, mas antes se encontram diluídos um *no* outro, determinando o fim da dialética sujeito-objeto em favor da fusão do sujeito *no* objeto.

Tal movimento se deve, essencialmente, ao fato de que na corrida para o prestígio e a diferenciação se tornou praticamente obrigatório aos indivíduos se apropriarem de signos e símbolos que os tornem cada vez mais competitivos, aceitáveis, “*vendáveis*” numa espécie de “*mercado social*”, transformando-os, de fato, eles próprios em mercadorias a serem adquiridas ou rechaçadas neste universo de demandas.

Suas escolhas, orientadas por esta exigência (sistêmica), manteria para eles, no entanto, um sentido real de escolhas subjetivas, autônomas, produzindo assim um embaçamento do processo real em que estas escolhas

seriam marcadas por um sentido eminentemente instrumental e, por isso mesmo, já objetivadas pelo sistema de consumo, transfigurando deste modo a idéia de um “*fetice da subjetividade*”.

Como sugere Bauman,

“na sociedade de consumidores ninguém pode se tornar sujeito sem primeiro virar mercadoria, e ninguém pode manter segura sua subjetividade sem reanimar, ressuscitar e recarregar de maneira perpétua as capacidades esperadas e exigidas de uma mercadoria vendável. A “*subjetividade*” do “*sujeito*”, e a maior parte daquilo que essa subjetividade possibilita ao sujeito atingir, concentra-se num esforço sem fim para ela própria se tornar, e permanecer, uma mercadoria vendável. A característica mais proeminente da sociedade de consumidores – ainda que cuidadosamente disfarçada e descoberta – é a transformação dos consumidores em mercadorias (...)” (Bauman, 2008, p. 20)

Chesneaux irá acentuar esta crítica ao caracterizar o “*indivíduo do consumo*” como um “*indivíduo-objeto*”, cada vez mais absorvido pela máquina da sociedade. Ou seja,

“O individualismo triunfante, porém desestruturado, que o ocidente exhibe neste final do século XX, nada tem de comum com o individualismo de responsabilidade, a recusa aos conformismos de grupo, a vontade de emancipação pessoal, que foram desde o século XVIII a pedra-de-toque da construção da democracia ocidental. O indivíduo como sujeito ativo da sociedade política e civil cede lugar ao indivíduo objeto, ao “*homem reflexo*” (David Riesman) passivamente integrado à máquina social e respeitosamente preso aos valores dela”. (Chesneaux, J. pp.51/52).

No entanto, caberia ponderar até que ponto esta “*individualidade positiva*”, resultado da liberalização do indivíduo frente à sociedade e que se opõe, segundo Chesneaux, ao atual “*indivíduo-objeto*”, não foi apenas resultado de um “*dever ser*”, construído pelos ideólogos do racionalismo moderno?

Dito de outra maneira, em que medida esta idéia de um espaço perdido do indivíduo e sua subjetividade no decorrer da modernidade, perspectiva altamente presente no imaginário dos teóricos da escola de Frankfurt, não colocaria a questão em termos altamente dicotômicos, entre um antes e um depois, um “*dentro*” e um “*fora*”, ou seja, entre o “*Ser*” e a perda de sua identidade, entre a prevalência de sua subjetividade e a determinação objetiva da sociedade sobre o indivíduo?

Posto nestes termos, a separação entre o “*Indivíduo*” e a “*Sociedade*” ganha um caráter de oposição em que, de um lado, colocaria o indivíduo em seu estado puro, subjetivo, controlador de suas emoções e ações ao passo que, no segundo caso, o indivíduo estaria cerceado de sua subjetividade, sendo “*socialmente condicionado*”, reconstruindo desta forma o velho dilema sociológico entre estrutura e agência.

A dicotomia entre Sujeito e Objeto, ou melhor, entre o Indivíduo-sujeito e o Indivíduo-objeto expressaria, de um lado, o congelamento da própria noção de indivíduo, ligado a um tempo e um espaço do qual não se desloca e, de outro, engessa a própria noção de “*subjetividade*”, retirando seu teor histórico e suas diversas possibilidades de manifestação.

Proponho aqui perceber esta relação dentro de uma lógica de complementaridade, onde as dimensões do indivíduo e da sociedade são percebidas como construções socialmente intercambiáveis, onde a questão da “*subjetividade*” possa ser pensada em termos de uma construção também social ou, ao menos, que se estabelece

numa relação compartilhada entre o indivíduo e a sociedade.

Como salientou Guatarri (1986) a respeito do problema, “*a Subjetividade não é passível de totalização ou de centralização no indivíduo. Uma coisa é a individuação do corpo. Outra é a multiplicidade dos agenciamentos da subjetivação: a subjetividade é essencialmente fabricada e modelada no registro social*” (Gatarri, F. 1986. Pág. 31).

Toda esta discussão nos interessa em um ponto central: se a *individualidade*, enquanto elemento constitutivo do imaginário da modernidade foi absorvido no interior do desenvolvimento da sociedade de consumo, esta absorção não se deu de forma inocente, mas sim, foi reapropriada dentro de um recorte específico, qual seja: a inserindo dentro do processo de consumo como sendo, este último, o efetivo espaço de sua realização.

Neste sentido, a sociedade de consumo não eximiu o Indivíduo-sujeito de seu interior, antes o redefiniu enquanto *Indivíduo-sujeito-consumidor*. Se, de um lado, ela estandardiza, padroniza, tipifica pessoas, indivíduos e grupos, e isto é efetivamente uma de suas características, de outro, seria arriscada, e pouco provável, a afirmação de que aqueles que vivenciam a experiência consumista a vivenciam enquanto um processo de padronização e aniquilação de sua singularidade. Ao contrário, parece que é exatamente por experimentarem suas práticas como condição social efetiva, enquanto real espaço de realização de sua “*subjetividade*”, que a esfera do consumo se torna cada vez mais central na vida social de indivíduos e grupos, seja como esfera de realização de práticas efetivas seja como elo de mediação entre as mais distintas dimensões da vida social.

De um modo ou de outro, o princípio hedonista parece estar cada vez mais presente na base do desenvolvimento e expansão do consumismo na

contemporaneidade, exacerbando, deste modo, o próprio princípio moderno da individualidade.

No entanto, parece que o sentido desta individualidade se modificou, passando de uma ordem marcada por uma reflexividade rígida, baseada no princípio da racionalidade instrumental, para uma *racionalidade hedonística*, cada vez mais orientada por um princípio afetivo/narcisista.

A esfera do consumo contemporânea passa, neste sentido, a reanimar a ação com sentido afetivo e trazê-la ao epicentro das práticas consumistas, aparecendo aí como mote privilegiado de orientação das ações nesta esfera da vida social, produzindo, desta forma, uma espécie de inversão da ordem da tipologia weberiana da ação social na modernidade.

Em boa medida, a análise desenvolvida por Collin Campbell (2001) acerca das origens e da dinâmica do consumismo moderno irá acentuar o argumento da relação entre consumismo e hedonismo.

Para o autor, o hedonismo em sua configuração tipicamente moderna seria o elemento responsável pela multiplicação exponencial das necessidades e, por conseguinte, da aceleração do consumismo enquanto fenômeno cultural da modernidade.

Campbell irá partir de uma importante distinção entre o que chama de “*hedonismo tradicional*”, baseado na busca do prazer sensorial, e o “*hedonismo moderno*”, auto-ilusivo, responsável pela dinâmica do consumismo moderno.

Segundo sua análise, o “*hedonismo moderno*” se caracterizaria por um deslocamento da fonte de realização do prazer, que migraria dos sentidos para a imaginação dos indivíduos. A procura do prazer não estaria deste modo, atrelada diretamente ao bem de consumo e suas propriedades, mas sim, ao significado simbólico atribuído aos bens por intermédio da imaginação do consumidor. A fruição estaria relacionada, neste caso, aos significados conferidos ao bem pela imaginação dos agentes,

produzindo uma dinâmica que o autor irá qualificar como auto-ilusiva, distante e independente das propriedades do objeto.

Se levarmos em conta a capacidade imaginativa do indivíduo como algo inesgotável, tal mecanismo explicaria, neste caso, a procura incessante por objetos que, na verdade, nada mais seriam que elementos de mediação para a realização do prazer auto-ilusivo, resultado da projeção de sentidos pelos sujeitos sobre os objetos.

Este processo explicaria, neste caso, a produção incessante de necessidades e, deste modo, o ímpeto tipicamente moderno pelo consumismo.

A base deste processo, no entanto, não é como se poderia a princípio imaginar, uma estrutura da psicologia do indivíduo. Ao contrário, e como sugere o autor, a força para a passagem do hedonismo tradicional para o hedonismo moderno se encontrou alicerçada numa ética lançada com um movimento típico da própria modernidade, ou seja, o romantismo.

