



RBSE	v. 12, n. 35, Agosto de 2013	ISSN 1676-8965
------	------------------------------	----------------

Sumário

ARTIGOS	428
Imágenes grupales, mitificaciones y modulaciones emotivas en una isla caribeña <i>Rafael Andrés Sánchez Aguirre</i>	430
Inundaciones en la ciudad de Santa Fe (Argentina) <i>Marcelo D'Amico</i>	444
A leitura antropológica pelo humor <i>stand up</i> <i>Frederico Fonseca Soares</i>	470
Relacionamentos de Plástico <i>Patrick César da Silva</i>	480
Reflexões sócio-antropológicas sobre Poliamor e amor romântico <i>Antonio Cerdeira Pilão</i>	490
“Ela não tem como saber, aparentemente não tenho nada” <i>Raquel Souza de Oliveira</i>	506
“Parem a violência obstétrica!” <i>Mariana Marques Pulhez</i>	522
Relações afetivas e laborais em uma casa de prostituição de mulheres <i>Amanda Gomes Pereira</i>	538
Género, erotismo y subjetividad <i>María Celeste Bianciotti</i>	560
Mito, tradição oral e história das mulheres <i>Vanda Viana Gomes</i>	580
TRADUÇÃO	590
A abordagem de Thomas Scheff sobre a Vergonha na Sociologia das Emoções <i>Raoni Borges Barbosa e Mauro Guilherme Pinheiro Koury</i>	592
Desvendando o processo civilizador <i>Thomas J. Scheff</i> [Tradução de <i>Raoni Borges Barbosa</i>]	596
Vergonha no Self e na Sociedade <i>Thomas J. Scheff</i> [Tradução de <i>Mauro Guilherme Pinheiro Koury</i>]	612
Sobre os Autores.....	638

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 -Ar)	Danielle Rocha Pitta (UFPE)	Mariza Corrêa (Unicamp)
Alain Caillé (Université Paris X/ M.A.U.S.S.)	Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes (UFC)	Myriam Lyns de Barros (UFRJ)
Alda Motta (UFBA)	Evelyn Lindner (University of Oslo - Noruega)	Regina Novaes (UFRJ)
Anderson Moebus Retondar (UFPB)	Luiz Fernando D. Duarte (UFRJ)	Ruben George Oliven (UFRGS)
Bela Feldman Bianco (Unicamp)	Marcela Zamboni (UFPB)	Simone Brito (UFPB)
Cornelia Eckert (UFRGS)	Maria Arminda do Nascimento (USP)	Thomas Scheff (University of California -USA)

EXPEDIENTE

Expediente

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

RBSE ISSN 1676-8965

Editor: Mauro Guilherme Pinheiro Koury

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

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

Editor. *Mauro Guilherme Pinheiro Koury*

E-Mail: maurokoury@gmail.com

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

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

Endereço / Address:

RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção

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

GREM - Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções

Departamento de Ciências Sociais/CCHLA/UFPB

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

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

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

Or, preferentially, by e-mail: rbse@cchla.ufpb.br

RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção/ GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções / Departamento de Ciências Sociais /CCHLA/ Universidade Federal da Paraíba – v. 12, n. 35, Agosto de 2013.

João Pessoa – GREM, 2013.

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

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

BC-UFPB
CDU 301
CDU 572

ARTIGOS

AGUIRRE, Rafael Andrés Sánchez. Imágenes grupales, mitificaciones y modulaciones emotivas em uma ilha caribeña. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 12, n. 35, pp. 430-446, Agosto de 2013. ISSN 1676-8965.

ARTIGO

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

Imágenes grupales, mitificaciones y modulaciones emotivas en una isla caribeña

Rafael Andrés Sánchez Aguirre

Recebido em 12.07.2013

Aprovado em 23.07.2013

Resumo: O olhar sobre as "origens sociais" de uma comunidade do Caribe pode permitir-nos detalhar alguns aspectos relacionados com os sentidos de orgulho-vergonha e a mitificação que compoem as 'imagens de grupo' que os membros dessa sociedade tentam sustentar. Veremos que uma referência constante do reconhecimento da sociedade da ilha de San Andres tem sido a ligação histórica com os colonos protestantes ingleses, enquanto que raramente alude-se sobre uma tradição africana ou sobre as experiências sociais na escravidão. Vamos verificar que a forte migração para á ilha que acentuo-se na segunda metade do século XX, incentivou os olhares e as percepções entre os grupos reunidos tencionando as sensibilidades deles. A circulação de imagens grupais entre as diferentes colectividades tem tido seu próprio eco na configuração de aceitação / rejeição e res-sentimento interpessoal. Temos feito este trabalho de análise a partir da revisão de estudos históricos e da imprensa, ademais de conversas informais com os membros da comunidade. **Palavras-chave:** emotividades, imagens grupais, figuração social, Raizales.

El blanco está preso en su blancura.

El negro en su negrura.

Frantz Fanon

Introducción¹

La isla de San Andrés, ubicada en el mar Caribe, muy cerca de las costas nicaragüenses, es un alejado territorio colombiano con una rica historia de imposiciones sociales. Su población más antigua de procedencia africana, reconocida actualmente como *raizal*, vivió la esclavitud ejercida por colonos ingleses desde el siglo XVII.² Tal experiencia marcó un sentir colectivo local que ha funcionado, en tiempos recientes, como un fantasma social (de inferioridad social) desde el cual se han consolidado nuevas imposiciones. Al revisar este caso encontramos algunos aspectos que pueden ser considerados como estructurales en la permanente (re)construcción de una imagen grupal, y que se inscriben en una *figuración* social del tipo ‘establecidos/marginados’ (Elias, 1998). La percepción de sí mismos, que modelan los habitantes más antiguos de San Andrés, durante el siglo XX hasta nuestros días, se sostiene como un ejercicio de diferenciación y distinción en el que la ambigüedad sentimental es predominante y la vergüenza aflora intermitentemente.

Entendemos la idea de imagen grupal en términos de la construcción de un ‘ideal-nosotros’ que viven los colectivos sociales en el largo proceso histórico de afianzamiento de sentidos corporales-emotivos. Ello implica un carácter relacional que subyace a cada grupo, en el que se conjugan percepciones de lo propio y de lo ajeno, de los otros en tanto fuentes de afirmación del reconocimiento colectivo. “[L]a imagen enfatiza una agencia intersubjetiva: que indica caminos y procesos siempre tensos, ampliando, modificando, tornando *consciente*, o mitificando e ideologizando los diversos sentidos de la acción colectiva humana, es decir, social y cultural” (Koury, 2013, p. 305. Traducción y cursiva nuestra). En esta línea, consideramos que el vocabulario emocional con el que se describe un ideal grupal de la comunidad raizal nos permite detallar la figuración social con la que se sostienen miradas, perspectivas y sensibilidades de grupo.

Asumimos la idea de figuración como la conjugación de dinámicas interpersonales que posibilitan y jalonan geometrías corporales: sentidos, emotividades, acciones y poderes sociales (Scribano, 2012). De tal modo, las figuraciones son maneras en que ‘habitualmente’ se vinculan y ligan unos individuos con otros, unos grupos con otros:

[c]uando cuatro personas se sientan en torno a una mesa y juegan a las cartas constituyen una figuración. Sus acciones son interdependientes [...] Lo que se entiende aquí como figuración es el modelo cambiante que constituyen los jugadores como

¹ En este escrito se hablará en términos de un ‘nosotros’ como estrategia de reconocimiento de las voces aunadas en el proceso investigativo -de las personas que en San Andrés, Isla de Providencia, Colombia y Argentina, han aportado al diálogo que ahora se vuelve escritura-; en cualquier caso, las afirmaciones e ideas proferidas son responsabilidad exclusiva del autor.

² La definición propuesta en el Estatuto Raizal dice, “[p]ueblo raizal: etnia anglo africana tradicionalmente asentada en el archipiélago con lenguaje, cultura, historia y ancestro propio” (Restrepo, 2001a: 51).

totalidad, esto es, no sólo con su intelecto, sino con toda su persona, con todo su hacer y todas sus omisiones mutuas [...] se trata de un tejido de tensiones (Elias, 1999, p. 156-157).

Veremos que la tendencia colectiva, no planificada, hacia la mitificación del pasado -de la isla- sirvió en una labor de blanqueamiento social -adelantada por aquel grupo de raíces africanas-, que habilitó el ocultamiento de una historia vergonzosa a partir de la apropiación de la historia del amo (del vencedor). Esta labor analítica la hemos realizado a partir de un relevamiento de estudios históricos, la revisión de la prensa escrita y de charlas informales adelantadas con raizales. Esta presentación sirve como ejercicio de difusión y discusión acerca de nuestra estrategia de estudio sobre un fenómeno histórico, con incidencia en el presente isleño, apoyados en el reconocimiento de una sociología procesual de las emociones.



Figura 1. Mapa de la región Caribe. Tomado de <http://www.viajeros.com/>.

I

Las islas de San Andrés y Providencia fueron territorios apropiados por colonizadores ingleses que pretendieron establecer una comunidad blanca puritana en medio del Caribe en la primera mitad del siglo XVII. Su interés inicial, desde 1630, fue desarrollar una empresa agrícola fortalecida con tradiciones culturales y espirituales propias, alejados de cualquier influencia foránea. Sin embargo, las condiciones ambientales y la presión económica en medio del comercio esclavista y la piratería hicieron inminente la llegada de africanos en 1632. Es a partir de este marco histórico que se traman referentes sociales y fundacionales que resaltan un pasado de corte europeo, en sintonía especial con la cultura inglesa y repeliendo las tradiciones africanas e hispanas.

Los sentimientos de vergüenza de los esclavos se anclaron en un ejercicio de violencia contra sus cuerpos, en las ataduras, las obligaciones y el encausamiento de sus comportamientos, en la fuerza del amo para castigarlos y regular sus movimientos. La interiorización de este sentimiento, la contención de los impulsos violentos que bullían desde la desesperación, devino en resistencias y estrategias de apropiación de los códigos de relación que planteaba el

establecido. Estrategias que no fueron del todo conscientes y planificadas, sino que funcionaron bien en la negociación y en la creación de micro-equilibrios que significaron ventajas dentro de la posición social de marginación. Así, por ejemplo, realizar correctamente los cantos en la iglesia o danzar de acuerdo a como lo indicaba el amo, fueron motivos que sugerían el buen acople de los grupos inmiscuidos generando un ‘buen ambiente’.³

Con el paso del tiempo, las ventajas relativas asociadas al peso de una tradición anglo incorporada por los subordinados a través del lenguaje y la cultura del amo, les significó a las nuevas generaciones de sanandresanos una reubicación respecto a sus raíces africanas. El blanqueamiento cultural dejó ver el impacto colonialista sobre la autoimagen grupal afro que se dividió en dos ramas, una relacionada con el legado protestante como enfoque del mundo y base de la moral colectiva, otra vinculada a las tradiciones africanas ‘ocultas y debilitadas’ en el ejercicio civilizatorio. En este marco, la mitificación del pasado raizal ha funcionado como mecanismo de reproducción del blanqueamiento de la comunidad afrodescendiente (Sánchez Aguirre, 2007). La imagen que en tiempos recientes se ha promovido acerca de la comunidad local, nos permite ver los juegos de poder que se conjugan a favor de la perpetuación de horizontes sociales marcados por la exclusión y el sometimiento.

Debemos resaltar que el mito acerca del primer poblamiento o mayor permanencia en el territorio, sostenido por los raizales y reproducido de diferentes formas, por ejemplo en la memoria oral ó en la prensa escrita del siglo XX, demarcó una diferenciación y distinción social. Los raizales contaron, a partir de la apropiación del legado inglés, con una ventaja relativa en relación con los nuevos actores en el escenario isleño. Los nuevos pobladores pobres vivieron la marginación y deshonra en la medida que fueron considerados como la causa principal de los problemas locales: desempleo, inseguridad, degradación del medio ambiente e invasión territorial. Allí se reavivaron los sentimientos antihispánicos y se puso etiqueta a estos personajes no deseados: *Pañas*⁴. De otra parte, la inscripción rikal dentro de un pasado inglés afectó el proceso de adaptación local a la comunidad nacional colombiana, asunto desde el cual se señaló la necesidad de hablar bien el español y dejar de lado la lengua inglesa-raizal generalmente subvalorada⁵.

La auto-percepción que construyó el sanandresano afrodescendiente durante el siglo XX se apoyó en la voz más amplificadora y documentada –la del amo. El raizal, al asumir esa voz que lo

³ Aunque en esta presentación no hacemos alusión explícita al miedo como factor estructural-estructurante de la vergüenza, asunto que ameritaría un trabajo particular, debemos destacar que el miedo del esclavo estuvo conectado estrechamente con tres aspectos: +el impacto sobre sus deidades y la consiguiente re-(des)-orientación moral (transformación de sus dioses), +la incertidumbre, descrédito e impotencia social, y por último, +la violencia física cotidiana ejercida por el amo. En relación con aspectos similares que funcionan como componentes del miedo colectivo en la actualidad, es interesante el trabajo que adelanta Koury (2009) sobre el caso de la sociedad de João Pessoa-Paraíba, ofreciendo pistas para aproximarnos a este fenómeno emotivo.

⁴ Sobre el término *pañá* debemos señalar que se trata de una forma del creole adaptada de la palabra inglesa *spaniard* usada por el amo. Este término, en su versión raizal, ha sido usado de forma burlona o irónica para referirse a los colombianos continentales, enfatizando muchas veces una condición de gente poco confiable y abusiva (Ratter, 2001)

⁵ Sobre el asunto de las lenguas resaltamos los posibles sentimientos de vergüenza que se figuraron a través de la obligación de hablar un idioma oficial, asunto que implicó ajustes corporales para intentar producir un sonido hispano. Una habitante raizal, profesora de primaria, nos comentó que, “si ya éramos criticados por la forma de nuestro inglés... decían que era a medias... con el español aprovecharon para que no pudiéramos defendernos, porque íbamos a pedir algo para la comunidad y no podíamos decir las cosas como la gente del continente, los abogados nos tapaban la boca... siempre fue difícil... no hablamos bien el español ni tampoco el inglés, imagínese lo que sentimos”.

ha unido a un pasado europeo, resignificó una historia de abusos como potencia para delinear una imagen colectiva afro**británica**. La cuestión de la permanencia grupal más ‘antigua’ en el territorio –al lado de sus amos- ha fortalecido las exigencias en favor de la autonomía, el respeto y el reconocimiento cultural de esta sociedad. Ya dentro de la comunidad nacional, la lucha por la aceptación y el respeto les ha costado amoldarse a las nuevas pautas de relación, que en un principio les obligó a un acomodamiento vocal-corporal para disputar legítimamente su posición. La necesidad de hablar el español, además de constituirse como una nueva imposición social, les permitió a los raizales crear estrategias para adelantar acciones en la defensa de su cultura e historia.

En cualquier caso, antes de aflorar una alusión a los orígenes africanos, es el pasado puritano y pirata aquel con el cual se intenta reposicionar el lugar del raizal en las nuevas geometrías relacionales. En un escrito periodístico de 1970, un periodista continental de visita en San Andrés, enfatizó que, en el “[f]ortín de Morgan [...] la gente piensa, actúa, se comporta, vive y habla muy lejos de la idiosincrasia general de los colombianos” (El Tiempo, 1970/11/4, p. 19). La referencia al pirata Morgan nos conduce a una imagen habitual promovida en Colombia sobre la región insular, ella marca la distancia del pasado social de San Andrés con la historia colombiana. A su vez, la diferencia sirve para sostener la existencia de un modo auténtico de ‘ser colombiano’ y resaltar que los sanandresanos no cumplen con el modelo individual-grupal.

El escrito periodístico continúa: “los nativos han sido arrinconados contra el sur de la isla, en donde viven de vender cangrejos y tortas de langosta, se conservan firmes en el mantenimiento de lo que son. Ciertamente San Andrés está lejos [...] muy lejos de Colombia, pero no es lejanía propiamente de distancia sino de pensamiento, de costumbres, de credos [...]” (El Tiempo, 1970/11/4, p. 19). El arrinconamiento de los nativos al sur de la isla podemos entenderlo como efecto de la construcción hotelera y la llegada de nuevos pobladores. Si en 1950 se contaban 3.750 habitantes, ya en 1973 pasaron a ser 20.357, asimismo el número de visitantes para este último año fue de 79.546 personas (Ruiz, 1986). Entre 1970 y 1985 la población raizal se concentró especialmente en ciertas zonas históricamente habitadas, debido a la presencia de gran cantidad de pobladores en el norte de la isla. El sur ha representado a una sociedad de corte más rural y ‘atrasada’, mientras que el norte ha sido el centro del comercio con calles pavimentadas y grandes construcciones que cuentan con ‘todos’ los servicios.