Assim, a prática de consumo seria não apenas orientada por esta ética social moderna como, de outro modo, reforçaria outro elemento constitutivo da própria modernidade, a individualização, que agora se reforçaria pela atividade consumista.

Neste sentido, Campbell parte para uma compreensão da lógica do consumo como uma experiência essencialmente individualizada, orientada pela capacidade dos indivíduos atribuírem sentido, significado e, mais importante, valoração emocional aos objetos que consomem, ao mesmo tempo em que reconhece que esta lógica deriva, essencialmente, de uma ética social gerada na modernidade, qual seja, *a ética romântica*.

Segundo suas palavras,

“O hedonismo moderno apresenta todos os indivíduos com a possibilidade de ser o seu próprio déspota, exercendo total controle sobre

os estímulos que experimentam e, consequentemente, sobre o prazer que obtém”.
(Campbell, 2001 P. 112)

Trata-se, neste caso, de uma relação entre uma ética social e a dinâmica do prazer orientada pela imaginação do indivíduo, uma relação onde confluem agência e estrutura, indivíduo e sociedade.

Pensar, deste modo, a estrutura das relações de consumo na sociedade contemporânea implica, fortemente, a associação entre a dinâmica da racionalização conjugada com um forte apelo emocional/afetivo, um movimento que revela uma cada vez maior reintegração do indivíduo à sociedade, reintegração esta fortemente mediada pela esfera do consumo.

Não estamos sugerindo, no entanto, que tal processo reflita a constituição de um mundo idílico, marcado pela realização ininterrupta do princípio do prazer e do reaparecimento de um indivíduo absolutamente autônomo que detém total controle sobre sua ação à despeito de estruturas e processos sociais.

Ao contrário, se este princípio individualista/hedonista se tornou um dos elementos norteadores das práticas de consumo na sociedade contemporânea, e realmente parece que se transforma cada vez mais em um dos elementos mais decisivos na orientação destas práticas, produz-se ao mesmo tempo em oposição a todo um aparato objetivo que limita e interdita sua realização plena, tendo em vista a contradição eminente entre a difusão do consumismo e a manutenção de extensas parcelas da sociedade destituídas de recursos para ingressar neste mundo social que é ao mesmo tempo simbólico-afetivo.

No entanto, e para além do fato desta impossibilidade objetiva ao mundo do consumo, decorre um problema que nos parece mais estrutural, ou seja, se a *satisfação* do prazer é um processo efêmero, sua *realização* é uma impossibilidade objetiva. A *realização do prazer*, neste caso,

implica na *morte da busca pelo prazer*, pois aniquilaria, logicamente, seu próprio princípio gerador, que no caso da esfera do consumo seria o desejo socialmente produzido pelos artífices do mercado, desde as mais simples estratégias de marketing até os agentes da comunicação de massa.

Isto não significa, por outro lado, uma relação de determinação do mercado sobre a construção da subjetividade dos indivíduos, mas antes, reflete um processo de correlação entre sujeito e sociedade, entre o princípio do prazer e o princípio da realidade.

Daí decorre uma boa parte do incessante movimento de insaciabilidade que caracteriza a busca frenética pelos bens, produzindo uma lógica social marcada, ao mesmo tempo, pela satisfação, pela ansiedade, pela angústia e pela frustração, nada, aliás, que não seja típico à dinâmica da própria modernidade.

Referências

- ALEXANDER, J. (2000). *Sociología Cultural – Formas de clasificación em las sociedades complejas*. México, Anthropos editorial.
- BAUDRILLARD, Jean. (1991), *A sociedade de consumo*. Lisboa, Ed.70.
- BAUMAN, Z. (2008). *Vida para o consumo*. Rio de Janeiro, Zahar.
- BAUMAN, Z.. (1999). *Globalização: as conseqüências humanas*. Rio de Janeiro, Zahar.
- BAUMAN, Z.. (1998). *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro, Zahar.
- BOURDIEU, P. (1992). *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva.
- BOURDIEU, P. *A distinção*. (2007), São Paulo, EDUSP.
- CAMPBELL, Colin. (2001). *A ética romântica e o espírito do consumismo moderno*. Rio de Janeiro, Rocco.

- CHESNEAUAX, J. (1995). *Modernidade-Mundo*. Petrópolis, Vozes.
- FRASER, W.H. (1981). *The coming of the mass market, 1850-1914*. London, The Macmillan press.
- GUATARRI, F. (1986). *Micropolítica: cartografias do Desejo*. Petrópolis, Vozes.
- HALL, Stuart. (1997). A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. IN: THOMPSON, Kenneth (ed.). *Media and cultural regulation*. London, Thousand Oaks, New Delhi: The Open University; SAGE Publications.
- LIPOVETSKY, G. (2007). *A felicidade paradoxal*. São Paulo, Cia das Letras.
- LIPOVETSKY, G. (2008). *La sociedad de la decepción: entrevista con Bertrand Richard*. Barcelona, Ed. Anagrama.
- RETONDAR, Anderson. (2008). “Hibridismo cultural: ¿clave analítica para la comprensión de la modernización latinoamericana? La perspectiva de Nestor Garcia Canclini”. In: *Sociológica*, UAM, México.
- RETONDAR, Anderson. (2008). *Sociedade de consumo, modernidade e globalização*. São Paulo/Campina Grande. Annablume-edufcg,
- RETONDAR, Anderson. (2008). A (re) construção do indivíduo: sociedade de consumo como contexto social de produção de subjetividades. In: *Sociedade & Estado*, V. 23, N 1. Brasília, Editora UNB.
- SIMMEL, G. (1976). “A metrópole e a vida mental”. In: Velho, Gilberto (org.) - *O Fenômeno Urbano*, Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- SLATER, D. (2001). *Cultura do consumo & modernidade*. São Paulo, Nobel.
- STEARNS, P. N. (2001) *Consumerism in world history: the global transformation of desire*. London, Routledge.



Abstract: This paper discusses theoretically the question of the relationship between consumerism and subjectivity in contemporary society. Based on the authors as Zigmunt Bauman, Colin Campbell, Gilles Lipovetsky, among others, this article tries to demonstrate how current consumption practices are permeated by a kind of social action loaded with affectivity and emotionality at the expense of strategic and instrumental action, thereby producing a specific type of "subject" formed within the sphere of consumption. **Keywords:** Consumer Society, Hedonism, Subjectivity

TEIXEIRA, Carlos Henrique. 'A tribo dançante: corporeidade, sexualidade e cotidiano'. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 11 (31): 262-275. Abril de 2012. ISSN 1676-8965.

ARTIGO

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

A tribo dançante

Corporeidade, sexualidade e cotidiano

Carlos Henrique Teixeira

Resumo: O objetivo deste trabalho é analisar a dança de rua praticada pelos adolescentes em seus aspectos tribalistas e imaginários, revelando sua contribuição para a educação escolar e a importância do reconhecimento e da interpretação das culturas contemporâneas para a construção do respeito à diversidade, à ética e aos valores que movem os cotidianos dos diversos grupos sociais. Considera-se o referencial teórico fundado na antropologia de Gilbert Durand e na sócio-antropologia do cotidiano de Michel Maffesoli. A dança praticada pelos adolescentes, com seus movimentos e dinâmicas tribalistas, revela-se altamente complexa e significativa, pois é forjada na riqueza do viver cotidiano com suas variadas constelações simbólicas que constituem as sensibilidades, os mitos, os tabus, as contradições, os esquemas rítmicos e a sexualidade. **Palavras-Chave:** Dança; Educação; Tribalismo; Imaginário; Sexualidade

Recebido em: 15.11.2011

Aprovado em: 12.01.2012

Este trabalho sintetiza algumas conclusões obtidas em pesquisa etnográfica realizada no ano de 2009 que deu

origem a dissertação intitulada “*As tessituras do movimento: dança, tribalismo e imaginário no cotidiano de um grupo de alunos de uma escola pública de Araraquara*”. A pesquisa teve como objetivo investigar a fundo as práticas culturais juvenis através da dança break praticada pelos adolescentes de uma escola pública estadual da cidade de Araraquara, pois fornece pistas para desvendar um mundo repleto de imagens, vivências e trocas sociais diversas que desvelam as muitas lógicas dos encontros, das afetividades e dos enfrentamentos. A dança praticada pelos adolescentes, com seus movimentos e dinâmicas tribalistas, revelou-se altamente complexa e significativa, pois é forjada na riqueza do viver cotidiano com suas variadas constelações simbólicas que constituem as sensibilidades, os mitos, os tabus, as contradições, os esquemas rítmicos e a sexualidade. Considerou-se o referencial teórico fundado na antropologia de Gilbert Durand e na sócio-antropologia do cotidiano de Michel Maffesoli. O estudo pretende contribuir para uma educação que considere os diversos vetores de subjetividades que surgem no meio escolar, levando em conta as manifestações do desejo e socialidades intensas.

A vida cotidiana, forjada nas experiências dos pequenos grupos, se torna o “*lugar privilegiado dos alternativos valores dionisíacos que reaparecem na atualidade*” (Maffesoli, 1986, p. 336). As realidades micro-grupais são o nascedouro das criações possíveis que acolhem as transgressões, as orgias e os sonhos, num jogo pleno de teatralidade. Desta forma, é nos meios de vida estreitos que emergem as formas de expressão do imaginário social. Para Duvignaud (1986), nenhum fenômeno da estética sai normalmente da macrosociologia, mas se enraíza e nasce sempre dos pequenos grupos. Assim,

[...] é na comunhão intensa, na hostilidade intensa, no amor e no ódio, que separam ou reúnem as famílias, os clãs, os grupos, as aldeias,

as cortes, que nascem as formas de expressão que se desenvolvem numa polêmica viva de choque, de oposição, de encontro ou de profunda comunhão. (Duvignaud, 1986, p. 343)

É na comunhão, experienciada como arquétipo eucarístico, que se dá a partilha do pão da vida, na qual o corpo societal pode ser consumido nos inúmeros rituais da vida cotidiana. O que se celebra é a união cósmica onde a vida e a morte são contempladas no jogo da existência sacrificada no altar de Dionísio. No funcionamento societal dos pequenos grupos temos, portanto, a chave para compreendermos o fenômeno complexo do cotidiano. Desta forma,

[...] estudar o qualitativo, o cotidiano e a banalidade é integrar no funcionamento social tudo aquilo que estava relegado à ordem da poesia e da filosofia, e que pode ser chamado de imaginário, sonho, jogo, fantasma e mesmo duplicidade, teatralidade, ritual. (Maffesoli, 1986, p. 335)

Nos pequenos espaços o homem se move e aprende a resistir às imposições macro-grupais. A vida e o próprio bem-estar do grupo são garantidos no jogo da duplicidade e das aparências. Nas estruturas imaginárias dos pequenos grupos aparece o refúgio como lugar de proteção, como ventre materno a acolher seus membros desprotegidos das ameaças do meio externo. No interior da escola, é nos fundões das salas de aula, nos pátios, nos becos escuros e nos banheiros que nascem as estratégias de resistência aos desmandos das autoridades, sempre interessadas na homogeneização dos comportamentos. As pichações, as transas, as brigas, as danças marginais, as depredações, os jogos e as “*rodinbas*” são expressões da vida vivida em pequenos grupos, marcada por um **hedonismo vitalista** como *élan vital* da vivência micro-grupal.

O corpo traz os registros arcaicos e as demandas da existência, se tornando o meio básico para o desencadeamento do drama psíquico. Contempla a dramaticidade das percepções e subjetividades sempre múltiplas e polifônicas. Atuando a partir de seu próprio devir no cotidiano, o corpo em movimento põe em jogo as técnicas de sensibilização e simbolização. Torna-se uma entidade intensa da unidade, totalidade e universalidade mítica, manifestando símbolos na produção criativa. O corpo coloca em relação, ao mesmo tempo, a individualidade e sua posição no mundo da cultura, experienciada como vivência em grupo, mantendo um constante diálogo entre a dimensão consciente e a simbólica.

Mauss (1974), em seu clássico estudo sobre as técnicas do corpo, constata que “[...] *o primeiro e mais natural objeto técnico, e ao mesmo tempo meio técnico do homem é seu corpo*” (Mauss, 1974, p. 217). Como meio técnico para a construção de uma experiência de mundo, o corpo se torna, segundo este antropólogo, a via de acesso para compreender o “*homem total*”, já que expressa as dimensões orgânicas dos sentimentos, das ideias e dos símbolos. Assim, é menos nas separações e mais nos encontros entre o biológico e o social, nas interpenetrações entre o individual e o coletivo e nas correspondências entre o animal e o humano, presentes nas efervescências coletivas, que o corpo humano se materializa. Seguindo Mauss, Durand (1996) coloca o corpo como primeira manifestação da linguagem.

Como Mauss, acredito firmemente que a primeira “*linguagem*”, o “*verbo*”, é expressão corporal. [...] Não é apenas o pênis que é verbal! A mímica, a dança, o gesto – aquilo que Husserl apelida de “*pré-reflexivo*” – são anteriores à palavra e, com mais razão ainda, à escrita. (Durand, 1996, p. 75)

Temos, portanto, o corpo de natureza simbólica e produtor de socialidades, e, sendo assim, possuindo natureza movediça, contraditória e infinita. Inserido no cotidiano complexo da escola, o corpo, violentado nas estruturas esquizóides da determinação institucional, recupera seu sentido nas socialidades micro-grupais, reagindo à absolutização determinante das técnicas físicas. Assim, segundo David Le Breton, em seu interessante trabalho sobre a antropologia do corpo, e citado nos trabalhos sobre o imaginário da corporeidade de J. C. de Paula Carvalho,

[...] é absurdo pretender descobrir o ‘*corpo em si*’ por sob a multidão dos saberes do corpo esparsos e dispersos na nebulosa das comunidades humanas. Só há condições corporais, vividas por homens singulares no âmago de uma trama social e histórica dada. (Le Breton, apud Paula Carvalho; Badia, 2002, p. 255)

A dança, como expressão da cultura do adolescente, compreende todo um complexo de trocas entre o indivíduo e os grupos, na qual “[...] *a pulsão individual tem sempre um leito social no qual corre facilmente ou, pelo contrário, contra os obstáculos do qual se rebela.*” (Durand, 2002, p. 42). A organização em pequeno grupo, desencadeada pelos B. Boys e B. Girls, ao partilharem de uma emoção coletiva através da identidade grupal, pode caracterizar-se, segundo denominação dada por Maffesoli (2006), de um **neotribalismo**. As tribos dançantes propõem uma vivência de tempo grupal lúdico, ou seja, aquele tempo vivido no deleite e no prazer. Tal é o sentido do **tribal da dança**, no qual o compartilhar do break pelos adolescentes revela que sentimento e afeto na vida social podem surgir pela vivência corporal através do estar junto dançando.

A respeito desta emoção coletiva, devemos considerar não apenas o grupo de dança, mas também toda uma

relação entre várias outras pessoas que se encontram nas atividades escolares. As disputas com outros grupos de dança, as relações de empatia e antipatia com professores, as oficinas para crianças e adolescentes e os encontros com amigos que compartilham jogos e brincadeiras, são as formas de aparição de uma **comunidade emocional** onde

“[...] a estética do sentimento não é de modo algum uma experiência individualista ou interior, antes, pelo contrário, é outra coisa que, na sua essência é abertura para os outros, para o Outro.” (Maffesoli, 2006, p. 44).

A comunidade escolar, portanto, são todos aqueles que compartilham deste espaço emocional, sejam professores, funcionários, universitários bolsistas, alunos, pais, diretores e frequentadores das atividades de fins de semana.

J. C. de Paula Carvalho, em seus estudos sobre o transe, nos traz a noção de **corporeidade outra**, na qual o corpo simbólico emerge na diferenciação e na mediação como estatuto antropológico-existencial do sujeito grupal. Também citando M. Douglas, ele nos fornece subsídios para pensarmos os suportes das socialidades corporais como dinâmicas existenciais transdutivas que transitam em duas vertentes ou dois corpos. Assim,

“os dois corpos são o ego e a sociedade; por vezes estão tão próximos que quase chegam a se fundir e outras tão distantes que é a tensão entre eles existente que nos permite deduzir certos significados” (Douglas apud Paula Carvalho; Badia, 2002, p. 256).

Temos aqui uma das noções chaves para este trabalho, no qual pretendemos examinar as formas simbólicas corporais do break em um grupo de adolescentes e seu significado para a instituição escolar e, mais

profundamente, para a educação entendida como campo das sensibilidades. Destarte, temos adiante o corpo da organização institucional, que se aproxima ou se distancia do corpo dos pequenos grupos existentes na esfera escolar. Em ambos os casos, e a respeito de nossos objetivos de pesquisa, a corporeidade

“é modelada, de modo tal que a leitura das imagens do corpo, as modelagens da corporeidade, permite-nos ler, como evidenciou M. Douglas, as imagens sociais do corpo e as imagens do corpo social.” (Paula Carvalho; Badia, 2002, p. 259).

A juventude, como fase da vida dotada de crescente desvio em relação ao poder totalizante, se constitui em verdadeira potência instituinte de múltiplas redes de socialidades, com suas variadas expressões polifônicas manifestadas nos ritmos, nas cores, nos símbolos, nas estratégias de aproximações e distanciamentos, nas quais Eros e Tanatos se entrecruzam, produzindo assim as multifacetadas subjetividades.