II

En la prensa con mayor tiraje y difusión en Colombia se reitera la idea de una comunidad raizal asentada desde hace mucho tiempo en el archipiélago, merecedora de una mejor situación social, afectada por la presencia de extraños -de nuevos visitantes y pobladores. En un texto periodístico encontramos una reflexión desde Bogotá:

¿Cómo son los isleños? ¿Y qué piensan de lo que ha venido ocurriendo con su isla? ¿Cómo eran? Eran gente sencilla, de la más diáfana franqueza, de asombrosa honradez, que concebían el mundo y la vida con gran elementalidad, con una elementalidad casi igual a la de la época en que el hombre apareció sobre la tierra. Antes del advenimiento del turismo, el isleño y la isla vivían en comunión constante [...] eran como una misma cosa. Y -dicen ellos- se sentían más auténticos y más felices

[...] Ahora ellos están un poco indigestados por ese proceso de transculturización a que se les somete; un poco estremecidos por esa batahola de civilizaciones que invade la suya desde todos los puntos cardinales" (El Tiempo, 1974/7/5, p. 5B).

Aquí el raizal es reconocido como poblador original, le son concedidos grados de establecimiento a partir de su antigüedad en el territorio. La idea de un pasado isleño idílico y casi puro, como una especie de génesis sugiere una correspondencia entre el habitante y el lugar, condición rota con el arribo desordenado de diferentes influencias civilizatorias. La llegada de extraños fue uno de los motivos principales para definir a los habitantes auténticos y legítimos del lugar. La 'transculturización' asimismo es enunciada como un problema con alusiones fisiológicas, como si se tratara de una enfermedad frente a la que el isleño ha sobrevivido.

La bulla civilizatoria colombiana parece imponerse sobre la voz de la cultura raizal. Los llegados del continente ejercen la dominación frente a los que deberían ser los establecidos, reconocidos y respetados, aquellos que con más tiempo han permanecido en tales tierras. El mito acerca de una vida tranquila y ordenada en el pasado funciona como marcador de las nuevas y nefastas condiciones de existencia; a partir de esta idea, el grupo que se siente violentado puede argumentar que sin ningún tipo de influencia externa hubiese permanecido por un 'buen camino'. Ese fue el sentimiento que fue aflorando en el transcurso del siglo XX. Una opinión ofrecida por un raizal a un periódico sanandresano confirma la imagen del extraño como factor del desorden de la vida isleña:

[E]l isleño siente que la isla ya no es suya, que se la han invadido. Y lo peor es que la invasión les volvió todo al revés, vulneró sus patrones culturales, les anarquizó las reglas que tutelaban su existencia [...] 'Donde el inmigrante levantaba su tienda el nativo perdía algo de lo propio [...] se nos ha obligado a entregar la isla para que la exploten los inmigrantes [...] y los nativos nos quedamos como parias, empobrecidos y oprimidos pisando como ajena la tierra que siempre ha sido nuestra' (El Caracol, 1979/9/15, p. 4).

La caracterización del nuevo poblador hace referencia a la ilegítima imposición de un grupo que no posee los suficientes valores sociales y tradiciones culturales. A pesar de que los sanandresanos tuvieron dificultades en diferentes ámbitos durante el último siglo, la llegada de foráneos acentuó y puso al descubierto diferentes crisis sociales. Casos como la escasez de agua, que se remontan a tiempos coloniales, al igual que las dificultades con respecto al acceso a los alimentos, se hicieron insoportables para los menos favorecidos. En este caso, no podemos negar que la gran mayoría de problemáticas vividas en la isla han hecho parte de dinámicas históricas y estructurales de una sociedad sostenida en el ejercicio de la exclusión social.

Es importante aclarar que, por lo general, los nuevos pobladores que llegaron a San Andrés, especialmente en la segunda mitad del siglo XX, fueron personas sin mayor fortuna, ciudadanos en busca de aquellas oportunidades que no encontraron en el continente. La mayoría eran trabajadores de la construcción o del aseo, quienes descubrieron una opción laboral con el desarrollo de los espacios turísticos durante los años '70 y '80. Debemos mencionar que algunos de los nuevos habitantes fueron inversionistas ó comerciantes, este grupo de personas no constituía un gran número. Así que normalmente las estigmatizaciones acerca del recién llegado recaían sobre los menos favorecidos. Frente a aquel que poseía una fuerza económica la comunidad solo podía ejercer reivindicaciones simbólicas, el inversionista

o comerciante estaba amparado por la ley. En cambio, frente al poblador aventurero y pobre el sanandresano podía consolidar su distinción e intentar ejercer grados de establecimiento.

La situación social que se vivió a partir de la declaratoria del Puerto Libre en 1953 –condición con la cual se flexibilizaron las cargas impositivas comerciales–, estuvo caracterizada por la tensión socio cultural entre los colectivos inmiscuidos (locales y nuevos pobladores). La imagen colectiva que fue tejiendo la comunidad raizal, resaltó la diferencia y distinción propia como medio para reclamar sus derechos y ganar ventaja respecto a otras colectividades que arribaban. El argumento básico acerca de la correspondencia isleño-isla que ha fundamentado el interés del establecimiento social, de la comunidad raizal, se sostiene en la idea de su permanencia desde ‘**siempre**’ en el territorio. Se ha difundido y mitificado una imagen colectiva de antigüedad inmemorial como fundamento de la posesión y legitimidad sobre el lugar. Tal modo de argumentación, divulgado habitualmente en los escritos periodísticos, permitió no solo la diferenciación e imposición social entre las colectividades de la isla, sino entre los diferentes estratos y sectores sociales de la nación.

De acuerdo a la condición de antigüedad del raizal se forjó un ideal-nosotros, esto le permitió al grupo alcanzar grados de poder a costa de la negación de la mayor parte sus raíces africanas. En cualquier caso, el ejercicio de distinción social habilitó un modo de autoreconocimiento grupal como base para oponerse y para cuestionar: las acciones gubernamentales, la llegada desorganizada de continentales y la irracionalidad comercial. Igualmente, los isleños fueron ganando mayor visibilización en la medida que fue creciendo el señalamiento y descrédito de los continentales pobres⁶. En este contexto, “[l]os voceros de la comunidad nativa exigieron respeto por su identidad cultural, que se manifiesta principalmente en su tradición afrobritánica, con lengua inglesa y religión protestante luterana” (El Tiempo, 1981/6/29, p. 8A).

Este tipo de reivindicaciones caracterizó la segunda mitad del siglo XX sanandresano hasta la actualidad, alentando la organización y consolidación de movimientos colectivos raizales. Durante este tiempo, la alusión a una cultura particular, de gran influencia británica, fue expuesta de forma recurrente en la gran mayoría de escritos periodísticos. De cualquier manera, la presión que existió en aras de silenciar la historia africana de aquellos que fueron esclavizados y de sus descendientes, no alcanzó para borrar una memoria oral que se avivaba con los cuentos, juegos, dichos, ritmos y melodías. Por ejemplo, las *Anancy Stories* fueron pequeños relatos mantenidos y recreados en la región caribeña -incluyendo a San Andrés- como parte de una tradición oral marginal y debilitada en décadas recientes. Algunos investigadores han logrado comprobar que tales historias son originales de la comunidad Ashanti asentada en el país de Ghana, al occidente de África (Robinson-Bent, 1989; Friedemann, 1965).

⁶ En el mismo sentido del sentimiento de rechazo debemos resaltar recientes y sorprendentes muestras de afecto hacia Colombia en las fechas patrias, en las disputas limítrofes con Nicaragua, en el reinado nacional de belleza y en el fútbol. Algunos de estos sentimientos empezaron a ser resaltados por la prensa desde finales de los años '80. Durante la primera década del siglo XXI hasta la actualidad, se ha sostenido tal tendencia afectiva, viéndose afectada bruscamente a finales del 2012 cuando la Corte Internacional de la Haya concede gran parte del mar del archipiélago a Nicaragua, restringiendo las actividades pesqueras de los sanandresanos y abriendo el camino a multinacionales interesadas en el petróleo o en la construcción de un canal que comunique al mar Caribe con el Pacífico. En este escenario el gobierno colombiano ha quedado mal parado y los sentimientos nacionales de la comunidad raizal han sido fuertemente debilitados.

Aunque el legado cultural africano no fue exaltado -por la comunidad raizal- con la misma fuerza que el pasado inglés, no podemos justificar tal situación sosteniendo que hubo un obediente y preciso acople de la comunidad esclava con la cultura del amo. Más bien, allí -en la sociedad esclavista- se urdieron referentes de pudor y vergüenza para desconocer cualquier valor en el sentir-decir-hacer del esclavo. A su vez, la moral del amo -su correcto comportamiento corporal y sentimental- fue justificada desde su posición de dominación -con su religión, sus armas y sus empresas-, como base de la distinción y superioridad social. En la línea de tal tradición, el pasado del raizal ha estado asociado principalmente con sentimientos de inferioridad y subvaloración, mientras que el pasado inglés apropiado y resignificado les ha permitido negociar una 'mejor' posición social.

En la puesta en juego de las miradas sobre la historia fueron activadas percepciones 'de' y 'entre' los colectivos inmiscuidos y sus integrantes, ofreciéndonos pistas acerca de sentimientos relacionados con la vergüenza y el orgullo correspondientes a determinadas auto-imágenes grupales. El ideal-nosotros que cada grupo ha disputado, ha estado conectado con la producción de sentidos de vergüenza que optimizan el ajuste y acople de las energías corporales de acuerdo a las intereses de dominación. Este sentimiento de deshonra ha estado ligado a gestos de degradación o de superioridad desarrollados históricamente entre grupos humanos, lo podemos reconocer a través de las formas de (auto)percepción colectiva (Elias, 1989).

III

En el proceso histórico emocional, de los diferentes grupos sociales que se cruzaron en San Andrés, se recrearon sentidos morales a partir de los cuales se sostuvieron perspectivas de valoración/descredito inter-grupal e interpersonal. Debemos resaltar, a partir de este caso, una tendencia social entre los colectivos que se reunieron en la isla, que consistió en la construcción de una imagen grupal a partir de la presencia de otros que no fueron cubiertos por el ideal-nosotros establecido. Por ejemplo, el interés inicial de mantener una comunidad blanca puritana en el siglo XVII se vio 'limitado' por la presencia de africanos que fueron señalados como portadores de vicios e inhumanidad, tal condición asignada a los subalternos permitió exaltar el lugar encumbrado del dominador. Con esta apreciación no pretendemos desconocer los matices de la diferenciación entre los mismos esclavos, pensemos por ejemplo en el caso de aquellos africanos a los que se les permitió vivir cerca del amo de acuerdo a la belleza que les fue reconocida por los blancos (Barnet, 1977).

Igualmente, aquellos que fueron resultado del cruce étnico llevaron en su piel otro grado de claridad/oscuridad que les permitió ubicarse en posiciones intermedias de poder - posiblemente como sirvientes cercanos al amo, como capataces o esclavistas-. Con la partida de los colonos europeos la sociedad sanandresana rehízo ese legado de posicionamientos, asociando a las raíces blancas una mayor valía humana en oposición a la caracterización de los sectores con mayor oscuridad en su piel. Ya en el transcurso del siglo XX, con la llegada de colombianos y extranjeros la comunidad raizal no padeció una situación novedosa en términos de la figuración de imposiciones y marginaciones, más bien experimentó el reajuste de los lugares que cada cual podía sostener de acuerdo a los nuevos equilibrios de poder. En esta dirección, el capital económico se presentó como potencia principal de distinción y acción, las posibilidades que los raizales tuvieron frente a los grandes inversionistas fueron pocas, la

fuerza de trabajo fue comprada, masificada y acompasada a un sentido de vida regido por el dinero.

La compra de la fuerza de trabajo de los raizales fue asimismo la compra de sus sentidos (escucha, vista, gusto, tacto y olor)⁷, las energías corporales de los afrodescendientes se vieron empeñadas dentro de un sistema actualmente vigente -que proclama libertad a partir de la venta de la fuerza corporal para poder sobrevivir. En medio de esta situación de marginalidad, desde la cual se ha exaltado -generalmente- la pujanza, emprendimiento y talento de los empresarios, la comunidad raizal ha quedado parada en una posición de poder relativo y escaso. La presencia de colombianos pobres permitió matizar la situación de los raizales, abriendo un espacio de interlocución donde se ejerció la distinción/estigmatización de los grupos y sus integrantes, habilitando la competencia por espacios de poder social y político.

El encuentro entre raizales y colombianos continentales, especialmente en la segunda mitad del siglo XX, fue por lo general un canal conflictivo a través del cual se favoreció el interés del gobierno nacional en aras de confirmar su soberanía sobre el territorio insular. Las fuertes migraciones en los años '70 posibilitaron una 'mejor' integración social del territorio isleño a Colombia. Con la presencia de los nuevos pobladores, los raizales recrearon su historia y se en caminaron a la organización colectiva con miras a la conservación ambiental y cultural. El sentido estigmatizador activado en relación con los recién llegados se reprodujo en diferentes escalas del tejido de las sensibilidades y las imágenes de grupo, veamos: "Enrique Pusey, miembro del movimiento Hijos de la tierra -S.O.S. [Sons of the Soil]- un grupo raizal, enemigo de la migración y defensor de las costumbres nativas, afirma que los males de la isla son consecuencia de la invasión por parte de los habitantes del continente quienes, como sanguijuelas, han chupado las riquezas del archipiélago" (El Tiempo, 1988/8/20, p. 3A).

La construcción de imágenes acerca de raizales y continentales va ligada a la reproducción de percepciones acerca de lo que implica ser de uno u otro lugar. Ser continental pobre es igual a ser un desagradable invasor y ser raizal es igual a ser tradicional y distinguido. En este marco no debemos olvidar que el interés de países como Nicaragua (sandinista) -sobre el Archipiélago, especialmente desde finales de los años '70 y en el transcurso de los '80- fue un elemento que flexibilizó la migración de continentales hacia San Andrés. El apoyo 'tácito' del gobierno colombiano a la migración desaforada se ha asociado a un modo del ejercicio de la soberanía y colombianización de la isla (Ruíz, 1986; Pedraza, 1986). Nosotros nos inclinamos a sostener que el gobierno nacional hizo de la debilidad administrativa una fortaleza que se acopló a la desregulación migratoria como fuente de la legitimidad nacional sobre el territorio.

La necesidad gubernamental de fortalecer a la *comunidad imaginada* -Colombia- redundó en el intento de aplastamiento o anulación de diferencias, de tal modo, fue inevitable el establecimiento de una lengua y unas creencias que cohesionaran a la nación. En medio de la 'invasión' y 'avasallamiento cultural' los raizales no dejaron de reconocerse como colombianos, pero se trató de otro tipo de colombianidad y eso fue lo que ellos buscaron que

⁷ Es decir, un amoldamiento jalonado especialmente por los 'principios sensibles de la nación': música, lengua, imagen, percepción de un horizonte social común, inclusión de comidas continentales como signo de refinación, control de las expresiones afectivas y de la presentación personal. Aunque no podemos asegurar un modelo único acerca de lo que es un colombiano, teniendo en cuenta la riqueza étnica del país, si podemos sostener que ha existido una fuerte tendencia desde sus elites -de tradición española- por ser el ejemplo social más legítimo.

se reconociera. En el proceso de establecimiento nacional en el archipiélago, en medio de la búsqueda del reconocimiento raizal y de la marginación social a diferentes escalas, la estigmatización social funcionó como mecanismo de modulación moral –justificación para corregir o encausar las acciones del marginado. Así, por ejemplo, el gobierno estatal, desde comienzos del siglo XX, buscó encausar la isla a la nación alejándola de cultos no apropiados y de un idioma extraño al oficial. De manera análoga, los raizales hallaron en los nuevos pobladores pobres la causa de sus diferentes problemas y resaltaron su incapacidad de adaptación al orden local.

Una noticia de 1971 cuenta lo siguiente de los continentales: “[g]rave situación se ha presentado en la isla por la gran afluencia de indeseables, marihuaneros y vagos que casi se han apoderado de la ciudad. Ayer fue detenido uno de estos sujetos cuando trataba de abusar de dos turistas norteamericanas que se encontraban en la playa principal tomando un baño de mar” (El Tiempo, 1971/6/18, p. 8). El deterioro de la imagen de los recién llegados permite que el grupo ya asentado se sostenga como un ejemplo, un modelo de vida y una autoridad que puede delinear las formas validas de comportamiento. El tejido de las percepciones, entre colectivos y entre sus miembros, hace explícitos los equilibrios de poder que se promueven en los entramados sociales. La caracterización de las colectividades en términos de virtudes o antivalores es una muestra de las dinámicas emotivas que sirven en el sostenimiento de posicionamientos, subordinaciones e imposiciones.

El descontrolado crecimiento poblacional en la isla dejó ver también el desequilibrio en la distribución de la riqueza. Para 1971 la proporción de continentales supera a los isleños, un texto periodístico cuenta que:

San Andrés tiene en este momento un 30 por ciento de nativos, un 40 por ciento de "continentales", como llaman ellos a los colombianos, y un treinta por ciento de judíos, árabes y extranjeros. El comercio, sin embargo, está dividido en una proporción distinta, así que negocios, hoteles, restaurantes y almacenes pertenecen así: 70 por ciento a extranjeros, 25 por ciento a colombianos y 5 por ciento a isleños (El Tiempo, 1971/6/19, p. 20).