Não se trata de considerar apenas o que a sociedade julga ser necessário para a formação dos adolescentes, mas também o que eles têm a contribuir com os processos educativos através de suas estratégias de lidar com a fragmentação da vida social, com a crescente incerteza em relação ao porvir e com a crise dos pontos de referência, sobre os quais as subjetividades são socialmente construídas. Desta forma, reconhecemos com Maffesoli a existência de uma sabedoria no pensamento adolescente, pois ao se negar o sentido ou a direção absoluta das atitudes, “*acentua-se o investimento do presente e do trágico que lhe é inerente.*” (1984, p. 23).

Como emergência do cotidiano, a socialidade produzirá as experiências grupais dos adolescentes manifestadas nos lugares e nos corpos. A cidade, potencialmente rica em imensas possibilidades, será o

cadinho da permanência da socialidade que se manifestará em suas inúmeras ruas, escolas, praças e outros lugares diversos, permitindo o surgimento do dado social através do jogo das diferenças e dos múltiplos encontros e desencontros das variadas culturas juvenis.

A quebrada, o gueto, a favela, os ‘infernhinhos’ e mesmo a comunidade religiosa, são expressões para designar os lugares privilegiados da socialidade, onde o sagrado e o profano se encontram num duplo movimento de aceitação da vida através da banalidade cotidiana. A noção de territorialidade, neste sentido, compreende a ideia de território como produto da somatória de comportamentos que contribuem para a sua demarcação e o seu papel de conservação e proteção dos grupos contra a intervenção externa. Assim,

Os territórios são marcados concreta ou simbolicamente, são controlados e defendidos por uma pessoa ou por um grupo, satisfazendo determinadas necessidades, motivações e contextos situacionais, uma vez que a organização espacial efetivada pela sociedade e pela cultura acaba por organizar a sociedade e a experiência possível, bem como as interações e os *patterns* da corporeidade. (Badia, 2008, p. 17)

Como expressão da socialidade dos grupos de adolescentes, manifestada em seus corpos e territórios, a dança break se mostra como verdadeiro vetor do pensamento corporal juvenil. As gírias, o andar gingado, o cumprimento estilizado, os inúmeros movimentos engendrados na dança, as rítmicas e poéticas impressas em suas músicas e as escritas nos muros como demarcação territorial, são manifestações que revelam um cotidiano marcado pela experimentação intensa do dado social como territorial e corporal.

Nas ruas notamos facilmente as dimensões do espaço cultivado pelas tribos de adolescentes através do grafite,

como signos de organização destes espaços. Esta forma de expressão, portanto cultural, nos revela as vivências advindas das disputas entre as tribos, a demarcação de seu território e a sua personalização através de símbolos próprios. Não nos ateremos ao grafite como particularidade da cultura juvenil, mas devemos considerá-lo se quisermos examinar as formas que o pensamento do adolescente se utiliza para se inserir na vida social. A partir do imaginário, podemos perceber que o gueto, como reduto da socialidade juvenil, com seus espaços totalmente cultivados pelo grafite, pela música e pela dança, se torna o refúgio no qual as personalidades se entregam à segura intimidade. Estamos diante de constelações simbólicas próprias do regime noturno da imagem, nas quais

“o antídoto do tempo já não será procurado no sobre-humano da transcendência e da pureza das essências, mas na segura e quente intimidade da substância ou nas constantes rítmicas que escondem fenômenos e acidentes” (Durand, 2002, p. 194).

O refúgio, pertencendo às estruturas místicas do imaginário, representará a vontade de união e o gosto por uma intimidade secreta, que se transmutará através dos esquemas rítmicos das estruturas sintéticas, indo do calor partilhado na vivência grupal à sublimação musical dançante. Apesar de ser o lugar primordial da socialidade, não devemos considerá-lo como espaço da identidade fixada, uma vez que, como vimos, as identificações múltiplas e nômades superam toda a lógica das identidades absolutas.

A ambiguidade fundamental da vida social produzirá movimentos de atração e de repulsa, de entropia e neguentropia, estruturando e desestruturando também os espaços cultivados numa lógica na qual o estático tem necessidade da errância, pois “*Prometeu tem necessidade de Dionísio e vice-versa*” (Maffesoli, 2001, p. 79). O nomadismo,

como estrutura antropológica do **vir-a-ser** social, ancorado no arquétipo do êxodo, produzirá o duplo movimento de exílio e reintegração: “*partir tendo um centro sólido, ainda que simbólico. Voltar sabendo que há sempre um outro lugar, onde se pode exprimir uma parte de si mesmo*” (Maffesoli, 2001, p. 150)

A lógica do tempo cíclico, fundada no arquétipo do eterno retorno, permitirá a socialização e consolidará o combate aos ídolos perversos de Cronos. Através daquilo que Maffesoli chamou de **orgiasmo**, os adolescentes aplicam suas forças para dominar o tempo e ritualizar o cotidiano através de múltiplas formas de expressões que têm a efervescência (ou a orgia) como vetor da socialidade de base. A dança coletiva, portanto, é vivido em toda sua essência como projeto místico de iniciação dos adolescentes às profundas pulsões do *sapiens-demens*.

A música desempenhará um importante papel na reconfiguração do tempo, eufemizando-o através do cruzamento ordenado de timbres, vozes, ritmos e tonalidades. Estando ligada às estruturas antropológicas do imaginário, amplamente estudadas por Durand (2002), através da **dominante copulativa**, a música exercerá um papel de metaerótica, o que também é confirmado por Maffesoli (1985) em sua sociologia da orgia. No caso do DJ, podemos perceber claramente a analogia que existe entre a manipulação do disco de vinil e seu atrito circular com a agulha e as técnicas rítmicas de produção do fogo através da fricção, que nas sociedades primitivas eram acompanhadas de danças e cantos. Para Durand,

“esta afinidade da música, especialmente rítmica, da dança e da poesia escondida, e das artes do fogo, que se encontra em níveis culturais muito diversos, é ainda mais explícita na constelação música-sexualidade” (2002, p. 334-335).

Durand vai apresentar um exaustivo estudo sobre o notável isomorfismo semântico existente entre as técnicas

de fricção ignífera, o ato sexual e a sublimação musical e dançante.

Em relação ao disco, seus sulcos representam claramente a forma fêmea da produção rítmica e a agulha, a forma macho, como evidencia também a moderna linguagem dos eletricitistas. Em várias sociedades primitivas, como mostrou Durand, o pau, aqui representado pela agulha, aparece em diversas constelações simbólicas ora na produção do fogo, ora na manipulação dos alimentos, ora no tocar do tambor.

Bachelard, em sua psicanálise do fogo, sentenciar também que no “*terno trabalho – de fazer o fogo - que o homem aprendeu a cantar*” (1994, p. 48). Nesta formidável constelação podemos identificar a sexualização como advento do ritmo e do calor como resultado dos movimentos dos corpos. Em uma interessante dissertação de mestrado, a pesquisadora Ana Cecília de Carvalho Reckziegel (2004) constata, em seu estudo etnográfico sobre a dança de rua, as motivações puramente sexuais dos adolescentes que se esforçam em executar os melhores movimentos para impressionar as meninas. Para esta estudiosa, as rodas de dança desvelam múltiplas lógicas e motivações que vão desde as disputas ou rachas entre as diversas *crews* 95 até as dinâmicas eróticas de conquista sexual.

Durand (2002) contribui decisivamente ao apresentar as estruturas presentes na segunda fase do regime noturno do imaginário, que agrupa as imagens em torno dos arquétipos do denário e do pau. Este autor nos revela quatro estruturas bem demarcadas nas constelações que giram em torno destes arquétipos, o que fica claro em nossas observações acerca da dança dos adolescentes. Assim, temos a **estrutura de harmonização**, na qual o

95 Termo que designa as turmas ou equipes de dançarinos de *break*.

gesto erótico é a dominante que organiza as imagens num universo musical; a **estrutura dialética**, na qual a harmonia dos contrários permite a própria harmonia cósmica; a **estrutura histórica**, que visa à instauração de uma síntese para aniquilar a fatalidade da cronologia e a **estrutura progressista**, que pretende a dominação do tempo através de um progressismo heroico.

Ao longo deste trabalho pretendi mostrar que a dança pode ser compreendida como campo fecundo para o estudo do imaginário do adolescente, pois nos fornece pistas de como ele se posta no mundo, como ele responde as pressões do meio em que vive e como se organiza enquanto sujeito plural. A música e a dança compreendem complexas dinâmicas de eufemização do tempo, organizadas em constelações rítmicas simbólicas que revelam as disposições posturais e fantasmáticas do ser, bem como as formas que se revestem as socialidades produtoras de lógicas tribais.