Desde comienzos de los años ‘70 el comercio estuvo dominado por extranjeros y poco quedó para los raizales, quienes se constituyeron en una minoría en proceso de colombianización. La tenencia de la tierra se convirtió en un arma de doble filo, si existían las posibilidades de inversión la tierra era una oportunidad, pero si no existían tales condiciones la tierra era un lujo. Los raizales hallaron en la venta de sus terrenos una opción para la sobrevivencia y se convirtieron en invasores de su propio territorio. La venta de terrenos se intensificó a mediados de los años ‘70, el gobierno nacional empezó a ejercer control sobre dicha venta a mediados de los años ‘80. Un reportaje de 1973 cuenta que:

Más de una cuarta parte del territorio de San Andrés es propiedad de foráneos. Además, en los últimos tres años se ha intensificado la venta de terrenos a ciudadanos de otros países, quienes en un futuro -quizá muy próximo- los destinarán a explotación comercial privada, en negocios turísticos, sin la participación de los nativos, quienes están vendiendo sus tierras, sin darse cuenta de que están despojándose de su único poder (El Tiempo, 1973/3/19, p. 17A).

La isla fue muy atractiva para los inversionistas extranjeros que aprovecharon las condiciones y necesidades de sus habitantes -desubicados frente al nuevo modelo económico basado en el turismo-. El maestro Pepa, personaje raizal reconocido en la isla, escribió una carta al

presidente Misael Pastrana en el año 1973 con el ánimo de encontrar apoyo y auxilio para enfrentar las difíciles situaciones padecidas por los raizales. El escrito es interesante porque amplifica la voz de la comunidad local y describe las condiciones de vida en aquel instante, de entrada el texto alude a la escasez de recursos naturales:

[N]o hay agua, ni comida, ni hay cocos, las ratas se están comiendo los cocos biches, y los que crecen son muy chiquitos porque las palmas están enfermas y el agua que nutre la tierra es para el turismo. Las tortugas tampoco volvieron a poner huevos en las playas, porque las tortugas también tienen miedo del modernismo. El modernismo es destrucción. Los pozos están secos, hace cinco meses no cae gota de lluvia. Los isleños no pueden lavar la ropa ni hacer comida, porque no hay agua, ni comida (El Tiempo, 1973/6/13, p. 7A).

El modernismo entendido como la llegada de inversores, comerciantes, turistas y nuevos habitantes tuvo efectos desfavorables para el grueso de la población local, quien acentuó su prevención frente a todo lo que le fue presentado como una solución a sus problemas. La comunidad sintió con mayor peso el aislamiento y la exclusión en el proceso del desarrollo turístico y comercial de San Andrés. La marginación del raizal fue expresada por Pepa como una nueva forma de retorno a la esclavitud:

Los paisanos tienen hambre, no hay comida, y la que hay es tan cara que ningún dinero alcanza [...] Y no hay trabajo, cada día somos más pobres. En San Andrés ya solo pueden comer los ricos y los turistas [...] Nadie quiere trabajar la tierra ni pescar en el mar. Dejaron el campo y la naturaleza por las engañosas fantasías del turismo y el comercio [...] el cambio que trajo el progreso a la isla fue el cambio que convirtió a los isleños de reyes en esclavos (El Tiempo, 1973/6/13, p. 7A).

El recuerdo de aquel pasado de sufrimiento e impotencia fue algo que atravesó a la comunidad raizal, que fue matizado en el ejercicio de la construcción de un ideal-nosotros alejado de la vergüenza de aquella vida en la subyugación. El pasado doloroso fue un fantasma social que persiguió a las nuevas generaciones, quienes vieron cómo se re-hizo en nuevos encadenamientos impuestos por los sectores dominantes de turno. En medio de esta situación, el relato de Pepa nos permite ver que la institucionalidad es reconocida por los raizales, él le escribe al presidente con la esperanza de una solución. De todos modos, las palabras de este habitante raizal señalan concretamente los problemas que trajo el modelo económico basado en el comercio turístico, algunos artículos insistieron en esta línea. Para el año de 1979 encontramos en la prensa de San Andrés la siguiente opinión:

El puerto libre abrió el cauce a una corriente inmigratoria de calculadores de fortuna. Cualquier nativo inteligente dice en San Andrés cosas como esta: 'Colombia no ha sido consecuente con el isleño. Primero, en 1927, nos mando la misión católica que entró a saco en nuestras formas de cultura, trató de españolizarnos -ni siquiera de colombianizarnos- a la brava, quemó nuestras biblias protestantes en una especie de auto de fe inquisitorial y sembró en la isla el terror espiritual en nombre de Cristo y por autoridad del gobierno colombiano. Ahora nos tienen contra el paredón económico [...] (El Caracol, 1979/9/15, p. 4).

En este marco, los líderes sanandresanos aprovecharon el respaldo de la comunidad, el descontento grupal, para negociar su lugar dentro del establecimiento nacional. La comunidad raizal en el proceso de organización colectiva y según las voces de sus distinguidos representantes, constantemente reclamó participación en la administración local, aceptando ser parte de la patria pero con 'autonomía'. Un líder raizal comentó: "Nuestras islas, patria chica, son también patria para todos, pero especialmente para quienes nacieron entre sus palmeras [...] No podemos aceptar que a nuestro archipiélago no lo dirijan sus hijos, que

seamos vetados a participar en la conducción del Estado y sin representación en el servicio exterior” (El Tiempo-Lecturas Dominicales, 1987/3/15, p. 3). Solo algunos sanandresanos pudieron acercarse a espacios de poder político, se trató de los más antiguos, legítimos y representativos de la isla, quienes reprodujeron el ejemplo de la clase dirigente colombiana.⁸

El acceso de raizales a los espacios de gobierno alentó la legitimación de las instituciones nacionales y sus mecanismos de participación “democrática”. Los raizales vieron en sus líderes sociales, convertidos en líderes políticos, una esperanza del cambio que finalmente no llegó. La cohesión grupal lograda por la comunidad raizal sirvió para hacer escuchar sus demandas y ubicar a sus representantes en espacios políticos. La cohesión se logró desde el tejido de una imagen grupal apoyada en la historia (anglo) local, la antigüedad de la permanencia raizal y la caracterización de los nuevos habitantes como un problema.

La institucionalización de la acción colectiva raizal permitió correr la responsabilidad principal del Estado colombiano respecto al caos social, concentrando las miradas sobre los sectores desfavorecidos. Estos sectores se aventuraron en busca de oportunidades, no propiamente porque tuvieran un valor humano inferior ó un interés invasor, sino porque no contaron con garantías vitales en el continente y eran funcionales a los intereses de quienes concentraban el poder. La organización raizal encontró en estos pobladores un medio para construir su posicionamiento, afirmando la reproducción de la imposición social entre uno y otro grupo; en un periódico de la isla, por ejemplo, en 1985, así fue presentado al S.O.S.:

*It is a native organization to fight for the rights of natives, rights trampled or ignored by the Government of Colombia [...] Overpopulation is destroying San Andrés and is the direct cause of the other serious problems facing islanders, such as the high cost of living, discrimination against natives looking for work, crime and delinquency, immorality, corruption in Government, drug-addiction, pollution, and so on (El Caracol, 1985/2/16, p. 9).*⁹

Este caso nos permite constatar las dimensiones que adquirió la presencia de los extraños en la afirmación de un ideal-nosotros raizal. Consideramos que la estigmatización y subvaloración entre grupos humanos en aras de su reconocimiento ha sido un aspecto estructural reproducido a diferentes niveles de las interrelaciones humanas. Hemos constatado que la forma en que es reconocido el colombiano continental pobre por parte de la comunidad sanandresana, hace parte de un vaivén emotivo que los raizales vivieron con los procesos de colombianización desde comienzos del siglo XX. Este mecanismo ha consistido en la construcción de sentimientos grupales respecto a lo propio y lo ajeno, lo primero como valioso-agradable y los segundo como inapropiado-desagradable. Si el establecimiento gubernamental se impuso sobre la comunidad raizal, esta última lo hizo sobre los nuevos

⁸ Respecto a los más distinguidos personajes de San Andrés insistimos en la existencia de un indicador de prestigio relacionado con la claridad de la piel, además de factores económicos y religiosos que marcaron diferencias entre los mismos sanandresanos. Por lo general, la mayoría de familias con poder religioso al interior de la iglesia bautista, fueron personas con pieles más blancas que los demás. Es interesante destacar el caso de un sector raizal marginado por su color de piel más oscura y sus rasgos físicos más cercanos a un biotipo africano. Tal grupo se ubicó en el sector de *Back Alley*, en La Loma, y por lo general sus gentes desempeñaron los trabajos físicos relacionados con actividades de mar (Ruíz, 1986; Petersen, 1989).

⁹ “Esta es una organización nativa que lucha por los derechos de los nativos. Derechos que han sido pisoteados o ignorados por el Gobierno de Colombia [...] La sobrepoblación está destruyendo a San Andrés y ésta es la causa directa de otros serios problemas que afectan al isleño, como lo son el alto costo de vida, la discriminación contra los nativos que buscan trabajo, crimen y delincuencia, inmoralidad, corrupción en el Gobierno, drogadicción, contaminación, etcétera”.

pobladores colombianos, de tal manera que se figuró un ir y venir sentimental compuesto por reproches, orgullos, vergüenzas, miedos y (des)esperanzas.

Dos aspectos debemos resaltar finalmente, en términos de la figuración de imágenes de grupo y las sensibilidades jalonadas en la dinámica: de un lado, la importancia de la mitificación del pasado como base para sostener una idea de antigüedad grupal que otorga sentido de tradicionalidad y pertenencia territorial; de otro lado y de forma complementaria, la estigmatización y subvaloración de aquel menos antiguo en un lugar, como estrategia de afirmación de las posiciones sociales y los equilibrios de poder que pretende el 'más fuerte'.

Referencias

- BARNET, Miguel. 1977. *Biografía de un Cimarrón*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- BERNAND, Carmen. 2001. *Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas*. Madrid: Fundación Histórica Tavera.
- ELIAS, Norbert. 1989. *El Proceso de la Civilización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 1998. "Ensayo teórico sobre las relaciones entre establecidos y Marginados". *La civilización de los padres y otros ensayos*. Bogotá: Editorial Norma.
- _____. 1999. *Sociología Fundamental*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- FANON, Franz. [1952] 2009. *Piel Negra, Máscaras Blancas*. Madrid: Ediciones Akal.
- FRIEDEMANN, Nina. 1965. "Miss Nansi, old Nancy y otras narraciones del folclor de las islas de San Andrés y Providencia", en *Revista de Folklore* No.9. Bogotá.
- FRIEDEMANN, Nina y AROCHA, Jaime. 1986. *De sol a sol. Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Bogotá: Planeta Editores.
- KOURY, Mauro G. Pinheiro. 2009. O que é medo? Um adentrar no imaginário dos habitantes da cidade de João Pessoa, Paraíba. *Psicologia & Sociedade*; 21 (3).
- _____. 2013. No se ver uma imagem não se vê nada. Reflexão sobre discursos e narrativas da e sobre a imagem. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 12, n. 34, Abril.
- PARSONS, James. 1985. *San Andrés y Providencia, una geografía histórica de las islas*. Bogotá: El Áncora Editores.
- PEDRAZA, Sandra. 1986. Para una investigación sobre la nacionalización del archipiélago de San Andrés y Providencia. *La participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- PETERSEN, Walwin J. 1989. Cultura y tradición de los habitantes de San Andrés y providencia. *San Andrés y Providencia: tradiciones culturales y coyuntura política*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- RATTER, Beate M. 2001. *Redes Caribes, San Andrés y Providencia y las Islas Cayman: entre la integración económica mundial y la autonomía regional*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- ROBINSON-BENT, Lenito. 1989. La muerte del "Anancy Story" y la sepultura de una cultura. *Revista Uroboros* No. 4. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- RUIZ, María Margarita. 1986. *Isleños y Pañamans: la apropiación del espacio para la vivienda en la isla de San Andrés*. Trabajo de Grado no publicado, Universidad de los Andes. Bogotá.
- SÁNCHEZ AGUIRRE, Rafael. 2007. *Marginados o Establecidos: Identidad Sanandresana, un proceso en movimiento 1970-1991*. Trabajo de Maestría en Historia no publicado, Universidad Javeriana. Bogotá.
- SCRIBANO, Adrian. 2012. Sociología de los cuerpos/emociones. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*. N° 10, año 4.

Otros Recursos

El Tiempo (Bogotá)

El Caracol (San Andrés)

Abstract: A look at the 'social origins' in a Caribbean community will allow us to detail some aspects related to the senses of pride-shame and mythologizing that structure the images of group. We will discover a permanent reference to recognize the society of San Andrés Island in terms of the English-protestant colonization, while their African past or their experiences in slavery are hardly mentioned. In recent times, the strong migration from Colombia to this Island - specially in the second half of the XX century- encouraged different perceptions and emotional tensions between groups gathered there. The diffusion of collective images of each social group had effects in the configuration of mutual acceptance / rejection and interpersonal feelings. This analytical work has been done from a review of historical studies, newspaper articles and informal talks with members of the community. **Keywords:** emotivities, images of group, social figuration, Raizales.

D'AMICO, Marcelo. Inundaciones em la ciudad de Santa Fe (Argentina): Una mirada desde la sociología del cuerpo y de las emociones. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 12, n. 35, pp. 448-478, Agosto de 2013. ISSN 1676-8965.

ARTIGO

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

Inundaciones en la ciudad de Santa Fe (Argentina)

Una mirada desde la sociología del cuerpo y de las emociones

Marcelo D'Amico

Recebido em 10.06.2013
Aprovado em 15.07.2013

Resumo: O trabalho apresenta uma interpretação das sensibilidades e as formas de regulação social que ocorrem após o alagamento do dia 29 abril de 2003, na cidade de Santa Fé, Argentina. A base de nossa análise são as ações coletivas dos inundados e as manifestações de suas sensibilidades observadas nos depoimentos e relatos de profissionais de saúde. A inundação deixou um terço da população sob a água, mais de 130 000 pessoas foram forçadas a deixar temporariamente suas casas. Houve um saldo de 23 mortos reconhecido pelo governo provincial e de 158 pelas organizações sociais, incluindo as mortes colaterais. A cidade ficou paralisada por vários dias e as consequências do desborde do rio Salado ocupou a atenção da maior parte dos cidadãos de Santa Fe. Desta forma, observam-se algumas relações estabelecidas entre os corpos, os conflitos, as classes, o espaço social e sensações. **Palavras-chaves:** inundações, corpos, conflitos e emoções

Cuerpo, conflicto y clases

Desde una perspectiva teórica, las posiciones de los agentes en el campo conflictual están relativizadas de acuerdo a sus posiciones en la geometría corporal.¹⁰ Los habitantes del cordón oeste de la ciudad de Santa Fe, la zona más empobrecida, presentan una geometría particular respecto al resto de la población.

Una mirada a las reflexiones disponibles sobre los cuerpos y las emociones da cuenta de un espacio de estudios extenso y diverso, que abarca desde los aportes de Le Breton (2002) y Turner (1989), pasando por teóricos de mediados de siglo XX tales como Erving Goffman (1989) o Norbert Elías (1993), hasta las reflexiones de Pierre Bourdieu (1991, 1999) y Anthony

¹⁰“En un conflicto siempre la posición de los sujetos tiene que ver con la capacidad de disponer de un punto en el espacio, que es su propio cuerpo. Por eso los conflictos hablan de una geometría de los cuerpos: como están las figuras y las figuras sociales, en relación a un conflicto particular” (Scribano, 2004: 55)

Giddens (1991), entre otros. Como campo disciplinar, algunos autores ubican sus comienzos con la obra de Brian Turner (Gremilion, 2005), en tanto que otros consideran a Thomas Scheff, Arlie Hochschild y Theodore Kemper como los pioneros en las investigaciones sociológicas sobre las emociones (Bericat Alastuey, 2000). Particularmente en Latinoamérica, el cuerpo y las emociones como centro de indagación son categorías recurrentes en los estudios sociales (Oliveira Pinto, 2001; Marcus, 2004).

Según Bourdieu, las representaciones, las formas de nominación, en nuestro caso la diversidad de valoraciones acerca de un bien, guarda relación con las visiones y di- visiones del mundo – toda visión del mundo implica una división del mundo-. Justamente, el cuerpo, como *locus* del conflicto se convierte en uno de los elementos esenciales del mismo, dado que en realidad lo que se considera es la posición de poder que tengan quienes forman parte de dicha contienda. Así podemos decir que la topografía de una sociedad está organizada de acuerdo a la inclusión y exclusión de los cuerpos y va más allá de la cantidad de habitantes; se trata de un sistema de desigualdad estructural cuya lógica opera mediante la expulsión cristalizada en la segregación socio-espacial cometida a través de determinadas políticas de los cuerpos.

De acuerdo con Scribano,

"una posición original, es la disponibilidad corporal que tienen -los antagonistas- respecto a ese conflicto. Los trabajadores latinoamericanos tienen una geometría corporal tremendamente desventajosa respecto a los trabajadores del imperio, creada por la propia producción de plusvalía internacional. O sea, no es lo mismo el conflicto capital-trabajo en Estados Unidos que en América Latina justamente porque la disponibilidad de la tendencia a la baja del salario por parte de este "cuerpo" es mucho más que la del norte: nosotros debemos aceptar trabajar cada vez más por menos y en condiciones más desventajosas" (Scribano, 2007: 133).

Insistimos en este punto, en un conflicto siempre la posición de los sujetos tiene que ver con su capacidad de disponer de su punto en el espacio (social), que es su propio "cuerpo". Precisamente, es a partir de esta apreciación de donde se deduce que los conflictos refieren a una geometría de los cuerpos. En otros términos, señalan las configuraciones sociales que se reflejan, es decir, la morfología social que se logra vislumbrar a través del mismo.

Otro de los conceptos que desarrolla Scribano es el de *gramática de las acciones*, adviniendo como un modo de observar la geometría corporal (pero) desde otro punto de vista. Desde la perspectiva apuntada, dicha geometría señala que "los conflictos no solamente dicen acerca de la disponibilidad social del sujeto de su posición sino también de la disponibilidad social del sujeto de su propia acción" (Scribano, 2004:56). Es decir, que la diversidad de valoraciones de un bien se relaciona con el contexto, con la propia interacción que se establece, y con el modo en cómo la misma acontece. En este punto, se trata de observar que un sujeto puede o no puede tener disponibilidad sobre la acción. En tal sentido, "un conflicto se ve marcado, primaria y genéricamente, por la energía que uno tenga en el cuerpo y también por las energías que el sujeto tenga posibilidad de poner en la relación. Porque si partimos del hecho de que es la posición y condición de clase la que alimenta esta diversidad de valoraciones, lo que tenemos es que las acciones también están como realineando el espacio social" (Scribano, 2007: 124).

Recordemos que para Bourdieu el espacio social es una configuración relacional donde los agentes se distribuyen de manera relativa. (Bourdieu, 2000, 2005, 2007). Por ejemplo, a partir

de algunos intercambios con militantes del movimiento piquetero, se sabe que los activistas están en contra del subsidio por desempleo, entendiendo que el mismo constituye un mecanismo de disciplinamiento y control social. Sin embargo, no pueden dejar de cobrarlo, justamente por su situación de disponibilidad de la acción. En este caso, estamos frente a “un conflicto en el que el sujeto no puede hacer lo que tiene o lo que debería hacer, hace solamente lo que “tiene para hacer”. En este sentido los conflictos tienen que ver primariamente con ocupar un lugar y también con el qué significan las acciones para los sujetos en conflicto.” (Scribano, 2003:43)

En suma, “la geometría de los cuerpos” se refiere principalmente al elemento material primordial: la posibilidad del sujeto de disponer de su propia presencia. Todo conflicto implica que las partes que entran en la disputa tienen diversidad de posicionamiento social. El caso de “la gramática de las acciones” se refiere a la capacidad de acción. Un docente universitario no tiene la misma capacidad de acción que tiene un beneficiario de un subsidio de desempleo, sin embargo ganaban prácticamente lo mismo a principios del 2000.

La diferencia entre “la geometría de los cuerpos” y “la gramática de las acciones” está en que una categoría encierra las formas de apreciación y clasificación, pero dicha clasificación está asociada a la gramática de las acciones, es decir, a la disposición para la acción. Un buen ejemplo de ello es el “paro” de los productores rurales. La disponibilidad corporal de un propietario de tierras que protesta por el aumento de las retenciones a las exportaciones no es la misma que la de un peón rural, un obrero de una fábrica, o un maestro.

De esta manera, el modo en cómo se aprecian y clasifican los objetos del mundo externo –la subjetividad, la relación y el discurso– está de acuerdo a la posición y a la capacidad que se tenga de disposición (corporal). En pocas palabras: no sólo se trata de posición y condición sino también de la capacidad de disposición que eso te da”. (Cfr. Scribano, 2004, 2007). Es decir, la disponibilidad del cuerpo en tanto de las energías corporales.

La importancia de los estudios de acción colectiva radica en que, si las mismas otorgan visibilidad a conflictos es porque hacen ostensibles aquellas demandas de subjetividad y de identidad colectiva. En el caso de las inundaciones de Santa Fe, se presenta un conflicto a partir de una demanda que busca identidad colectiva y que indudablemente transforma la subjetividad de los agentes que participan de la acción concertada.

Identidad colectiva, cuerpo, conflicto y sensaciones

Desde la inundación del 29 de abril del 2003 que afectó 130.000 personas la ciudad de Santa Fe (Argentina) cambió su forma de sentir, de mirar y de ser mirada. Los habitantes que perdieron amigos, familiares y sus bienes, cada vez que llueve sienten el miedo y el dolor que se actualiza en un recuerdo que atormenta con el fantasma de la inundación. Los testimonios de dirigentes de organizaciones de inundados muestran un constante remitir al otro de clase, un sentimiento de indignación y odio hacia los responsables del “crimen hídrico”, y una transformación en sus vidas cotidianas.

Como sabemos, no se concluyó una obra del terraplén de defensa del río Salado que había sido pagada en su totalidad pese a lo cual la misma fuera inaugurada. La causa del desastre fue la corrupción de funcionarios. A ellos se les conoce como los “inundadores”. En este punto,

proponemos indagar el modo en el cual cuerpo, clase y sensaciones intervienen en la trama del conflicto social.

Toda acción colectiva tiene como soporte lo corporal, en tanto la acción implica un consumo de energías corporales que permiten sostener la lucha en un período determinado.

Observamos cómo a un cuerpo que no está en condiciones óptimas le cuesta más sostener la acción. Todo conflicto muestra la existencia de una batalla corporal, porque todo régimen de dominación conlleva una política de los cuerpos (Scribano, 2005).

El conflicto en el cuerpo

En páginas anteriores y en otros trabajos (D'Amico, 2005, 2006) hemos marcado brevemente cómo el conflicto social que se generó luego de las inundaciones del 2003 de algún modo se aloja en el *cuerpo individuo*, *cuerpo social* y *cuerpo subjetivo*. Ello nos ha llevado a valorar la información de fuentes primarias y secundarias que disponemos (entrevistas, registro de medios y observaciones de protestas, publicaciones existentes) desde otro punto de vista.

"Al volver a mi hogar me encontré sin mesa, sillas, heladera, ropero, modulares, ropa, y todo lo que teníamos en el Kiosco... "Me siento sin fuerzas a los 73 años y mi estado de salud no me permite trabajar". (Testimonio de Julio Mendoza, 73 años, Barrio Barranquitas. (Citado en: Hechim y Falchini, 2005:242.)

El testimonio da cuenta del dolor, la pérdida y la falta de energías corporales para volver a empezar.

"El pueblo santafesino, sufrió y aún sufre, uno de los golpes más duros de su historia como sociedad. La inundación, que dejó de ser sólo un fenómeno natural para convertirse en un sujeto más que vive entre nosotros, arrastró con violencia vidas enteras, vidas construidas a fuerza de pulmón, y vuelve a arrastrarlas a cada instante en nuestra memoria." (Texto de María Laura López, 22 años, estudiante. Citado en: Hechim y Falchini, 2005:258).

El relato anterior marca un hecho importante: la inundación no es un fenómeno natural, es un fantasma que habita en la memoria de los santafesinos, que se manifiesta en la memoria colectiva, en el miedo y en el dolor social.

"En algún momento escribí "la catástrofe hídrica..."; yo también me dejé engañar. Llamemos a las cosas por su nombre: negligencia, desinterés, asesinato...!"

"En algún momento me maravillé con aquello de lo que es capaz la gente para aliviar el sufrimientos de otros. Pero hoy, esa misma acción es la que me hiere y me llene nuevamente, de pies a cabeza, de interrogantes dolorosos: ¿dónde están ahora los santafesinos? ¿viviendo el desgraciadamente tan conocido "acá no pasó nada"? ¿y cuál es el lugar que le damos hoy a nuestras vidas y en la sociedad al sufrimiento de la gente que perdió, su casa, sus libros, sus recuerdos, su vida?" (Op. Cit, 259).

En este caso, un elemento interesante es la indiferencia y la necesidad de volver a la normalidad a través del olvido. Precisamente una de las cuestiones que intentó realizar el gobierno provincial encabezado por Reutemann (Ex Gobernador estadual) fue reanudar las clases y enviar a los inundados a sus casas (o a lo que quedaba de ellas). De esta manera, esa operación de querer hacer sentir que "todo está en su lugar", es un dispositivo de

soportabilidad social¹¹, es decir, una forma de hacer sobrellevar y (hasta de) no sentir el dolor social.

Todos los testimonios y frases anteriores en algún punto ilustran la sensación de dolor e incertidumbre de los inundados de Santa Fe. Tal como hemos trabajado en los textos antes citados, los relatos denotan el dolor social, la desazón y la sensación de abandono y desilusión que experimentaron decenas de miles de santafesinos.

En entrevistas realizadas a militantes de las organizaciones (2005 y 2006) que participan de la protesta de los inundados, hemos conseguido visualizar mecanismos de soportabilidad social que se construyen en las relaciones sociales de la experiencia capitalista de nuestra región, esto es: en la versión neocolonial latinoamericana. Por otro lado, también hemos destacado que los conflictos remiten al problema la estructura de clases. En los relatos de los inundados se configura la identidad de clase; ello se manifiesta en las concepciones del poder que los mismos presentan, en las disposiciones para la lucha y en los modos en cómo asumen la conflictividad social. Además, la estructura de clases también se hace presente en los mecanismos que estructura el sistema para tratar el problema del riesgo en la sociedad. Es decir, la vulnerabilidad y la situación de riesgo a que se exponen los individuos tienen sentido en la estructuración social del capitalismo tardío.

Algunos fragmentos de las entrevistas realizadas muestran lo que afirmamos arriba. En noviembre del 2003, antes de que asumiera la gobernación Obeid (PJ), un amplio sector de inundados propone que se levante la carpa instalada en la Plaza 25 de Mayo, próxima a la Casa Gris. En dicha ocasión se planteó un conflicto debido a que varios de los participantes enfrentaron posiciones. Finalmente, un grupo decidió romper y así formar otro colectivo: “La *Marcha de las antorchas*”. Esta fracción que se escinde de “la *Carpa*” decidió realizar todos los martes una marcha, respetando el día en que se produjo la inundación.

Analíticamente, las disidencias son sumamente interesantes, puesto que van desde los recursos expresivos y formas de protesta, hasta la concepción del poder que ambos grupos sostienen. A continuación se presentan algunos fragmentos de las entrevistas realizadas a integrantes de ambos grupos.

“El tema de la Carpa fue siempre fue como nuestra bandera, nuestra identificación. Porque fue la decisión de muchos barrios que se plante ese 29 de Julio, porque algo había que hacer, fue la que resistió 170 días sin levantarse, se levantó porque se decidió en asamblea hasta el 29 de noviembre que se separa la ‘Marcha de las antorchas’” (Entrevista 1).

En un primer momento la Carpa se presenta como un símbolo de todos los inundados, y de algún modo los sigue siendo en la actualidad. Con el tiempo, ambos grupos mencionados comienzan a marcar diferencias. Existen diversas características que los integrantes de la Carpa destacan para presentar a dicho colectivo en un espacio “más popular”:

La diferencia, es que ellos marchan, y la marcha nació en la Carpa, marchan todos los martes y nosotros marchamos todos los días, el objetivo es el mismo, el que todos los

¹¹ “los mecanismos de soportabilidad social se estructuran alrededor de un conjunto de prácticas hechas cuerpo dis-puestas a la evitación sistemática del conflicto social. Los procesos de desplazamiento de las consecuencias de los antagonismos, se presentan como escenarios especulares y desanclados de un espacio-tiempo. La vida social “se-hace” como un-siempre-así” (Scribano 2009:9)

responsables terminen presos, juzgados y paguen. Hay una diferencia social también entre la carpa y la macha de las antorchas. La Marcha de las antorchas habla de la gente que tiene barro en los pies y la Carpa vive en el barro. Unos hablan de la gente que vive en el barro y nosotros vivimos en el barro. (Entrevista 1).

Respecto a la acción y al vínculo de los inundados con el Estado provincial, los miembros de uno y otro grupo sostienen que hay que relacionarse con el gobierno y los funcionarios de manera diferente. En los testimonios que siguen se advierten matices importantes:

La marcha de la las antorchas cree que con el poder no hay que juntarse... Y nosotros decíamos que hay que sentarse, no para ponerse de igual a igual, sino para decirles en la cara lo que tienen que hacer. A nosotros no nos bastaba con gritarlo desde de plaza. Ni difundirlo en los medios. Nosotros queremos decirlo cara a cara" (Entrevista 1).

En el fragmento de arriba, el entrevistado muestra la predisposición al diálogo con el poder; en otras palabras: decir lo que piensan frente a los funcionarios y no hacerlo de manera simbólica en una marcha o una protesta. Ello no implica, como aclara el militante de la Carpa, sentarse de igual a igual, no se trata de negociar.

El mismo militante insiste en diferenciarse de la *Marcha de las antorchas* y sostiene:

"Nosotros pensamos que las cosas hay que decírselas de frente y en la cara, siempre pensamos que eso era lo mejor, antes que gritarlo en la plaza o gritarlo en algún medio...". (Entrevista 1)

La frontalidad como modo de encarar la lucha implica métodos asociados a una acción más directa, a eso refiere el militante de la Carpa, mientras que los recursos de los integrantes de la Marcha son más simbólicos, en los que los medios de comunicación tienen un lugar central.

Según los militantes de ambos colectivos las diferencias existen en el plano metodológico y de la acción. Sin embargo las mismas no implican una ruptura en cuanto a los objetivos generales de la lucha de los inundados.

En su caso, La carpa asume otra metodología para movilizar y tratar al poder; en relación a la *Marcha de las Antorchas*, el entrevistado afirma:

Ellos [los miembros de la Marcha de las antorchas] consideran que no, que la lucha se hace de otra forma. Son diferentes modos de ver. El objetivo es el mismo. (Entrevista 1).

La aparición de la *Marcha de las antorchas* se da en un contexto en el cual se plantean una serie de diferencias por parte de los activistas. Así relata una dirigente de la *Carpa* cómo se produce la ruptura:

Cuando se le hace el 'Chau Lole', (se refiere al final del mandato de Carlos Reuntemann) que es cuando se va, esta plaza se cubrió de distintas organizaciones. Allí un grupo de la Carpase abrió, porque se dio si seguíamos o no con la Carpa. Muchos entendieron que tenían que seguir luchando de otra forma. No casualmente 'la gente de la Marcha de las antorchas' es la gente que tiene mayormente trabajo, son de una clase social. Entienden la lucha de otra forma, metodológicamente, aunque estamos en lo mismo. La marcha es todos los martes. Tiene particularidades metodológicas. Otras vivencias. La Carpa hace cosas de carperos, nosotros no hacemos lo mismo que la marcha. También se dieron otras rupturas donde aparecen las ONGs, nosotros no estamos para buscar financiamiento. Nosotros no buscamos sostenimiento, no tenemos personería jurídica (Entrevista 3).

Contrariamente, los integrantes de la *Marcha de las Antorchas* sostienen una impugnación en términos globales al sistema político y judicial. La mayoría renunció a los subsidios ofrecidos

por el Estado provincial y creen que con el procesamiento de los culpables podrán conseguir resolver todas las otras demandas, entre ellas la indemnización. Esto se relaciona con que algunos inundados cuentan con una posición económica mejor respecto a otros; situación que les permite sobrellevar la “urgencia” en este sentido. Aspecto que se vincula con la noción de gramática de las acciones, referida a la disponibilidad para la acción.

Por su parte, una de las militantes de la *Marcha de las Antorchas* entrevistada sostiene que:

La inundación vino a desnudar abruptamente lo que el poder estaba haciendo en Santa Fe durante 20 años, el mismo poder constituido en la impunidad, en una democracia que todavía no sabemos cómo conformarla, es decir, cómo el actor civil puede fortalecer o debilitar la democracia. (Entrevista 2)

La acción colectiva constituye identidades, transforma a los sujetos en su vida cotidiana. De esta manera sería un error reducir el conflicto al sistema político. Esa sensación de cambio profundo experimentado por los individuos está presente en los análisis de los activistas. Estas son las palabras de una militante de la *Marcha de las antorchas*:

La inundación fue esto que marcó un quiebre, los que pudimos hacerlo salimos a la calle, al salir a la calle uno vive de otra manera, apropiarse del espacio público es lo que te hace ver la cosa desde otro lugar, antes uno era espectador de algo (...) Nosotros tomamos la acción, que es marchar, con todo lo que significa marchar, marchar es movimiento, es poner energía, que tiene que ver mucho con la fuerza y la voluntad y saber que vas con otros, que ese otro puede ser muy diferente de vos pero está en la misma línea en el momento que marchas, ahí es donde te juntas por lo mismo y se salvan todas las diferencias. (Entrevista 2).