A dança deve subsidiar o entendimento de um adolescente complexo, que, ao se movimentar, constrói o mundo em que vive com a sabedoria de quem está sempre de partida e, ao mesmo tempo, sempre retornando de suas viagens. Existe uma função pedagógica nas danças dos adolescentes enquanto práticas simbólicas. Estas práticas são necessariamente educativas, segundo J. C. de Paula Carvalho (1990), porque organizam o real, sendo a educação a prática simbólica basal que realiza a sutura entre as demais práticas simbólicas. Portanto, não falamos em educação **não-formal**, uma vez que a educação tem a função primordial de mediar a relação sempre simbólica entre o mundo e a inteligência, não existindo, com isso, níveis de sistematização.

Referências

BACHELARD, G. *A psicanálise do fogo*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

- BADIA, D. D. *A organização do espaço e as paisagens mentais: imaginário, comunicação e educação*. Texto utilizado em aula. FCL/UNESP – Campus de Araraquara, 2008.
- DURAND, G. *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral*. Tradução de Hélder Godinho. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- DURAND, G. *Campos do imaginário*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- DUVIGNAUD, J. Microsociologia e formas de expressão do imaginário social. Tradução de Paula Carvalho, J. C. in *Revista da Faculdade de Educação*. São Paulo: FEUSP, v.12, nº1/2, p. 343-353, 1986.
- MAFFESOLI, M. *A conquista do presente*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.
- MAFFESOLI, M. A superação do indivíduo. Tradução de Paula Carvalho, J. C. in *Revista da Faculdade de Educação*. São Paulo: FEUSP, v.12, nº 1/2, p. 334-342, 1986.
- MAFFESOLI, M. *O tempo das tribos: O declínio do individualismo nas sociedades pós-modernas*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- MAFFESOLI, M. *Sobre o nomadismo*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- MAFFESOLI, M. *A sombra de Dionísio: contribuição a uma sociologia da orgia*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
- MAUSS, M. Técnicas corporais. In: MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974, p. 209-234.
- PAULA CARVALHO, J. C. *Antropologia das organizações e educação: Um ensaio holonômico*. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
- PAULA CARVALHO, J. C.; BADIA, D. D. *Viáticos do imaginário*. São Paulo: Pléiade, 2002.
- RECKZIEGEL, A. C. de C. *Dança de rua: lazer e cultura jovem na restinga*. 2004. 198 f. Dissertação (mestrado em ciência do

movimento humana) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Escola de Educação Física, Porto Alegre, 2004.



Abstract: The objective of this study is to analyze the street dance practiced by teenagers in their tribalist and imaginary aspects, revealing their contribution to school education and the importance of recognition and interpretation of contemporary cultures to build respect for diversity, ethics and values that move daily from various social groups. It is considered the theoretical framework based on the anthropology of Gilbert Durand and socio-anthropology of everyday Michel Maffesoli. The dance practiced by adolescents, with their dynamic movements and tribalist, it is highly complex and significant because it is forged in the richness of daily life with its many constellations are symbolic sensibilities, myths, taboos, the contradictions, the schemes rhythmic and sexuality.

Keywords: Dance; Education; Tribalism; Imaginary; Sexuality

ENTREVISTA

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro;
GOMES, Karina Sérgio. 'Sobre o
significado de coragem'. *RBSE – Revista
Brasileira de Sociologia da Emoção*, 11 (31): 279-
288. Abril de 2012. ISSN 1676-8965.

ENTREVISTA

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

Sobre o significado de coragem

*Mauro Guilherme Pinheiro Koury
Karina Sérgio Gomes*

Resumo: Esta entrevista tem como tema a coragem. O seu objetivo é discutir a habilidade que as pessoas têm de vencer o medo e construir o diferente, o que parecia inconcebível. De superar temores, dúvidas e questões e continuar em seu caminho. **Palavras-Chave:** Coragem; Cotidiano; Medo; Aventura

Recebido em: 08.12.2011
Aprovado em: 20.12.2011

KARINA SÉRGIO GOMES - O que é a coragem? De onde vem? Para onde nos leva?

MAURO GUILHERME PINHEIRO KOURY - A coragem é confundida com bravura, como um ato heróico. Eu, de um ponto de vista da sociologia e antropologia das emoções, prefiro definir coragem como um ato cotidiano de ação em direção aos outros (humanos e objetos). Nesse sentido, a coragem é um ato de aventura para o outro: é a descoberta da diferença do outro em relação ao conhecido e a si mesmo.

Nessa configuração conceitual, é uma ação que rompe com os medos (embora recheada deles) em direção à aventura da descoberta, do encontro com o diferente, daquele que estimula a curiosidade, por ser diferente e desconhecido e ao mesmo tempo provoca receios e desejo de conhecê-lo, de assimilá-lo, de possuí-lo.

De onde vem a coragem, no sentido acima que estou definindo, vem de uma emoção nova para o conhecimento, é uma ação prévia à reflexão, mas parte de um impulso para o outro e, logo a seguir, à sua domaçoão reflexiva.

Para onde nos leva? Para a sociabilidade, para o conhecimento, para um agregar de novas descobertas que complexificam a razão e a cultura e os modos de viver em sociedade!

KARINA SÉRGIO GOMES - *O que define uma pessoa corajosa? Grandes atos? Pequenas ações diárias?*

MAURO GUILHERME PINHEIRO KOURY - Uma pessoa corajosa, no sentido que defini, é uma pessoa que vence os seus medos imediatos em função de enfrentar uma nova situação, uma nova aventura, uma nova ordem de conhecimento e de domesticação do outro, isto é, de uma ordem de coisas que estão além do seu domínio.

O corajoso pode ser dito que são todos os homens, embora existam os que têm uma dose de aventura a mais do que outros em relação a vencer os seus medos e enfrentar o 'perigo', seja ele simbólico ou físico.

Assim, as ações de coragem estão situadas tanto nos grandes atos, quanto nos pequenos e cotidianos atos. Em ambos estão presentes grandes doses de aventura para o desconhecido que se quer vencer/conhecer/possuir/ou ser possuído!

KARINA SÉRGIO GOMES - *Ser corajoso é algo da ordem da emoção ou do raciocínio?*

MAURO GUILHERME PINHEIRO KOURY - Ser corajoso é um ato impulsionado pela emoção, na ação para o outro, para o desconhecido, existe um impulso aventureiro; o ato reflexivo vem após ou de forma quase simultânea ao impulso originário (é onde se mede as consequências do ato iniciado, seus avanços e ganhos ou perdas)

KARINA SÉRGIO GOMES - *Onde entram os atos instintivos de salvar alguém? Esse ato passa só pela emoção? Pela razão?*

MAURO GUILHERME PINHEIRO KOURY - Os atos instintivos de salvar alguém, acredito, vêm do mesmo impulso que leva ao ato da conquista ou domaçaõ. Associado a uma alta dose de altruísmo e solidariedade. Por isso é considerado como ato heróico na nossa sociedade individualista, que ressalta as características do sujeito individual em relação à pessoa ou coletivo.

Assim, parto do princípio, como Georg Simmel ou mesmo Émile Durkheim, de que a ação para o outro é uma ação solidária, de solidariedade, e sempre altruísta. Embora a aventura esteja recheada de um altruísmo egoíco de domaçaõ de medos e do lançar-se à aventura, para a domesticaçaõ do evento a que se arrisca: seja ele objetal (Natureza) seja humano.

É um ato emocional, seguido de perto pela avaliaçaõ e extensãõ das suas consequências.

KARINA SÉRGIO GOMES - *Existem pessoas mais corajosas que outras? Por quê?*

MAURO GUILHERME PINHEIRO KOURY - Sim, existem pessoas mais corajosas, tanto quanto existem pessoas mais medrosas, mais tímidas, mais ousadas etc. Os fatores são múltiplos: vão de características pessoais fisio-psíquicas dos indivíduos a formas de socializaçaõ e educaçaõ, e as experiências de vida, a que foram submetidas!

KARINA SÉRGIO GOMES - *Há medida para a coragem? Até onde dá para ser ousado sem colocar nossa vida - ou de outros - em risco?*

MAURO GUILHERME PINHEIRO KOURY - Não há medida para a coragem: dos pequenos aos grandes atos, de atos inusitados a atos corriqueiros, todos eles exigem uma ação de domínio permanente do outro objetal e humano, e todos são corajosos: a experiência cultural e

societária humana, assim, é um ato cotidiano de coragem, e, quanto mais complexo o social, mais riscos são domados e passam a ser naturalizados, e novos riscos aparecem e os desejos de domá-los acontecem corriqueiramente.

Não dá para responder até onde dá para ser ousado, depende do momento e da situação em que cada indivíduo esteja envolvido; do mesmo modo que não há como domar os riscos ou fazê-los não acontecer: veja os exemplos de epidemias, de riscos naturais, que são de um lado domesticados e naturalizados, mas, ao mesmo tempo, catástrofes e tragédias ou elementos inesperados acontecem sobre elementos já domados e levam ao rompimento das certezas, levando os humanos à busca de compreensão e novo domínio.