Marchar, movilizar, poner el cuerpo en acción, en movimiento con otros cuerpos en el espacio público, es situarse en una geometría que colectiviza la voluntad y las energías corporales.

Para la anterior militante de la *Marcha*, la inundación es también un espacio de integración simbólica que borra las diferencias y construye una identidad colectiva:

La inundación vino a amontonar indiscriminadamente todas la voluntades, y fue y sigue siendo una experiencia todos s martes que te trasciende, uno deja de ser uno mismo para ser un conjunto de voluntades, que van a lo mismo, que podés enfrentar al presidente de la Corte Suprema sin establecer un rango de importancia, estamos igual, sabemos que le decimos la verdad y no tenemos consideración a su investidura. Con la marcha uno ha ido aprendiendo a ejercer la libertad. La libertad que te da esto de estar juntos. Es una libertad que después la podes ejercer en la soledad también, afuera, en la calle, en lo público. Que Reutemann no pueda andar por Santa Fe hoy los inundados tenemos mucho que ver. (Entrevista 2).

Los testimonios de los activistas de ambos colectivos muestran el modo en cómo los cuerpos se ubican en la geometría que se construye en el conflicto, es decir, cómo cuerpo, conflicto y clase configuran la acción colectiva de los inundados. Del mismo modo, los mecanismos de regulación de las sensaciones¹² claramente operan como estrategias de soportabilidad del dolor social.

Nuestras afirmaciones también se ven ilustradas por la siguiente nota del Diario El Litoral¹³:

¹²Los dispositivos de regulación de las sensaciones consisten en procesos de selección, clasificación y elaboración de las percepciones socialmente determinadas y distribuidas. La regulación implica la tensión entre sentidos, percepción y sentimientos, que organiza las especiales maneras de “apreciarse-en-el-mundo” que las clases y los sujetos poseen. (Scribano, 2009:9)

¹³El Litoral 29-04-2004.

Los especialistas hablan de un alerta psicológico

Un equipo de profesionales de la salud mental que se dedicó a trabajar con los afectados por la inundación pudieron detectar diversos efectos negativos que se repetían en muchas personas que habían pasado por la experiencia de inundarse.

Señalan que los síntomas trascienden el conflicto individual y apuntan un hecho socialmente compartido. Aconsejan evitar el encierro y el aislamiento. Sostienen que por estos días hay síntomas que tienden a intensificarse. (en los días que se aproxima el aniversario primero de la inundación) Esto lo hemos constatado en las entrevistas y charlas informales con los inundados que sostienen la sensación de miedo que les provoca la lluvia intensa.

Desde agosto de 2003 funciona en el barrio Santa Rosa de Lima un espacio terapéutico convocado para la atención de los Efectos psicológicos de la catástrofe por inundación, actividad que se desarrolla en Quo Vadis, ONG que con su aporte solidario permite el espacio físico y su línea 0800 para turnos y entrevistas.

Los especialistas, vienen analizando los rasgos más significativos del proceso social que muestran los emergentes relevados en múltiples acciones comunitarias y especialmente el lenguaje de los síntomas y del padecimiento psíquico mostrado por las personas en su tratamiento.

Como conclusión de ese relevamiento se dio a conocer el presente informe, del que se extraen algunos párrafos más significativos:

"En las últimas semanas, en diversas estructuras interaccionales, se han reinstalado modalidades catárticas, a las que se suman escenas de dolor y padecimiento vinculadas a lo insoportable y lo siniestro. Diversos síntomas tienden a intensificarse. Vemos que este movimiento no responde centralmente al proceso de desarrollo de la conflictiva individual; la frecuencia y multiplicidad con que se presenta, muestra que estamos ante un hecho socialmente compartido".

El informe subraya que se trata de un hecho socialmente compartido, una experiencia colectiva que los une en el dolor común de haber atravesado por una situación que marcó sus vidas de una manera dolorosa. Los síntomas son comunes en muchos de los inundados.

Se destaca el énfasis que ponen los especialistas en la dimensión social del fenómeno: no se trata de experiencias individuales sino de una cuestión colectiva, un hecho social.

Como sucede a las personas con las fechas significativas en sus biografías, en cada aniversario de la inundación se reactivan imágenes y emociones, y es esto es lo que comienza a procesarse. Con la llegada del 29 de abril es probable que se agolpen los recuerdos y también el deseo de que ello no ocurra. Los balances, cuánto a favor y cuánto en contra; cuánto se pudo avanzar en las resoluciones; y cuánta pérdida se mantiene en pie sin ser reparada.

"Sigue siendo un reclamo y una condena por parte de los damnificados no haber sido protegidos, ni advertidos oportunamente del daño al que estaban expuestos. (...).Según indican los especialistas.

En este punto, hemos constatado que los inundados además de reclamar justicia lamentan que los funcionarios no los hayan prevenido de los posibles daños que iban a sufrir. La

sensación de abandono es algo que no pueden evitar, y que los invade a medida que pasa el tiempo, siendo conscientes de que aún no se resolvió nada de lo que esperaban.

El equipo de psicólogos antes referido sostiene: "Como trabajadores de la salud mental, nos caben acciones de prevención y cómo evitar acciones iatrogénicas. Frente a este primer aniversario planteamos instalar un *Alerta psicológico*, que las personas puedan saber que algunos síntomas pueden intensificarse y que deben hacer una lectura no tanto individual sino más bien colectiva de este proceso." Y creen conveniente que: "No es aconsejable el distanciarse de los 'otros' ni el encierro, tampoco el aislamiento. Por el contrario, son importantes las situaciones de encuentro, las reuniones, las tareas barriales, las iniciativas para mantener vivo los reclamos, darnos la oportunidad de, junto con el 'otro' contar y escuchar una y otra vez aquello que aún no deja de impactarnos".

Según hemos podido constatar en nuestras entrevistas a activistas sociales todos los inundados que se refugiaron en la militancia y los reclamos, en gran medida han podido sobrellevar de mejor manera la situación frente a que se quedaron en sus casas y no lograron colectivizar su dolor.

Es destacable la complejidad de la situación de la comunidad afectada, nos referimos a abril de 2004, justo un año de sucedidas las inundaciones. Asimismo, debemos agregar que los especialistas sostienen que hay signos de un probable *punto de urgencia*.

"El inicio del período escolar ha destacado en los niños conductas tales como falta de concentración, miedos, trastornos del sueño, pesadillas, no tolerar quedarse solos. Todo esto aumenta la angustia entre las familias. Hoy se sienten des-instrumentados; solos, sin herramientas y sin recursos para hacer frente a más dificultades. Frente a esto el Estado debería analizar los casos y planificar adecuadamente la asistencia y considerar cuáles técnicas, estrategias y dispositivos deberían aplicarse en una política de salud específica. Los especialistas describen una situación de dolor, angustia e incertidumbre que no se puede resolver si no se aplican políticas activas por parte del Estado que le devuelvan la seguridad que sienten que han perdido, y creen un clima de contención que todavía en el 2004 no existía. En gran medida, por la falta de justicia, y a 10 años de la inundación del 2003, los afectados siguen sintiéndose solos. Fue muy sorprendente como los mismos inundados adoptaron el lenguaje de los especialistas cuando se referían a su padecimiento. En varias entrevistas calificaban a sus angustias como estrés pos traumático¹⁴".

Desde nuestro trabajo hemos visto que hubo muchas aristas que permitieron que los inundados emprendieran una determinada acción colectiva, que se juntaran. Si tomamos parte del informe de los especialistas en salud mental es factible encontrar otros argumentos que fortalecen nuestro análisis:

"Desde nuestra labor terapéutica hemos podido visualizar que las redes vinculares inmediatas como la familia y el espacio privado de la vivienda no pueden sustentar ni en fantasía un valor refugio, siquiera como recurso psicológico transitorio. Por ello la direccionalidad terapéutica deberá, a nuestro criterio, ir desde el ámbito comunitario hacia el personal o privado, pasando por el grupo familiar. (...) Esta comprensión del conflicto nos marca la direccionalidad de la labor terapéutica, como también el tipo de encuadre y las modalidades de las convocatorias, para que las mismas contribuyan a hacer conscientes las necesidades tanto como a encontrar las estrategias que apunten a resolverlas".

¹⁴ Es un padecimiento que sufren quienes han atravesado por experiencias traumáticas, por ejemplo se dieron varios casos de los ex combatientes de la Guerra de Malvinas en nuestro país.

La referencia de los especialistas muestra la necesidad de recomposición social, es decir, el modo cómo se debe intervenir en esos conflictos fortaleciendo lo colectivo para desde allí trabajar en pequeños grupos y en espacios sociales más reducidos.

Memoria y dolor

A continuación tomamos dos testimonios reproducidos en el Diario El Litoral. Los mismos fueron elegidos para mostrar que el daño de la inundación trasciende lo material, calando hondo en lo emocional. Por ello nuestro abordaje, que toma algunos elementos conceptuales de una sociología de los cuerpos y las emociones, permite reconstruir una realidad que es a todas luces trágica, mostrando la cara perversa de cómo el sistema reconfigura relaciones en el espacio de las emociones para impartir modos sutiles de control social.

Una profunda huella que no desaparecerá¹⁵

La salud mental de miles de santafesinos quedó afectada luego de la catástrofe hídrica. Recién después de más de un año de esta tragedia comenzarán a recibir ayuda psicológica en sus barrios.

El encabezado de la noticia da cuenta de una situación de incertidumbre en la población afectada por la inundación. El Estado debió prever tales consecuencias e implementar un sistema de contención general para evitar la prolongación agónica del dolor social.

"Estoy entregada y hubiera preferido morirme antes de salvarme", confesó sollozando Teresa, una vecina de barrio San Lorenzo de 70 años, enferma del corazón, tras recordar los hechos que protagonizó un año atrás, junto a su familia.

Afortunadamente, Héctor -su esposo- dijo tener "fuerzas y ganas" de recuperarse de la inundación que provocó el desborde del Salado y que dejó profundas heridas en su vida, además de haber dejado cubierta hasta el techo su vivienda ubicada en Entre Ríos al 3900.

Desde hace 12 meses, Héctor viene peleando para sacar adelante a su esposa "teniéndole mucha paciencia y aguantándole las chinchas y las broncas, porque sé que son por lo que pasamos".

La inundación afectó la salud mental de Teresa. Ella contó a El Litoral que "ando mal, me desoriento en la calle cuando hago los mandados y a veces no sé dónde estoy. No se me va el miedo de noche y cuando llueve no dormimos. Además, creo que me entró agua en un oído porque estoy medio sorda", reconoció con angustia.

La inundación no sólo afectó la salud mental de Teresa sino que modificó la vida cotidiana de toda su familia, cambiando prioridades, la organización interna. El miedo que dice sentir cuando escucha llover, no poder conciliar el sueño, es sentir que si algo sucede nadie los va a asistir.

La familia ya había sufrido cinco crecientes anteriores del río "pero no la inundación como la que tuvimos; nunca el agua nos pasó como ese día, que parecía que había un caño abierto", recordó el matrimonio. Estaban acostumbrados a levantar sus pertenencias a mesas y aparadores y pensaron que esa vez iba a ser igual a otras crecidas.

¹⁵ Diario el Litoral, 29-04-2004

Pero el agua no sólo demoró en irse; llegó a niveles inesperados que no les permitieron volver a su casa por mucho tiempo, perdieron sus pertenencias y sienten que nunca más recuperaron su vida. Teresa necesitaba asistencia psicológica, pero como cada una de las acciones del gobierno, la misma llegó tarde, un año después, cuando tal vez el cuadro se tornaba difícilmente reversible.

Historias como la de Teresa, son muy comunes, y aunque hayan tenido intenciones de contar con tratamiento terapéutico, no tuvieron la posibilidad de hacerlo porque el Estado no advirtió este problema como relevante sino luego de un año. Los psicólogos que se incorporarán a algunos centros de salud de los barrios que estuvieron afectados por la inundación, para brindar apoyo a quienes padecieron las consecuencias del desborde del río Salado, lo hicieron semanas después de que se cumpliera un año de inundación. Este servicio organizado por el Ente de la Reconstrucción y la Dirección Provincial de Salud Mental demoró del mismo modo como sucedió con otras cuestiones que debían realizarse en el marco de la emergencia.

La urgencia de atención a los afectados fue retratado en el litoral a través de las voz de dos reconocidos profesionales, médicos psiquiatras, Rubén Pancaldo y Laura Catalán, explicaban oportunamente a El Litoral que "un trauma de estas características deja una marca para toda la vida, aunque se puede superar de tal forma que se le dé un destino de utilidad al sufrimiento".

"Los profesionales aseguraban que estas personas comparten síntomas asociados a una situación extrema de estrés: fobia social, angustia, insomnio, miedo al agua, pérdida de la seguridad, terrores nocturnos. Por eso, insistían en que no hay dudas de la importancia de hablar sobre lo que ocurrió y de la contención como primera terapia. Pero también decían que es fundamental la consulta especializada para evitar consecuencias más graves".

La descripción de los profesionales coincide ampliamente con el cuadro de Teresa, y esto nos lleva a preguntarnos: ¿Qué hizo el Estado que durante un año no pudo advertir dicha situación? No tomó cartas en el asunto, como tampoco lo hizo con las obras de desagüe en el Oeste, por ello, la ciudad se inundó nuevamente en el año 2007.

Otro testimonio

Un caso similar al de Teresa -entre los miles que se pueden encontrar en los barrios que padecieron esta tragedia- es el de su hermana Rosa Rodríguez de Aguilar, de 68 años, quien vive a pocas cuadras de ella.

Relató a El Litoral que "hasta ahora no me puedo sacar el miedo que tengo; llega la noche y es lo peor. Fue terrible pasar por todo esto, al principio no me daba cuenta de lo que estaba pasando pero ahora lloro todo el día. Cuando me acuesto no duermo y me largo a llorar como una loca".

Contó que "tengo un temblor continuamente que a veces no me deja hacer las cosas de la casa. Soy diabética y hace un tiempo estuve internada. No me encuentran nada y por eso me dijeron que fuera a un psicólogo para que me ayude pero no me animo a ir".

Esta situación también está afectando la vista de Rosa: un ojo se le está cerrando y los médicos le explican "que tengo que estar tranquila pero no puedo, esto no se olvida así nomás".

Rosa ha sufrido al igual que su hermana las consecuencias posteriores a la inundación: volver a su casa y no encontrar nada, la destrucción total. Una situación de devastación en su propio

espacio. Y la debilidad, el dolor, la angustia que deja marcas en su cuerpo, que afecta su corporalidad con otros síntomas colaterales.

Las historias y los recuerdos de aquellos días de desesperación y sufrimiento se reproducen ampliamente, tanto como las experiencias individuales que necesitan ser contadas para descargar la angustia. No sólo los adultos en este barrio (San Lorenzo) conservan y renuevan sus miedos al caer la noche o durante una lluvia. Muchos niños sufren notables cambios de conducta, en especial cuando llueve –según el relato de padres, docentes y psicólogos–, duermen con una mano sobre el piso por miedo a tener nuevamente el agua en sus casas o reviven una y otra vez el momento en que debieron abandonarlas. Aquel doloroso abril de 2003 no se olvidará en nuestra ciudad porque el Salado dejó una huella que no desaparecerá del corazón y la memoria de todos los santafesinos.

Las consecuencias de la inundación perviven en los cuerpos, los recuerdos, el dolor y las enfermedades de los santafesinos. Nos encontramos con testimonios desgarradores, cada uno en su historia tiene una situación traumática que les tocó pasar, muchos tienen algún familiar o amigo con secuelas psicológicas. Por ejemplo, el caso de una niña. Este testimonio nuevamente da cuenta de las consecuencias colaterales que las autoridades se niegan a reconocer: "Traje a mi hija en brazos porque cada vez que llueve y ve agua dice que se va a ahogar", contó María, mamá de una nena de 7 años que quedó con muchas secuelas psicológicas por lo que le tocó vivir durante la inundación.

Vanesa

Nació Abril y agrandó la familia. Vanesa no necesita explicar demasiado por qué eligió ese nombre para su bebé. Abril es el mes en el que ocurrió la peor catástrofe que recuerde Santa Fe y marcó para siempre la vida de Vanesa, porque el agua se llevó a Uriel Castillo, su otro bebé que contaba con apenas algunos días de vida y que figura en el triste listado de los muertos por la inundación.

Quizás se trate de uno de los testimonios más dolorosos contados por los supervivientes de aquel día que debieron escapar al implacable avance del río Salado. Quizás también se trate de un símbolo de esperanza en momentos en que las personas sienten que lo han perdido todo.

Que nunca se olviden

En cuestión de minutos, Vanesa observó cómo el agua se llevaba su tesoro máspreciado. "Estábamos llegando a la altura de la cancha de Colón, cuando la canoa choca contra una columna de la luz y se da vuelta y todos caímos al agua".

Uriel estaba dormido en los brazos de esta mujer que lo sujetaba y cuando tomó contacto con el agua "se despertó llorando", asegura. Instantes después, la mujer no pudo sujetarlo más y fue arrastrado por las aguas.

La historia de Vanesa es una de las más reconocidas entre los santafesinos, incluso se realizó un documental titulado "Vanesa". Es una de las pruebas más de lo difícil que ha resultado para muchos inundados abril de 2003. Y ese dolor parece profundizarse cuando no pueden ver justicia, cuando oficialmente no se castiga a los responsables de ese crimen hídrico porque, entre otras tantas cosas que provocó, arrastró la vida de varios santafesinos, y de manera colateral fue engrosando la lista de muertes provocadas por la inundación.

Salud e inundación, los efectos sobre el cuerpo

La salud de muchos afectados fue comprometida en distintos niveles. Es de suma importancia la opinión de profesionales de la salud que sostienen la posibilidad de agravamiento de algunos cuadros por abandonar los tratamientos, o por verse afectados por la situación vivida.

Volver a la consulta

Desde el Consultorio de Hipertensión y Factores de Riesgo del hospital Cullen se hizo hincapié en insistir a los pacientes que se vieron afectados por la catástrofe hídrica, que tienen algún tipo de enfermedad vascular y por alguna causa no siguieron controlándola, que deberían hacerlo en cuanto puedan.

Asimismo, sugirió al Ministerio de Salud que debería organizar grupos de trabajo de profesionales en enfermedad vascular, específicos en la atención primaria y no sólo secundaria, es decir, cuando ya tuvieron un evento y deben ser atendidos por ese motivo.

Opinó que deberían estar formados por un médico internista (clínico), un pediatra, un ginecólogo y un médico generalista. Ayudarían a disminuir la cantidad de pacientes que deben consultar en el hospital y beneficiaría a la población, ya que se podría atender en el centro de salud de su barrio. Además, explicó que el trabajo del profesional se optimizaría en relación a la respuesta del paciente.

De la Sociedad de Medicina Interna¹⁶

Estudio abre interrogantes sobre los efectos de la inundación y la salud

Una investigación encarada con pacientes del hospital Cullen constató -a través de la observación clínica de 500 pacientes- que la catástrofe hídrica pudo haber tenido una implicancia en la involución de sus enfermedades vasculares.

El estudio

El estudio se realizó a partir de una muestra de 500 pacientes en seguimiento por padecer esas enfermedades (de alto, mediano y bajo riesgo) que concurren a ese servicio, sobre un total de unos 5.000 que lo hacen desde 1988.

En 2003, cuando ocurrió la catástrofe hídrica como consecuencia del aumento en el nivel del río Salado, dicho servicio hospitalario contaba con un registro previo de un grupo poblacional, que luego estuvo afectado por la inundación. Por este motivo, se pudieron medir sus cambios clínicos posteriores a la catástrofe hídrica.

Se constató que los pacientes que estaban bien controlados por su enfermedad, aunque tenían un riesgo muy alto y estaban muy interesados en cumplir con su tratamiento, perdieron el interés por su control. Priorizaron otras cuestiones y su enfermedad vascular mostró la complicación que ocurre cuando uno no se controla.

¹⁶ Diario el Litoral, 29-04-2004.

Cabe recordar que los pacientes son de alto riesgo cuando tienen edad avanzada, altos niveles de colesterol y triglicéridos, han pasado un largo tiempo con su enfermedad, y tienen sobrepeso.

Esa complicación se tradujo en "eventos mayores" en los pacientes de alto riesgo, como infartos agudos de miocardio, accidentes vasculares, tanto cerebrales como periféricos. Dentro de este grupo de riesgo, algunos pacientes tuvieron esos eventos luego de que pudieron reconstruir sus viviendas y volver al domicilio.

En los pacientes de mediano riesgo el control fue más discontinuo y se comprobó que subieron su riesgo porque se volvieron más obesos, aumentó su colesterol y sus triglicéridos. Además, discontinuaron sus controles y aumentaron su riesgo. En tanto, los de bajo riesgo pasaron a tener mediano o alto riesgo.

Los informes que hemos seleccionado no muestran claramente los efectos que causa la inundación sobre la salud de la población afectada. En muchos casos aumentaron los riesgos, en otros se dejaron de controlar y en otros casos donde los pacientes que se siguieron controlando los cuerpos denotan efectos insoslayables como el aumento de peso.

La comunidad aún necesita atención psicoterapéutica

Los fenómenos psicosomáticos y las pérdidas afectivas y/o materiales fueron los mayores motivos por los cuales decidieron consultar a un psicólogo quienes sufrieron las consecuencias de la catástrofe hídrica ocurrida en 2003.

Ambas causas suman casi el 45% del total de los casos atendidos por esos profesionales, según las estadísticas de la Dirección de Salud Mental registradas desde el inicio de dicho servicio en los barrios afectados, en mayo de 2004.

Pero esas personas también expresaron otros problemas: la violencia en diferentes formas de manifestación activa y pasiva (física, sexual, emocional y psíquica, abandono), con un 16%; las fallas en el lazo familiar, 15% (que incluyen las problemáticas que se producen dentro de la familia con relación a los niños y a su proceso de constitución, como así también las rupturas o circunstancias que atraviesan las familias que producen alteraciones emocionales); y las urgencias, un 10% (que comprenden los intentos de suicidio, las crisis de angustia y los estados maníacos).

En total, 777 personas recibieron o están recibiendo tratamiento psicoterapéutico como consecuencia de la inundación del Salado, de un total de 5.680 consultas. De ellos, 79 son oriundos de los barrios Barranquitas, 80 de Villa del Parque, 82 de Chalet, 100 de San Lorenzo y 101 de Santa Rosa de Lima. Además, 92 viven en Recreo y los 243 pacientes restantes provienen de 22 barrios diferentes.

Sostener a la comunidad

Al cumplirse dos años de aquella catástrofe, el Colegio de Psicólogos de la provincia, primera circunscripción, opinó que "las necesidades de atención psicoterapéutica de la comunidad continúan vigentes y su cobertura aún es un tema prioritario a resolver en nuestra región. Es necesario hacer memoria sobre la dimensión que este acontecimiento ha tenido en la subjetividad, ya que no se reduce a una catástrofe hídrica sino que involucra la pluralidad de aspectos y lazos que sostienen a los ciudadanos".

Al respecto, advirtió que esto ocurre a pesar de que se arbitraron algunos medios para aliviar y posibilitar la elaboración interna de viejos y nuevos traumas y de los duelos que acontecieron.

En tanto, recordó que -durante la inundación- el Colegio de Psicólogos "improvisó" un dispositivo de atención en la emergencia para una comunidad "quebrada y desmantelada; este desmantelamiento psíquico se evidenció ante la fragilidad de un soporte organizacional que intentó fortalecerse en tiempos posteriores al trauma".

E insistió en que "la indefensión psíquica se tradujo en una diversidad de síntomas individuales, familiares y comunitarios; se iniciaron verdaderos cuadros psicopatológicos, otros se actualizaron: aumentaban el dolor situaciones de desórdenes y desorganizaciones vinculares, además de la falta de comunicación, la fragmentación y la disgregación en las decisiones comunitarias".

Por este motivo, sugirió que "se hace imprescindible continuar atendiendo las demandas que en aquel momento quedaron acentuadamente expuestas. La memoria no se reduce al recuerdo sino que es una construcción que debe asumirse como un acto de responsabilidad social".

No obstante, aclaró que "después de dos años, se observa un alivio y una mayor organización psíquica y comunitaria, a partir de acciones que permitieron una organización en cuanto a la recomposición necesaria tanto material como subjetiva.

Los datos son contundentes las sensaciones de angustia, pérdidas afectivas y/o materiales y sensación de abandono son las principales razones por las cuales los afectados por la inundación deciden ir a consultas psicológicas.

Es significativo que las consultas que se realizaron, aquellos que decidieron pedir ayuda psicológica provengan en gran medida de los barrios más desfavorecidos económicamente, tal como lo señala el informe y reproducimos: "En total, 777 personas recibieron o están recibiendo tratamiento psicoterapéutico como consecuencia de la inundación del Salado, de un total de 5.680 consultas. De ellos, 79 son oriundos de los barrios Barranquitas, 80 de Villa del Parque, 82 de Chalet, 100 de San Lorenzo y 101 de Santa Rosa de Lima. Además, 92 viven en Recreo y los 243 pacientes restantes provienen de 22 barrios diferentes". Es decir, dos de cada tres pacientes en tratamiento provienen de los barrios más postergados de la población.

Espacio social y conflicto

Todas y cada una de las cuestiones descriptas arriba remiten al modo en cómo los cuerpos asumen el conflicto. El cuerpo es el espacio por donde se atraviesa (por) cada una de las instancias vividas de la sociedad, es el *locus* del conflicto social, en tanto es condición de la acción colectiva propiamente dicha. Las condiciones en las cuales los cuerpos de la sociedad geométricamente se instalan en el espacio público tienen que ver con las configuraciones últimas del sistema político de la sociedad.

Con lo trabajado hasta aquí podemos observar cómo los cuerpos se ubican en el territorio urbano, cómo la delimitación del espacio remite a la estructuración clasista de la sociedad, y cómo los cuerpos son portadores de los conflictos que se manifiestan y de aquellos que se evitan.

Durante las inundaciones del 2003, en zonas céntricas y en barrios de clase media de la ciudad se instalaron centros de evacuados. De esta manera, la vida de los habitantes de barrios tradicionales se vio afectada por la presencia de "gente extraña, que no es del lugar" (Entrevista 6).

En el 2003, vecinos de los barrios más residenciales de Santa Fe se quejaban porque “desde que ocurrió la inundación el barrio dejó de ser seguro”(Entrevista 7). Asimismo, a partir de los relatos se pudo constatar que desde aquel momento comenzaron a tener mayores precauciones con la seguridad de sus viviendas y que –según estos vecinos– se incrementó la cantidad y la frecuencia de gente que pedía comida en la zona. Los habitantes de los barrios que se sintieron “invadidos” sostuvieron que fueron meses en los que tuvieron *miedo por la presencia de caras extrañas que circulaban por un espacio que no les pertenecía*. En esta línea, las inundaciones conmocionaron la distribución y delimitación del territorio. Pero lo más importante es que los cuerpos se encontraron, y precisamente compartieron un espacio que, en condiciones “normales”, no hubiera sido posible, o al menos es evitable.

Esto muestra cómo la construcción del espacio social está configurada por la pertenencia de clases. Ninguno de los *cuerpos excluidos* circulaba frecuentemente por la zona de la ciudad en la que los obligó a vivir temporalmente el fenómeno de la inundación, y si lo hacían era en horarios en que no eran vistos por los habitantes de la zona.

Muchos santafesinos provenientes de los cordones más pobres viven de la basura y de los desechos, por lo cual el espacio de la ciudad para ellos es un perímetro donde (sólo) se trasladan para trabajar y para proveerse de alimentos. La inexistencia temporal de este orden espacial y la delimitación de la circulación de los cuerpos por determinados espacios, produce una verdadera conmoción social, en principio entre los habitantes de la ciudad; en segundo lugar, en el orden político que ha contribuido a esa delimitación espacial y simbólica y, tercero, porque esto acelera la aplicación de ciertas estrategias políticas por parte del poder para intentar demostrar el retorno a la “normalidad” o, al menos, un “debido control” de la situación. De esta manera, el espacio público, en tanto correlato de las relaciones sociales, también se ve radicalmente modificado. Quienes intervienen en el espacio público a través de sus cuerpos en marchas, cortes de calles y actos son nuevos actores que le imprimen una característica peculiar a partir del uso de repertorios en la acción que remiten a otras protestas, pero que también configuran una nueva presencia que cobra visibilidad pública.

La desestructuración social que sufre la ciudad durante las inundaciones se vuelve evidente, como también la necesidad por parte de los inundadores de desactivar las acciones colectivas y recuperar el control del territorio minado por los espacios colectivos que proliferan. Los invisibles de repente circulan entre aquellos que estuvieron siempre a salvo, son parte de su propio espacio, cuestión que pone en crisis las geometrías corporales que operaban en la normalidad de los acuciados inundadores.

El dolor social y las sensaciones en las inundaciones en el 2007

El dolor social, según lo decíamos arriba siguiendo a Scribano, “es el sufrimiento que resquebraja ese centro de gravitacional que es la subjetividad y hace cuerpo esa distancia entre el cuerpo social y el cuerpo individuo” (Scribano, 2007: 129). Es decir, el individuo se siente desconectado de la sociedad que lo constituye como sujeto y piensa que su padecimiento es su propia responsabilidad.

Durante las inundaciones pudimos observar el sufrimiento y el dolor social, la culpabilización, cuestión que se hizo más clara y evidente en el 2007, es la puesta en funcionamiento de mecanismos de soportabilidad social. En este caso centraremos nuestra atención en el dolor

social. Una segunda inundación en menos de 4 años, sufrida prácticamente por los mismos habitantes.

El 28 de marzo de 2007, cuando faltaba poco más de un mes para cumplirse los cuatro años de las inundaciones del 2003, el miedo a la inundación se hizo presente. Las intensas lluvias¹⁷ inundaron una gran parte de la ciudad. La mayoría de los barrios que en el año 2003 habían sido fuertemente afectados volvieron a inundarse. Las autoridades, lejos de reconocer las falencias, optaron por responsabilizar a la naturaleza. Las obras que se habían pautado para evitar estas contingencias no fueron debidamente realizadas, la capacidad del desagote de las bombas instaladas en distintos puntos vulnerables de la ciudad no fueron suficientes, o bien directamente no funcionaban.

Lo concreto es que una gran cantidad de personas se inundaron nuevamente: más de 30 mil santafesinos debieron ser evacuados y se trasladaron a centros “transitorios” como “cínicamente” le llamaron los funcionarios. Obsérvese que el término “transitorios” denota el intento de dar la sensación de que allí estarían poco tiempo, o bien debían permanecer un tiempo prudente para no obstaculizar el “normal funcionamiento de la ciudad”, de la producción y la educación. Así, se pusieron en funcionamiento mecanismos de regulación de las sensaciones por parte de los inundadores hacia los inundados y la población en general. La *culpabilidad social* operó como forma de presión en los afectados. El tiempo que los inundados se quedaran en los centros de evacuados equivalía a ser los culpables para la no reanudación de las clases, es decir, eran los responsables de obstaculizar “el normal funcionamiento de la ciudad”.

Como se afirmara anteriormente, el marco teórico para estudiar las emociones lo hemos tomado de Scribano, “Los dispositivos de regulación de las sensaciones consisten en procesos de selección, clasificación y elaboración de las percepciones socialmente determinadas y distribuidas. La regulación implica la tensión entre sentidos, percepción y sentimientos que organizan las espaciales maneras de apreciarse-en-el-mundo- que las clases y los sujetos poseen”. (Scribano, 2007:123)

Los dispositivos de regulación de las sensaciones constituyen formas de control social y manifiestan la visibilidad de falta de sutura de la sociedad. Es decir, el poder político gubernamental necesitaba impartir estas formas de control social para dar una sensación de orden aparente porque lo que falta justamente es el cemento de la sociedad, y es lo que aparece en un horizonte como fantasía social: “una ciudad ordenada donde todo está en su lugar”.

La normalidad en términos reales es la que afloró y se hallaba oculta: una sociedad polarizada, con un nivel de pobreza significativo y un estado de abandono notable en algunas zonas de la ciudad.