KARINA SÉRGIO GOMES - *Aliás, vale a pena abdicar de fazer algo por medo? Qual o limite?*

MAURO GUILHERME PINHEIRO KOURY - Somos desde que nascemos tratados para agir de forma segura e evitar passos em falso que provoquem riscos, além do risco de viver por si (*risos*). Somos assim disciplinados para agir com segurança, evitando riscos desnecessários. Por outro lado, o risco, a aventura, a quebra de regras para teste de novos códigos fazem parte da ação humana socialmente expressa. No conhecimento cotidiano (teste de nova receita na cozinha, por exemplo); na ciência (romper certas certezas em busca de um teste de hipóteses que põem em risco o saber acumulado), até mesmo o risco do amor (será que o parceiro escolhido me dará alívio aos anseios que buscol!) até por a vida em risco por causas ideológicas, religiosas, políticas ou mesmo de pura solidariedade ao outro, desconhecido, em perigo; colocamos em xeque a segurança que nos disciplina em busca da ousadia, da apropriação do diferente, da apreensão de novas formas do viver e conhecer!... Assim, não há limites para a ousadia, isto é, coragem...

KARINA SÉRGIO GOMES - *É possível viver sem medo? Como ultrapassá-lo?*

MAURO GUILHERME PINHEIRO KOURY - Não é possível viver sem medo, o medo é a base da ação societária e humana. É ele que nos provoca para a ação, para o outro (objeto ou humano). Como ultrapassá-lo? Caindo em uma disciplina tão rígida que não tem forma de agir! Ou seja, vivendo nele o terror de viver! Por outro lado, a experiência humana cultural e societária é, o tempo todo, uma experiência que tenta domesticar aquilo que nos provoca medos: Anthony Giddens, sociólogo inglês, chama esse esforço de *colonização do futuro*. Tentamos nos proteger do medo procurando entendê-lo com antecipação e domá-lo. Como por exemplo, os pais que quando os filhos nascem já se preocupam com o futuro dos seus filhos querendo protegê-los para uma vida melhor! Ou como pessoas que não querem ter filhos para não expô-las ao risco de viver uma experiência trágica do sofrimento social (foi o que aconteceu, na Europa dos anos 70, com a eminência de uma catástrofe nuclear no imaginário de sua população jovem da época: uma geração tentou evitar ter filhos para que não passassem por uma aventura de não futuro, como eles achavam que estavam vivendo!). Dois lados de uma mesma moeda!

KARINA SÉRGIO GOMES - *Quais são as características de alguém corajoso?*

MAURO GUILHERME PINHEIRO KOURY - Estar vivo, ser curioso, ter um pouco de audácia para o outro!

KARINA SÉRGIO GOMES - *Existem pessoas corajosas ou atos de coragem?*

MAURO GUILHERME PINHEIRO KOURY - Já respondi esta pergunta mais acima! Acredito que o ato de viver em sociedade é uma aventura de coragem, cada ato cotidiano é um ato de coragem, é um ato de vencer os medos sobre o desconhecido!

KARINA SÉRGIO GOMES - *O que leva alguém a colocar-se em segundo plano e agir para alcançar alguma coisa?*

MAURO GUILHERME PINHEIRO KOURY - Não acredito que uma pessoa se coloque em segundo plano para agir e alcançar alguma coisa. O ato de coragem é um ato que faz com que a pessoa se lance ao desconhecido como forma de domá-lo. O colocar-se em risco é um ato de coragem cotidiano que leva os homens a ação social solidária, ou desviante, mas sempre a um ato de coragem, de acreditar na aventura social ou na busca de novas formas de viver!

KARINA SÉRGIO GOMES - *A relação entre grupo e coragem. A coragem às vezes parece ser algo solitário, como quando se trata de ser uma voz dissonante, de fazer o que ninguém fez, de acreditar no que ninguém acredita, de ser diferente. Esse medo do que vão dizer/pensar, de ficar sozinho, parece ser o grande sabotador da coragem. Ao mesmo tempo, há muitas coisas que só temos coragem de fazer quando estamos em grupo - mesmo coisas bobas, como ir a um bar. Somos mesmo mais corajosos quando estamos em grupo? Por quê? O medo da solidão é o maior entrave à coragem?*

MAURO GUILHERME PINHEIRO KOURY - Somos mais confiantes, quando estamos em grupo. Sentimos-nos mais protegidos e podemos 'ousar mais'; somos também mais 'contidos' quando estamos sozinhos. É só verificar uma turma de adolescentes em 'bando' pelas ruas: as risadas altas, o 'desafio' para os outros fora do seu grupo, as possibilidades do desvio, estão mais presentes quando estamos em grupo, isto é, com pessoas que nos traduzem códigos de confiança!

Somos mais retraídos quando sozinhos, mais disciplinas, mais conforme as regras, querendo parecer mais invisível para os outros!

A ação corajosa pode partir tanto do lado ousado que o grupo nos faz ser, por mais confiante na proteção grupal, quanto quando estamos sozinhos e nos apresenta uma situação diferente que precisamos enfrentá-la. Uma e

outra levam a que em momentos decisivos, onde o medo ou a solidariedade impera sobre a forma de pensar, a ação audaz, corajosa se manifeste. Uma brincadeira: um adolescente ou um adulto, de qualquer sexo, fica milhões de minutos pensando como aproximar-se da pessoa amada, fazendo discursos para si, etc. e quando chega a hora, o medo de ser incompreendido ou rejeitado provoca pânico e uma não ação; de repente, se esbarra com a pessoa querida em uma situação determinada, sem pensar, vencer o medo e as incertezas e sai de lá com o namorado/a... Um ato de coragem, depois contato para todo e sempre aos amigos e às gerações seguintes...

KARINA SÉRGIO GOMES - *Quando somos crianças (e completamente ignorantes dos perigos, consequências, superegos morais e culturais), a gente tem "coragem" (ou ousadia, pelo menos) pra coisas que, anos depois, nem nos passam pela cabeça: tipo ficar de ponta cabeça no playground, pular do telhado, andar na rua vestido de homem aranha. Quando é que começamos a perder isso?*

MAURO GUILHERME PINHEIRO KOURY - Nós começamos a ser disciplinados desde o nascimento. Quanto mais adulto, mais responsável por si mesmo, mais socializado se espera: isso é, arriscamos nossa vida o mínimo possível: tentamos nos cercar de segurança e confiança a cada passo dos nossos atos: o adulto 'correto' na linguagem societária é aquele que sabe agir com segurança, que pensa no futuro: isto é, que procura colonizar o seu futuro e não arriscar naquele que provoca desconfiança. Parece contraditório: mais a sociedade contemporânea nos faz viver permanentemente em risco e ao mesmo tempo não diz que só devemos arriscar quando temos confiança naquilo que apostamos.

KARINA SÉRGIO GOMES - *Como a nossa cultura, os valores sociais, o próprio conhecimento, a percepção do grupo vão nos "acovardando"? É por que pensamos demais? É por que nos preocupamos demais ou por que importamos demais com os outros? Teríamos mais a perder ou ficamos mais escaldados e céticos?*

MAURO GUILHERME PINHEIRO KOURY - É o que falei acima. Na nossa sociedade atual somos jogados no mundo por nós mesmo; em uma forma de impessoalidade terrível que nos faz perder a confiança em todos: o confiar desconfiando parece ser o formato da percepção do homem contemporâneo. Não é porque pensamos demais, é porque vemos o outro como inimigo que está sempre à espreita para agir sobre nós, nos impossibilitando viver de forma mais construtiva. Assim, confiar desconfiando é uma forma de testarmos o risco, de não ser pegos de calças nas mãos! Isso vai do código amoroso ao financeiro! A falta de ações mais personalizadas nos faz nos tornarmos mais céticos, mais desiludidos com os outros, a só confiarmos naquilo que nos dê um alto grau de certeza: e como nunca o temos, o medo se faz implacável e nos cercamos de 'proteções'! ...

KARINA SÉRGIO GOMES - *Tem como se rebelar contra isso e conservar (ou recuperar) um pouco dessa energia criativa, dessa capacidade de inovação, desse impulso pro risco?*

MAURO GUILHERME PINHEIRO KOURY - Não existe uma fórmula para isso! Tem caminhos muito diversos: grupos que experimentam viver em comunidades, onde valores morais, éticos, estéticos, religiosos, de segurança e conforto, etc. funcionam como uma forma de vida mais confiante. Esses grupos tem se revelado em experiências entre iguais e, em muitos casos, a personalidade é mais conformista e conformadora do que audaz. Outros experimentam modos de vida grupais onde os gostos pessoais sejam repartidos com os outros que têm os mesmos gostos... ..com resultados que às vezes levam a acomodação, ou a modos que provocam ações mais audazes e criativas: sobre renovação do corpo, enfrentamento social para que esses gostos sejam incluídos e considerados dentro do campo estético, etc. normal da sociedade; etc.