En situaciones de sufrimiento extremo, de ruptura de los lazos sociales básicos, o en aquellos casos donde se presentan ciertas situaciones de excepcionalidad, de manera sintomática irrumpen mecanismos de regulación de las sensaciones justo cuando aparece de manifiesto el

¹⁷ Según lo muestra un artículo del diario El Litoral publicado el 5 de febrero de 2007, las precipitaciones habían sido anunciadas y se había advertido sobre las posibles consecuencias.

dolor social, es decir, en el momento en el cual el sufrimiento puede llevar a generar o ser disparador de la acción colectiva. De esta manera, los mecanismos de control social que se ponen en juego tienen como fin la evitación sistemática del conflicto social, y en especial su manifestación pública devenida en protesta o en otra tipología que ponga los cuerpos en la calle, en el espacio público. De este modo, podemos afirmar que los mecanismos de regulación de las sensaciones que propone Scribano actúan de modo sistemático para evitar que se produzca la acción colectiva que pueda poner en evidencia las rupturas del sistema. Vale la pena recordar los conceptos teóricos que desarrollamos al principio de nuestro trabajo:

El dolor social se manifiesta, al menos primariamente, a través de tres procesos (a veces concurrentes, a veces paralelos): desde la lógica de configuración de lo social, de la compasión y la des-afección. En primer lugar, los cuerpos subjetivos son configurados desde la estructuración y desanclajes entre el cuerpo individuo y el cuerpo social. Al desatarse el modo como me miran, y el modo como me miro, se ve afectado el modo como me miro.... En segundo lugar, se produce un desplazamiento; el otro es el que me constituye, desde la configuración nace la compasión que genera una vida heterónoma con minúsculos espacios de autonomía. El dolor social produce el desplazamiento de la preocupación por y de mi subjetividad hacia; el otro es el que me constituye en ese resquebrajamiento que produce el sufrimiento. Este dolor produce minusvalía y descontrol. El "no puedo" y "el no está a mi alcance" se elaboran en la iteratividad de la experiencia de sufrir. Socialmente lo que sucede es experiencia de un descontrol sobre y para la acción. El estado de melancolía, se sabe que se perdió algo pero no se sabe que. Un descontrol respecto a qué paso, esa sensación que tenemos todos acerca de que el país va muy bien pero a nosotros nos va mal. Esa sensación de desarticulación, lo que produce una suerte de culpabilización. Y la tercera es una desafección, la lógica de los afectos, es eso, desafección, es una lógica clara, de desplazamiento hacia el otro. (Scribano 2007 a: 129 y ss)

Cuando algo duele y se hace costumbre no se siente el dolor, y es la lógica de la regulación de las sensaciones la que lleva a soportar socialmente la situación de eterna caída, o las condiciones inhumanas en que viven miles de argentinos. Esto sucede en cuanto se produce la naturalización de la situación social. El sufrimiento se hace carne y el dolor social deja de ser tal para convertirse en una cuestión "normal". La expresión "ando mal pero acostumbrado" es una forma de incorporar de manera naturalizada el dolor que se padece regularmente. La indiferencia social y el modo en cómo cada uno de nosotros nos vamos sintiendo son formas de reforzar la lógica de soportabilidad social del dolor.

Aquí podemos comprender que los mecanismos de soportabilidad social del sistema no actúan directa ni explícitamente como estrategias de control social, sino que los mismos operan de manera casi inadvertida en la "porosidad de la costumbre, en los entramados del común sentido, en las construcciones de las sensaciones que parecen lo más "íntimo" y "único" de todo individuo en tanto agente social" (Scribano, 2009: 10).

Algunas de las manifestaciones de dispositivos de regulación de las sensaciones

En las inundaciones de 2003, bastaba con recorrer los centros de evacuados y las escuelas para observar. En general, la situación sanitaria era relativamente "digna"; sin embargo, este panorama contrastaba con centros tales como estaciones de trenes abandonadas. Según Médicos del Mundo Argentina, éstas eran inhabitables, desde el punto de vista sanitario y social. Los profesionales médicos observaron en esos centros de evacuados que, bajo esas condiciones, era preciso considerar que:

Los signos y síntomas de *stress post-traumático* se ven tanto en niños como en adultos, aunque en estos últimos el insomnio se encuentra más ligado a la incomodidad, y la falta de colchones frazadas y abrigo necesarios, que ocasiona mucho frío y no permiten conciliar el sueño, así como al ruido y movimiento permanente de personas que circulan a altas horas de la madrugada, y a la inseguridad. También dentro de esta variable existen casos de contracturas musculares que no permiten conciliar el sueño. (Médicos del Mundo Argentina, 2003: 12)

Los médicos relataban en sus informes que:

También los sueños traumáticos o despertares angustiados, síntoma patognomónico del estrés postraumático, sueños en los que se vivencian las escenas traumáticas, con despertares angustiados y recuerdos del mismo, podrían hablar de posibles casos no diagnosticados ni tratados, sería necesario una evaluación clínica minuciosa, pero de todas maneras este dato opera como posible indicador de la probable incidencia del trastorno. (Ib Médicos del Mundo Argentina, 2003: 13)

Claramente el impacto de la inundación está en el cuerpo acosado por los miedos que los afectados soportaron luego de la situación traumática vivida. Muchos de ellos nos confesaban años después que cuando llovía tenían mucho miedo, que se ponían muy nerviosos, y en casos extremos llegaron a experimentar ataques de pánico.

Los niveles de perversidad realmente son poco usuales. En los relatos de los inundados, así como en el informe de Médicos del Mundo, se pueden extraer estas afirmaciones:

Los evacuados y la población que ya regresó a su hogar, se quejan de ver llegar donaciones y no recibirlas. Y a la vez que notan que los encargados de realizar la distribución de las mismas se van del centro con mejores prendas con las que llegaron. No responden a las necesidades de los evacuados. (Médicos del Mundo Argentina, 2003: 15)

A todos estos padecimientos se suma el hecho de que, al vivir con otros hasta ese momento desconocidos, se generan conflictos típicos del hacinamiento que potencian la bronca por la mala distribución de las donaciones, y lo que ellos consideraban un manejo poco claro de toda la situación.

A su vez, no hay que olvidar que en su gran mayoría los inundados están situados en un contexto de violencia y vulnerabilidad social, signado por el desempleo y la pobreza, y que todo ello se potencia por la situación de debilidad y dependencia excepcional que los afecta. En este sentido, son elocuentes las afirmaciones de los médicos respecto a las condiciones de quienes se hallaban alojados en los centros de evacuados de la ciudad:

Por un lado, la situación compartida homogeneiza diferencias sociales, ya que todos se encuentran ante la pérdida material reparable (parcialmente y a largo plazo) y la pérdida afectiva e identificatoria, relacionada con el hogar propio y la propia historia de vida, que ocasionan trastornos psicológicos y manifestaciones clínicas del estrés y los trastornos de ánimo, y sentimientos de resentimiento, hostilidad, bronca, y desesperanza. Pero, por otro lado, existe una problemática social más profunda. Más allá del aquí y ahora de estas personas que desgarran y desmantelan las esperanzas de aquellos más carenciados (donde la incidencia de estas patologías sumadas a las patologías médicas y al abandono social propio del fin de la emergencia, en un contexto nacional económicamente frágil e incierto), los transforma en sujetos más vulnerables aún más una población que por sí misma se encontraba previa a la inundación en una situación muy precaria y deprimente. (Médicos del Mundo Argentina, 2003: 15-16)

Nuevamente aquí aparece la cuestión de las clases, el abandono, la paciencia, la espera prolongada de soluciones que no se están en el horizonte de lo posible. Una lógica que parece intrínseca a las estructuras estatales, pues similares situaciones se reprodujeron en la inundación de 2007.

En dicho contexto, observamos que en los centros de evacuados coordinados por organismos estatales se impuso una lógica de sufrimiento y estigmatización. En algunos casos se proveyó comida en mal estado, hubo escasez de colchones y frazadas, y el hacinamiento era evidente. Parecía que se procuraba deliberadamente hacer sentir que en cualquier otro lugar los inundados estarían mejor que en los centros de evacuados, por entonces denominados por el Estado municipal como “centros transitorios”.

Se trató de imponer la idea de un pronto regreso a casa, mostrando que éstos eran lugares de paso, y que la “rápida” vuelta a la normalidad necesariamente ubicaría cada cosa y persona en su lugar¹⁸. Les hacían notar/sentir que obstaculizan el regreso a clases de los niños.

Nuevamente se ubica a los inundados en la trama de una configuración social que les confiere un lugar estigmatizante. Allí opera la posición de clases, se produce un enfrentamiento entre sectores sociales. Ello implica un sentimiento de ruptura de la tolerancia social hacia los pobres, los afectados y una culpabilización social. De esta manera se produce un desplazamiento de la responsabilidad de los gobernantes hacia los afectados. Una forma perversa de responsabilizarlos por una situación cuyos responsables no son otros que los funcionarios corruptos e inoperantes.

En este contexto, aparece la lógica de la desafección, vinculada con un dolor social del cual son portadores los inundados. Cuando algo empieza a doler, a doler y a doler, llega un punto que no afecta; se hace callo, y a partir de allí se puede soportar cualquier dolor porque se está acostumbrado. Se presentan formas de naturalizar el sufrimiento y una situación social que no es elegida.

En imágenes de un canal televisivo local, un afectado es consultado por un cronista; el motivo de la nota es que ésta es la segunda vez que se inunda en pocos años, y sostiene: “así es la vida del pobre, hermano”. Esa misma idea de “a nosotros nos puede pasar porque somos pobres, o ya nos inundamos”. Este es un discurso perverso que el poder –en algunos casos– ha logrado instalar en boca de los propios afectados, mostrando que el Estado no se responsabiliza, pero está presente, y lo está al momento de configurar significaciones sociales del conflicto latente, de hacer desaparecer de escena a los actores y de culpabilizar a quienes sufren el dolor social. En suma, el mismo modo cómo opera el sistema respecto a la estigmatización y criminalización de la pobreza.

Lo anterior nos muestra cómo determinados mecanismos de regulación de las sensaciones se ponen en funcionamiento para operar sobre la acción de los afectados, sobre la propia opinión, para hacer que la solidaridad sea algo pasajero y un paliativo cuyo mayor interés es dejar esta coyuntura traumática que produce compasión, pero que no llega a comprender el

¹⁸ Un hecho concreto es que directivos de un colegio repartieron velas, y a través de una orden del Ministerio invitaban a los evacuados a que regresen a su casa. Esa misma directiva fue dada a la mayoría de los establecimientos escolares que alojaron inundados.

profundo sentido del problema y las consecuencias que entraña este fenómeno provocado por los “inundadores”.

Pese a que en el año 2007 se agudizaron los mecanismos de regulación de las sensaciones, la acción colectiva de los inundados “fluye como el agua”. Al cumplirse el cuarto aniversario de las inundaciones del 2003, y un mes de las del 2007, la Plaza 25 de Mayo fue testigo: la marcha y toda la expresividad y fuerza de los discursos de los inundados mostraron, una vez más, que éstos son militantes de una causa. Éste es el legado que dejó el agua, tal vez en contra de la voluntad de los “inundadores”.

Referencias

- BAUMAN, Z. 2003. *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- _____. 2005. *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Paidós, Buenos Aires.
- _____. 2008. *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*. FCE. Buenos Aires. Primera reimpresión.
- _____. 2011.. *Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era global*. FCE. Primera reimpresión. Buenos Aires.
- BECK, U. 1999. *La invención de lo político*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- _____. 1998. *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Paidós. Buenos Aires.
- _____. 2005. *La mirada cosmológica. La guerra o la paz*. Paidós, Buenos Aires.
- BOURDIEU, P. 1996. *Cosas dichas*. Gedisa. Barcelona.
- _____. 2000. *Poder, Derecho y Clases Sociales*. Editorial Desclée de Brouwer. Bilbao.
- _____. (Dir). 2002. *(La miseria del mundo)*. FCE. Buenos Aires. Segunda reimpresión.
- _____. 2004. *Los herederos. Los estudiantes y la cultura. Siglo XXI Editores*. Buenos Aires. Primera reimpresión.
- _____. 2007. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Anagrama. Barcelona. Cuarta edición.
- BOURDIEU, P. y Wacquan, L. 2005. *Una invitación a la sociología reflexiva*. Siglo XXI editores. Buenos Aires.
- BERICAT ALASTUEY, E. 2000 “La Sociología de la emoción y la emoción en la Sociología”. *Papers* 62.;
- _____. 2001. “Max Weber o el enigma emocional del origen del capitalismo”, en REIS.
- CAVAROZZI, M. 1996. *El capitalismo político tardío y su crisis en América Latina*, Homo Sapiens Ediciones, Rosario.
- CERVIO, A. L. 2012. *Las tramas del sentir. Ensayos desde una sociología de los cuerpos y las emociones*. Buenos Aires, ESE-Editora;
- CITRO, S. y Aschieri, P. 2012. *Cuerpos en movimiento. Antropología de y desde las danzas*. Editorial Biblos, Buenos Aires;
- COHEN J., Arato, A. 2000. *Sociedad Civil y Teoría Política*. Fondo de Cultura Económica, México.
- CRESPI, F. 1997. *Acontecimiento y estructura. Por una teoría del cambio social*. Nueva visión, Buenos Aires.
- COLOMBO, A. 2003. *Pragmática del tiempo. Transición Socialista y fases de la acción colectiva*. Trama Editorial/ Prometeo, Buenos Aires.
- FIGARI, C. 2009 *Eróticas de la disidencia en América Latina. Brasil, siglos XVII al XX*, CLACSO-Ciccus, Buenos Aires.
- GALAK, E. y D’hers, V. 2011 *Estudios sociales sobre el cuerpo: prácticas, saberes, discursos en perspectiva*. Buenos Aires, ESE-Editora
- GIDDENS, A. 1993 *Consecuencias de la modernidad*. Alianza, Madrid.
- _____. 1991. *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona, Edic. Península;

- _____ 2003 *La Constitución de la Sociedad*. Buenos Aires, Amorrortu.
- GOFFMAN, E. 1989 *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires, Amorrortu.
- HABERMAS, J. 1998. *Facticidad y validez*. Trotta, Madrid.
- _____ 1987 a. *La Teoría de la Acción Comunicativa*, Vol. I, Taurus, Madrid.
- _____ 1987. b *La Teoría de la Acción Comunicativa*, Vol. II, Taurus, Madrid.
- HABER, S. 2007. *Cuerpos dominados, cuerpos en ruptura*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- HARVEY, D. 2004. *El nuevo imperialismo*. Akal, Madrid.
- HOCHSCHILD, A. R. 2008. *La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa al trabajo*. Katz. Madrid.
- IBARRA, P.; Tejerina, B. 1998. *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*. Trotta, Madrid.
- ILLOUZ, E. 2007. *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Katz. Madrid.
- _____ 2009. "Emotions, Imagination and Consumption: A new research agenda", *Journal of Consumer Culture*, N°9. Sage Publications.
- JELIN, E. (Comp). 1987. *Movimientos sociales y democracia emergente*. CEAL, Buenos Aires.
- DELGADO SALAZAR, R. 2007. *Los marcos de acción colectiva y sus implicaciones culturales en la construcción de ciudadanía*. Pontificia Universidad Javeriana, Colombia.
- DI MARCO, G.; Palomino, H.; Méndez, S. y Libchaber, P. 2003. *Movimientos sociales en la Argentina: Asambleas: la politización de la sociedad civil*. Jorge Baudino Editores. UNSAM, Buenos Aires.
- FERNÁNDEZ, A. 1991. *Movimientos Sociales en América Latina*, Aique Grupo Editor, Buenos Aires.
- JASPER, J. 2011. Emotions and Social Movements: Twenty Years of Theory and Research. *Annual Review of Sociology*, Vol. 37, Palo Alto;
- KOURY, M.(2006) As ciências sociais das emoções: um balanço, *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*.
- LARAÑA, E., Gusfield, J. (1994) *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. Centro de investigaciones sociológicas. Madrid.
- LE BRETON, D. (2002) *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- LUNA ZAMORA, R. y Scribano, A. 2007. *Contigo Aprendí. Estudios sociales sobre las emociones*. Córdoba, Copiar; Massetti, A. 2004. *Piqueteros: protesta social e identidad colectiva*. Buenos Aires: FLACSO.;
- MATOSO, E. (Comp.) 2006 *El cuerpo In-cierto: arte/cultura/sociedad*. Universidad de Buenos Aires y Editorial Letra Viva.
- LUHMANN, N. 1992. *Sociología del Riesgo*. Universidad Iberoamericana/Universidad de Guadalajara, México.
- _____ 1996 *Introducción a la teoría de los sistemas*, Anthropos, México.
- _____ 1973 *Ilustración sociológica y otros ensayos*, SUR, Buenos Aires.
- ANTHROPOS, número 173/174,1997: "Niklas LUHMANN. Hacia una teoría científica de la sociedad".
- MCADAM, D; McCarthy, J; Zald, M. 1999 *Movimientos sociales: perspectivas comparadas*. Istmo, Madrid.
- MELUCCI, A. 1999 *Acción Colectiva, Vida Cotidiana y Democracia*. México: El Colegio de México. Capítulo III. Los Movimientos Sociales en la Sociedad Contemporánea." Pp. 69-93.
- NAISHTAT, F. 2004. *Problemas filosóficos en la acción individual y colectiva: Una perspectiva pragmática*. Prometeo Libros, Buenos Aires.
- OFFE, C. 1996 *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*. Editorial Sistema, Madrid.
- REVILLA, M. (Comp) *Zona Abierta 69 Movimientos sociales, acción e identidad*. Pablo Iglesias, Madrid.
- SCRIBANO, A. y Artese, Matías 2012 *Emociones y acciones colectivas: un bosquejo preliminar de su situación hoy*, en Cervio Ana comp. *Las tramas del sentir: ensayos desde una sociología de los cuerpos y las emociones*. Buenos Aires: ESEditora;
- SCRIBANO, A. y Boito, E. 2009 *El purgatorio que no fue*. Buenos Aires, CICCUS

SCRIBANO, A. 2005 *Itinerarios de la protesta y del conflicto social*. Centro de estudios avanzados UNC. UNVM. Editorial Copiar, Córdoba.