KARINA SÉRGIO GOMES - *Somos nós que nos limitamos, são os outros que nos cerceiam até esquecermos como um dia fomos corajosos?*

MAURO GUILHERME PINHEIRO KOURY - Somos nós que nos limitamos ao viver a experiência social do que é considerado normal e socialmente aceito. A relação indivíduo/sociedade é assim uma via de mão dupla: somos marcados socialmente e marcamos a sociedade com a nossa audácia ou conformismo. A tensão é a palavra chave dessa relação: a coragem e os medos são suas interfaces permanentes.

KARINA SÉRGIO GOMES - *Por que em situações limite encontramos coragem? Se a vida está ameaçada, viramos monstros e heróis, somos virtualmente capazes de tudo - tipo a mãe que levanta o carro de duas toneladas com as mãos pra tirar o filho debaixo das ferragens. O que move isso? É biológico, químico, resultado da adrenalina e desses genes ancestrais que fazem a gente enfrentar o perigo? Será que é porque, pra ter coragem, não dá mesmo pra pensar muito, e nessas situações limite não há tempo para medir as consequências? Será que é porque só dá mesmo pra ser corajoso com aquilo que nos é mais caro, como uma vida, uma pessoa amada, um valor enraizado - e com o resto, é impossível mesmo se importar tanto a ponto de mover mundos e fundos?*

MAURO GUILHERME PINHEIRO KOURY - É isso aí! Você respondeu a própria questão. Aquilo que nos é mais caro, como a mãe que ganha força sobre-humana para defender seus filhos (proteção); a procura de confiança ou de alguém em que possamos confiar e amar (amigo/a; amado/a) ou onde possamos controlar o risco em um mercado que apresente mais medidas de segurança e proteção, onde o risco possa ser reduzido e possamos alcançar os objetivos traçados e lançar novos; fazem com que os homens construam o seu espaço no social e modifiquem ou tencionem esse espaço societário. Ao lado da coragem e da certeza, existem os medos, as incertezas, o horror e a beleza, a procura permanente da felicidade, da

solidariedade, da confiança do outro (mesmo que nos provoque medo). Viver socialmente e como pessoa é viver em busca de ampliar as bases de confiança, fundamento do conhecimento reflexivo e das ações corajosas (ou nem tanto), que faz bela a experiência.

KARINA SÉRGIO GOMES – *Foi uma ótima conversa! Obrigado.*

MAURO GUILHERME PINHEIRO KOURY – Eu que agradeço. Bom dia!



Abstract: This interview has as subject the courage. The purpose of the interview is to discuss the ability people have to overcome fear and build differently what seemed inconceivable. To overcome fears, doubts and questions and continue on your way. **Keywords:** Courage, Everyday Life, Fear, Adventure

RESENHA

PITANGA, Carolina Vasconcelos. 'Resenha do livro *Comportamentos em lugares públicos* – Notas sobre a organização social dos ajuntamentos, de Erving Goffman (Petrópolis: Vozes, 2010)'. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 11 (31): 292-297. Abril de 2012. ISSN 1676-8965.

RESENHA

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

Resenha do livro *Comportamentos em Lugares Públicos* – *Notas sobre a organização social dos ajuntamentos*, de Erving Goffman (Petrópolis: Vozes, 2010).

No decorrer das cinco sessões do livro, Erving Goffman nos apresenta uma análise detalhada sobre as regulações e envolvimento que orientam os comportamentos e as formas de interação entre indivíduos. Tomando por objeto de estudo as interações face a face que, diariamente, ocorrem nos lugares públicos, o autor trabalha com o conceito de *ajuntamentos* (p.19) que, diferente dos grupos, são caracterizados pelas ocasiões sociais em que duas ou mais pessoas estão mutuamente conscientes da presença uma das outras.

Na introdução, Goffman constrói os parâmetros de sua análise, destacando que os dados de pesquisa são resultados do seu estudo em um hospital psiquiátrico, nas Ilhas Shetland, da análise de manuais de etiqueta e de um arquivo pessoal. Além disso, é importante destacar que Goffman traz à tona questões já trabalhadas no livro *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*. O estudo sobre as mensagens incorporadas e sobre o

processo de transmissão e recepção de informações entre os indivíduos apresenta-se aqui também como objeto principal de investigação.

O interesse pelos ambientes públicos justifica-se pelo fato de que neles existe uma liberdade de acesso a todos os membros da comunidade em questão, enquanto nos espaços privados só há interação entre membros convidados para uma determinada ocasião social. Os lugares públicos, obviamente, também proporcionam a possibilidade de encontro entre indivíduos que não se conhecem, mas que, de algum modo, compartilham determinadas regras de conduta que servirá para orientar os caminhos de uma possível interação social.

A noção de “encaixe”, apresentada nos primeiros capítulos, está relacionada aos *ethos* ou ao espírito da situação compartilhado pelos atores sociais. O indivíduo, numa determinada ocasião social, age e se comporta conforme o esperado, não expondo por

demais suas opiniões ou retraindo-se sem motivo aparente. Cada ocasião social possui um *ethos*, “uma estrutura emocional própria” (pg.29) que é criada e reproduzida pelos indivíduos que as realizam. Goffman cita Gregory Bateson que, em sua obra *Naven*, define o *ethos* como sendo os tons específicos de comportamentos indicados para a ocasião social. Se um grupo desenvolve uma conversa alegre e frívola, os atores sociais envolvidos nela devem apresentar atitudes emocionais pautadas pela graça e sorrisos. Esse *ethos* é, justamente, o conjunto de expressões compartilhadas pelos envolvidos com o intuito de produzir um ambiente de simpatia e troca. Desse modo, observa-se como o corpo torna-se um instrumento fundamental para a comunicação e é moldado para executar e reproduzir determinadas regras sociais, identificadas como propriedade situacionais, que formam códigos que não são necessariamente morais, mas que regem as práticas e as ordens de interações sociais. Sendo assim, a análise das situações de envolvimento pode nos levar a compreender a estrutura das diversas formas de interações sociais desenvolvidas quando dois ou mais indivíduos se encontram.

Nos capítulos sobre as formas de interação social, o autor aprofunda sua análise considerando as interações desfocadas (quando não há

comunicação verbal e os indivíduos recolhem informações uns sobre os outros simplesmente através do olhar) e focadas (quando dois ou mais indivíduos compartilham um mesmo foco de atenção e há o desenvolvimento de conversas). A interação desfocada pode ser configurada a partir da mera co-presença. Essa interação acontece, na maioria das vezes, mediada pelo olhar que capta informações sobre o outro indivíduo, através da análise das vestimentas, posturas e expressões emanadas por este. Goffman classifica essas informações visuais como mensagens não-discursivas, elas são emanadas a partir da linguagem corporal de cada ator.

Como a comunicação sobre si acontece mesmo quando os indivíduos não estão diretamente em uma interação, estes costumam criar *escudos de envoltimentos* (p. 49) com os quais ele pode mascarar ou esconder alguns comportamentos considerados socialmente como negativos. Os banheiros e quartos são exemplos de espaços físicos onde o indivíduo tem a liberdade de agir de maneira imprópria sem sofrer algum tipo de sanção. O decoro e o bom senso do indivíduo são percebidos também considerando que ele saiba distinguir os espaços nos quais é permitida essa conduta, que aos olhos de outros, seria imprópria.

No capítulo “Algumas regras sobre a alocação do envolvimento”, Goffman

conceitua o envolvimento como sendo uma atividade que o ator desenvolve com o objetivo de atingir algum propósito ou fim. Existem regras claras em relação aos tipos de envolvimento aceitáveis ou proibidos e também sobre a alocação desses envolvimento, ou seja, o grau de envolvimento que os indivíduos devem apresentar em relação a uma determinada atividade. Segundo Goffman, os atores sociais costumam se engajar em envolvimento principais - implicando a atenção concentrada do ator e constituindo-se enquanto atividades principal - e laterais - realizado, simultaneamente, a um engajamento principal, mas sem provocar grandes alterações. Sendo assim, o autor exemplifica que um ator social pode cantarolar, ou conversar com um colega (envolvimento lateral) enquanto trabalha (envolvimento principal).

Mais adiante, no capítulo “Engajamentos de face”, Goffman considera o olhar como a principal forma de abertura para um engajamento. Sendo também o desvio do olhar uma forma de fugir ou controlar o acesso a informação. Nas vias públicas, o olhar é tanto emitido quanto recebido, o indivíduo encara outros que apresentam características sociais e culturais diferentes da sua e também é encarado por eles. Ao considerar o olhar como o primeiro ato da interação social, Goffman cita

uma passagem do sociólogo alemão Georg Simmel em que este apresenta a importância do olhar mútuo, entre dois indivíduos, como uma função sociológica, por ser uma atividade encontrada em todos os tipos de associação da sociedade ocidental. Sobre o engajamento de face, pode-se considerar que é uma forma de interação focada na qual os atores sociais envolvidos mantêm um único foco de atenção visual e cognitiva.

Ao abordar os engajamentos entre indivíduos que não se conhecem, o autor destaca as situações nas quais os indivíduos se sentem autorizados ou até mesmo obrigados a interagir com outros em lugares públicos e com os quais não possui a mínima intimidade. Bares ou festas particulares são regiões abertas onde os indivíduos podem tomar a iniciativa de cumprimentar os outros e até mesmo de se autoapresentar. Ocasões de desastres naturais também são apontadas como situações propícias para o fim das restrições comunicativas devido ao fato de que os indivíduos se encontram em perigo e compartilham a necessidade de ajuda.

No capítulo “A estrutura e função de propriedades situacionais”, Goffman apresenta como As restrições e as implicações dos envolvimento sustentados pelos indivíduos são condicionantes básicas que organizam os engajamentos em qualquer ambiente social. Além

disso, o autor propõe uma análise aprofundada sobre a forma e a distribuição dos envolvimento que os atores desenvolve no decorrer de uma determinada situação social. Considerando que existem regras e padrões de alocação dos envolvimento tanto do indivíduo quanto dos outros que estão em interação, torna-se possível, a partir desse esquema, analisar essas regras referentes a cada situação social e apreendê-la em sua estrutura.

As ocasiões sociais são momentos em que os indivíduos podem se expor e, para isso, devem manter o controle em relação à possíveis envolvimento intensos e quanto à composição de seu rosto. Essas regras que controlam o aumento ou a falta de interesse nos ajuntamentos formam o conjunto de condições fundamentais para que o jogo da interação possa acontecer. Goffman, nesse livro, nos traz uma análise aprofundada sobre a organização dos ajuntamentos e sobre o processo contínuo no qual os indivíduos devem se mostrar envolvidos nas atividades sociais.

Em síntese, podemos localizar três unidades básicas de interação: engajamento de face como sendo um círculo onde os participantes desenvolvem uma interação a partir de um foco único de atenção; a ocasião social construída em uma unidade mais ampla que oferece referências sobre as possibilidades e formas de engajamento e, por fim, o

ajuntamento social consiste em uma reunião de indivíduos em interação mútua por um determinado período de tempo que podem modificar seu comportamento para se encaixar nas normas vigentes. Além disso, destaco que

Podemos adicionar que quando o termo “*situação social*” é usado na vida cotidiana às vezes se refere não a um ambiente de possibilidades de comunicação, mas ou a este pequeno sistema social, esta pequena realidade social, que as pessoas presentes passam a sustentar, ou às transações subjetivamente significativas que elas consideram estar ocorrendo no momento entre elas. (Goffman, 2010, p. 259)

Goffman pontua que a análise sociológica dos envolvimento de face entre os indivíduos é importante não só para estudos considerados como microsociológicos, mas também para os estudos sobre movimentos sociais e outras entidades profissionais. O indivíduo, sob essa perspectiva, deixa de ser observado simplesmente como membro de um envolvimento e passa a ser visto através dos laços sociais que, invariavelmente, o ligam a alguma organização social com propósitos e fronteiras próprias. Ainda nesse sentido, deve-se destacar que as mesmas propriedades situacionais que controlam as atitudes de um ator social circunscrito em uma determinada situação, podem

também regular o comportamento de alguém que ocupa uma posição ou posto de trabalho em uma organização social. Sendo assim, as regras de interação social não dizem respeito somente às formas de convivência baseada na igualdade social, elas também existem quando levamos em consideração os papéis e cargos sociais ocupados por esses indivíduos que estão em interação. Há componentes em jogo que estão para além da mera situação de co-presença. Nesse sentido, a ocupação profissional e o status social diferenciado podem apresentar pistas para a compreensão sobre os comportamentos públicos de determinados atores e sobre como as interações vão sendo desenvolvidas.

Goffman finaliza sua obra dizendo que os indivíduos que não seguem as regras de civilidade são tirados do convívio social e encarcerados em presídios. Da mesma forma, os outros indivíduos que não conseguem se comportar de maneira apropriada e obedientes à ordem pública são confinados em hospícios, por não demonstrarem respeito e orgulho em relação às regras próprias dos ajuntamentos e ocasiões sociais.

Por fim, devo atentar para a relevância dessa obra de Erving Goffman não apenas por ser ligado a uma perspectiva microssocial, mas pelo fato de que sua análise está voltada para a apresentação da heterogeneidade da vida pública e da função

normativa que controlam os espaços públicos. Usando como contraponto as situações vistas no hospital psiquiátrico, Goffman sublinha como as situações sociais vivenciadas na sociedade ocidental são construídas e estruturadas a partir do decorrer dos atores e da platéia e de um compartilhamento do ethos da situação, como os envoltórios de cada indivíduo obedecem às regras de alocação e como as posições sociais acarretam determinados papéis e formas de interação social. Destaco a importância do “*Comportamento em Lugares públicos*” pelo fato de que nele o autor faz considerações que estão para além da análise da apresentação do indivíduo faz de si perante aos outros. Nesse livro, Goffman faz uma análise sociológica, até então, inovadora, pois se caracterizada pelo que Isaac Joseph chama de situacionismo metodológico. Apresentando um esquema de referência para o estudo sobre as situações sociais que envolvem interações face a face, Goffman se coloca, assim como outros autores, para além dos dois paradigmas dominantes na Sociologia: o holismo e o individualismo metodológico.

Referências

GOFFMAN, Erving. 2010. *Comportamentos em Lugares Públicos – Nota sobre a organização social dos ajuntamentos*. Petrópolis: Editora Vozes.

JOSEPH, Isaac, 2000. *Erving Goffman e a Microsociologia*. Rio de Janeiro: Editora FGV.

Carolina Vasconcelos Pitanga

Sobre os autores

Sobre os Autores

Anderson Moebus Retondar. Doutor em Sociologia. Professor do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba; pesquisador do GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções.

Carlos Henrique Teixeira. Doutorando do programa de pós-graduação em Educação Escolar da Faculdade de Ciências e Letras – FCL – (Universidade Estadual Paulista – UNESP), Campus de Araraquara, São Paulo/Brasil, Grupo de Pesquisa Incubadora de Gestores da Educação: Construindo Lideranças (Credenciado no CNPq).

Carolina Vasconcelos Pitanga. Mestranda do Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão (UFMA).

Francirosy Campos Barbosa Ferreira. Antropóloga, FFCLRP – Universidade de São Paulo, Departamento de Psicologia. Pesquisadora do GRAVI – Grupo de Antropologia Visual e do NAPEDRA – Núcleo de Antropologia, Performance e Drama. www.lisa.usp.br Diretora dos vídeos *Allahu Akbar*, Vozes do Islã e Sacrifício. Email: francirosy@gmail.com; coordenadora do GRACIAS – Grupo de Antropologia em Contextos Islâmicos e Árabes. Email: franci@ffclrp.usp.br

Julia Massucheti Tomasi. Mestranda em História do Tempo Presente no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado de Santa Catarina (PPGH-UDESC).

Juliana Andrade Oliveira. Doutoranda em Sociologia pela FFLCH-USP. Tecnologista da Fundação Jorge Duprat Figueiredo de Medicina e Segurança do Trabalho – FUNDACENTRO.

Karina Sérgio Gomes. Jornalista e repórter da Editora Mol.

Márcio Vilar. Doutorando em antropologia na Universidade de Leipzig, Alemanha, sob orientação do Prof. Bernhard Streck, e pesquisador associado do GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções da Universidade Federal da Paraíba.

María Alejandra Pagotto. Licenciada en Sociología. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires. Doctoranda en Ciencias Sociales Universidad de Buenos Aires. Pertenencia institucional: IIGG-UBA/CONICET.

Mariana Nobile. Licenciada em Sociología (UNLP); Mestre em Sociología da Cultura e Análise Cultural (IDAES – UNSAM); Pesquisadora da Área de Educação (FLACSO Argentina); Doutoranda do CONICET; Professora de Sociología da Educação (FAHCE – UNLP).
E-mail: mnobile@flacso.org.ar

Marta Cioccarri. Doutora em Antropologia Social pelo Museu Nacional-UFRJ (2010), atualmente é docente-pesquisadora Prodoc-CAPES na mesma instituição.

Mauro Guilherme Pinheiro Koury. Doutor em Sociologia, vinculado ao Departamento de Ciências Sociais e ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB); Coordena o GREM - Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções e o GREI –

Grupo Interdisciplinar de Estudos em Imagem na mesma instituição.

Thomas Scheff. Professor Emérito da University of California, Santa Barbara, EUA. Ex-Presidente da Pacific Sociological Association, e Ex-Coordenador da Emotions Section da American Sociological Association.