_____ (Dir.) *El campo en la ruta. Enfoques teóricos y metodológicos sobre la protesta social rural en Córdoba*. Publicación de la Universidad Nacional de Villa María.

_____ (Comp.) 2005 *Geometría del conflicto social*. Centro de estudios Avanzados, UNC. Universitas Editorial, Córdoba.

_____ 1999 "Argentina cortada: cortes de ruta y visibilidad social en el contexto del ajuste", en Margarita López Maya (ed.), *Lucha popular, democracia, neoliberalismo: protesta popular en América Latina en los años del ajuste*, Nueva Visión, Caracas.

_____ 2003 a *Una voz en muchas voces: acción colectiva y organizaciones de Base. De las prácticas a los conceptos*. SERVIPROH. Letras de Córdoba. Córdoba.

_____ 2003 b *De garúes, profetas e ingenieros: ensayos de filosofía y sociología*. Editorial Copiar, Córdoba.

_____ 2005 "La Batalla de los Cuerpos: Ensayo sobre la simbólica de la pobreza en un contexto neo-colonial" En: *Itinerarios de la protesta y del conflicto social*. CEA. UNR. Editorial copiar, Córdoba.

_____ 2007 a "¡Vete tristeza...Viene con pereza y no me deja pensar! Hacia una sociología del sentimiento de impotencia", en Adrián Scribano y Rogelio Luna Zamora (Comp.), *Contigo Aprendí. Estudios Sociales sobre las emociones*, Editorial Copiar, Córdoba (Pág: 21-42).

_____ 2007 b "La Sociedad hecha callo: conflictividad, dolor social y regulación de las sensaciones", en Adrián Scribano (Comp.) *Mapeando Interiores. Cuerpo, conflicto y sensaciones*. Universitas, Córdoba.

_____ 2009a "A modo de epílogo. ¿Por qué una mirada sociológica de los cuerpos y las emociones?", en Figari, C. y Scribano, A. (Comp.), *Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*. CICCUS- CLACSO, Buenos Aires (Pág: 141-151).

_____ 2009 b "Acciones colectivas, movimientos y protesta social: preguntas y desafíos" en *Conflicto Social*, Año 2, N° 1. Instituto de investigaciones Gino Germani. Facultad de Ciencias Sociales. UBA.

_____ 2010 "Primero hay que saber sufrir.!!!Hacia una Sociología de la espera como mecanismo de soportabilidad social". En Scribano y Lisdero Comp. *Sensibilidades en juego: miradas múltiples desde los estudios sociales de los cuerpos y las emociones*. CIES. Editora. Bs. As.

SCRIBANO, A. y Schuster, F. 2001 "Protesta Social en la Argentina de 2001: entre la normalidad y la ruptura". *OSAL*, N° 5, CLACSO, Buenos Aires.

VASILACHIS, I. 1998 *La construcción de representaciones sociales. Discurso político y prensa escrita*. Gedisa, Barcelona.

VIRNO, P. (2003) *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Colihue, Buenos Aires.

TARROW, S. 1997 *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Alianza Universidad, Madrid.

TILLY, C, y otros 1997. *El siglo rebelde, 1830-1930*. Prensas universitarias de Zaragoza, Zaragoza.

Índice de entrevistas

Entrevista 1- Hombre Militante de la carpa negra

Entrevista 2- Mujer Militante de la marcha de las antorchas

Entrevista 3- Mujer militante de la carpa

Entrevista 4- Profesional perteneciente a una institución educativa vinculada a los colectivos

Entrevista 5- Hombre militante de la marcha de las antorchas

Entrevista 6 Vecina de barrio Candiotti Sur

Entrevista 7 Vecino de barrio Candiotti Norte

Entrevista 8 Hombre, militante de INUMAS (Inundados nunca más)

Entrevista 9 Mujer Militante de la Carpa

Entrevista 10 Mujer Militante de la Marcha de las antorchas

Entrevista 11 Mujer Militante ex militante de la Marcha de las antorchas

Entrevista 12 Hombre activista que no pertenece a los grupos organizados

Observación participante

Acto de aniversario de primer año

Acto de Aniversario del Segundo año

Marcha de las Antorchas de los martes en Plaza 25 de Mayo

Acto del Aniversario del Tercer año

Acto Aniversario del Cuarto Año

Actividades organizativas del acto anual

Acto Aniversario del Quinto Año

Actividades organizativas del acto anual

Acto Aniversario del Sexto Año

Actividades organizativas. Redacción de documento

Acto Aniversario del Séptimo Año

Documentos

Documento de los movimientos de inundados 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012.

CENTRO estudios sociales y ambientales / INFORME FINAL IAI 2004 ENSO-ARGENTINA. Estudio de caso: Inundaciones de Santa Fe de 2003.

Informe CEPAL: EVALUACIÓN DEL IMPACTO DE LAS INUNDACIONES Y DEL

DESBORDAMIENTO DEL RÍO SALADO EN LA PROVINCIA DE SANTA FE, REPÚBLICA ARGENTINA, 2003

Corpus de análisis del discurso

Diario La capital (de Rosario) edición digital. 28,29, 30, 31 de enero y 1 y 2 de febrero de 2004.

Clarín. Edición digital. Enero y febrero de 2004

Diarios registrados

Diario La Capital 29 abril de 2003 al 30 de abril de 2004

Diario Clarín 29 de abril de 2003 al 30 de abril de 2004

Diario El Litoral 29 de abril de 2003 al 30 de abril de 2004

Hemeroteca de las inundaciones: selección de noticias de distintos diarios durante los primeros 5 años.

Resumen: El trabajo presenta una interpretación de las sensibilidades y las formas regulación social que se producen luego de las inundaciones del 29 de abril de 2003 en la ciudad de Santa Fe, Argentina. Tomando como base de nuestro análisis las acciones colectivas de los inundados y las manifestaciones de sus sensibilidades observadas en testimonios y de informes de profesionales de la salud. La inundación dejó un tercio de la población bajo agua, más de 130 mil personas se vieron obligadas a abandonar temporalmente sus casas. Se registró un saldo de 23 muertos reconocidos por el gobierno provincial y 158 según las organizaciones sociales, que incluyen las muertes colaterales. La ciudad quedó paralizada por varios días y las consecuencias del desborde del río Salado ocuparon la atención de la mayoría de los santafesinos. De esta manera

observamos algunas relaciones que se establecen entre cuerpos, conflicto, clases, espacio social y sensaciones. **Palabras claves:** inundaciones, cuerpos, conflicto y emociones

Abstract: The present article presents an interpretation of the sensibilities and forms of social regulation produced after the floods in Santa Fe, Argentina on April 29th, 2003. Our analysis is founded upon the collective actions of the “flooded”, and the expressions of their sensibilities observed in testimonies and reports done by healthcare professionals. The flooding left one third of the population under water, over 130 thousand people were forced to temporarily abandon their homes. The provincial government recognizes 23 deaths as a consequence of the flood, while social organizations raise the figure to 158 dead including collateral deaths. The city was paralyzed for several days and the consequences of the overflow of the “Salado” river were the focus of the attention of most inhabitants of Santa Fe. The article analyzes the relations established between bodies, conflict, classes, social space and sensibilities. **Keywords:** flooding, bodies, conflicts and emotions

SOARES, Frederico Fonseca. A leitura antropológica pelo humor stand up. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 12, n. 35, pp. 480-492, Agosto de 2013. ISSN 1676-8965.

ARTIGO

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

A leitura antropológica pelo humor *stand up*

Frederico Fonseca Soares

Recebido em 23.02.2012

Aprovado em 18.05.2013

Resumo: Historiadores como Elias Thomé Saliba acreditam que o humor brasileiro é o reflexo da falta de identidade do Brasil, contudo o presente trabalho sugere que depende do tipo de humor que se avalia para perceber uma identidade nacional, o humor industrializado e feito para o consumo massivo, como “Zorra Total”, “A praça é nossa”, “Pânico na TV” e outros, realmente não são caracterizados por trazerem em si uma crítica, qualquer que seja. São reproduções da estupidez humana. Em contrapartida, o humor produzido pela comédia *stand up* encena uma análise refinada da sociedade e expõe verdades ocultas de uma cultura sob o véu da comicidade. A proposta é perceber o humor *stand up* como uma possível linha teórico-metodológica da Antropologia, sendo uma eficiente ferramenta antropológica capaz de trazer à luz características socioculturais de difícil percepção. **Palavras-chave:** humor, *stand up comedy*, metodologia de pesquisa

Introdução

O humor pode ser pensado, também, como uma percepção subjetiva, própria do indivíduo e não social. Contudo, para ter sentido, ou graça, o humor tem de, além de estar na mesma ordem temporal, ser totalmente vinculado a um contexto cultural/social específico. O *stand up* é a forma caricata do cotidiano, e essa caricatura é o código que encobre a vergonha de exteriorizar pragmaticamente as inquietações momentâneas da sociedade. Segundo o professor Christie Davies, a piada é uma forma de dizer coisas proibidas, ou uma maneira de exteriorizar coisas que as pessoas sentem vergonha de dizer abertamente. A necessidade catártica é imanente ao ser humano. Exteriorizando as angústias, o indivíduo encontra alívio e

até a cura de certas enfermidades psicopatológicas, como a “cura pela fala”, tão praticada nas clínicas de psicanálise.

É pelo humor *stand up* que este trabalho busca provar que se pode esquadriñar um contorno cultural difícil de ser percebido superficialmente por outros métodos antropológicos; a prerrogativa é que esse tipo de humor revela informações íntimas da cultura “ironizada”. O *stand up comedy* exige esforço etnográfico dos humoristas, justamente por utilizar-se dos materiais culturais disponíveis no seu cotidiano social para confeccionar suas piadas. O comediante *stand up* Léo Lins (2009) afirmou que a piada é um produto individual, não existe um comércio de piadas, e tais piadas não devem ser repetidas ou compartilhadas por outro humorista, ou ser de conhecimento público. Isso força, além de um pensamento e uma análise criativa e crítica, uma regionalização, consequentemente, um olhar sobre culturas específicas para ter sentido onde são apresentados os espetáculos de humor, ou, como mais manifesto, para montar paralelos comparativos com outras culturas e, sobre essas diferenças, confeccionar piadas e não apenas confrontos de pontos de vista.

Os desprezíveis esforços deste trabalho em edificar uma linha teórico-metodológica da Antropologia vêm se aproveitar do momento da alta ocorrência de espetáculos de humor de *stand up* e dos novos humoristas que compõem essa modalidade de humor, na qual não se utilizam de efeitos especiais/tecnológicos, ou fantasias, nem cenários, apenas um microfone para realizar um monólogo, com piadas, casos, tiradas e, principalmente, observações sociais do cotidiano. E é por meio dessas observações próprias do humorista, que envolvem o público e por estar em acordo com o contexto social e com a temporalidade, que o pesquisador pode decodificar a mensagem desse discurso cômico para confeccionar um delineamento da cultura, objeto de sua pesquisa, percebendo os mais profundos tabus, mitos, medos, alegrias, ou qualquer sentimento que construa o cenário cultural vivido pelo humorista e compartilhado pelos espectadores que legitimam o discurso em forma de risadas. Nesse sentido, o trabalho galga a possibilidade da observação do humor como um saber científico das Ciências Humanas e Sociais.

O referencial teórico se fundamenta na afirmativa de Laplantine (2007) - as piadas contadas numa determinada cultura têm muito a revelar e esclarecer sobre seus vários aspectos simbólicos. “As produções simbólicas são simultaneamente produções sociais que sempre decorrem de práticas sociais. Não devem ser estudadas em si, mas enquanto representações do social” (LAPLANTINE 2007, p.116).

Humor certamente não é antônimo de verdade ou credibilidade, o humor ou o cômico podem aclarar angústias, medos, incômodos e indisposições sociais, como disse Saliba (2002 p. 29) “a representação humorística é uma epifania da emoção”. O humor *stand up* pode ser credível e aplicável, provar isso é o objetivo deste trabalho.

Metafísica do humor

“O humor não é um estado de espírito, mas uma visão de mundo” (SALIBA *apud* Wittgenstein, 2002 p. 15). O humorista *stand up* tem a capacidade de se admirar e se espantar com o trivial, como se tudo fosse novo, esquadriñando os fatos sociais de forma analítica sem que estes se enevoem aos olhos por serem comuns ou rotineiros. Como na metafísica aristotélica, a busca

da coisa como ela é em sua profundidade e não como se apresenta superficialmente, é relatado por meio de uma linguagem satírica. O humorista se admira e se espanta com o trivial, com o prosaico, com o cotidiano, porque existe alguma coisa em vez de nada ou de outra, e a explicação, às vezes hiperbólica, produz a comicidade. É metafísica porque abarca toda a existência percebida por ele, ou o “ente” qualquer coisa que existe. A metafísica do humor vence o olhar do cotidiano e enxerga a realidade por meio de outra ótica, a satírica. O importante é buscar a verdade, tentar conhecer a realidade, não alterar algo, que continuará inalterado; o intento é buscar o conhecimento por um novo prisma, uma nova paralaxe, o que vem do mais refinado alvitre do cognitivo, o humor, mas não apenas pelo cognitivo, como afirmou Bergson (*apud* SALIBA 2002), a essência do riso e do cômico não reside apenas no terreno do cognitivo, mas no terreno da sociedade.

Para compreender o riso, impõe-se no seu ambiente natural, que é a sociedade; impõe-se, sobretudo, determinar-lhe a função útil, que é uma função social. Digamo-lo desde já: essa será a ideia diretriz de todas as nossas reflexões. O riso deve compreender a certas exigências da vida comum. O riso deve ter uma significação social (BERGSON apud SALIBA 2002, p. 22).

O riso tem uma função social, como afirmou Saliba (2002), rimos para estabelecer os elementos vivos que compõem a própria sociedade. A essência do risível encontra respostas na sociedade e não na natureza humana. Mesmo assim, a angústia proveniente da metafísica é a possibilidade de percebermos que não existe nenhum sentido nas coisas que conhecemos; descobrir a realidade é para quem tem coragem de enfrentar as incertezas, mesmo que elas venham recobertas pela máscara do humor. Em outras palavras, o humorista *stand up* é audacioso, porque foge da explicação óbvia da realidade e confecciona uma visão particular, às vezes absurda, para compreender a coisa em si, da sua existência, tudo fruto da sua subjetiva e criativa forma abstrata de enxergar o que está além da coisa apresentada, tentar entender a coisa em si pelo absurdo, confeccionar teorias desprovidas de sentido aparente para sustentar uma explicação além do observável. Não existe a pretensão de dar cabo do real, mas as observações, absurdas que sejam, têm a função de abrir caminhos para o entendimento de algo às vezes ininteligível, mesmo para um observador social atento.

A filosofia primeira deixa claro que é preciso pensar diferente. Sair do habitual é condição *sine qua non* para o estudo da metafísica. Talvez um resgate do entendimento do ser pelo absurdo, pelo inesperado, pelo humor retrate e questione a existência e a sociedade.

O stand up comedy

Comédia em pé, na tradução do inglês, é uma modalidade de comédia que, segundo Léo Lins (2009), teve suas origens nos mestres de cerimônia, mais especificamente no mestre de cerimônia inglês Philip Astley, em 1770, ao inaugurar o Astley's Royal Amphitheatre of Art, que pode ter sido o primeiro circo do mundo e, desde então, com o aparecimento de circos, boates, cabarés, etc., os mestres de cerimônia faziam intromissões rápidas entre os números e contavam piadas para animar os *shows*. Ainda, segundo as pesquisas históricas de Lins (2009), foi na primeira metade do século XX que grandes personalidades do rádio norte-americano, como Bob Hope, abriam seus *shows* “fazendo piadas sobre as coisas do dia a dia” (p.14). Contudo, apenas na década de 50, o *stand up comedy* assumiu sua forma atual, fazendo monólogos envolvendo observações políticas, sociais, comportamentais, etc. No Brasil, José Vasconcellos, Chico Anyisio, Jô Soares entre outros se utilizavam do formato *stand up comedy*

nos seus *shows* de humor. Léo Lins (2009) afirmou acreditar que, somente agora, no século XXI o *stand up comedy* tem sua mais pura forma no Brasil.

O *stand up comedy* é um espetáculo de humor no qual o comediante se apresenta sem figurino, cenário, ou qualquer recurso teatral, apenas em pé e com um microfone na mão, e, de forma analítica, relata suas percepções do cotidiano e, segundo as perspectivas de Lins (2009), tem como maior distintivo seu caráter crítico e verdadeiro. O *stand up comedy* pode ser proposto como um fenômeno de entretenimento no Brasil desde o final dos anos 1990, substituindo até a tradicional voz e o violão nos bares e restaurantes boêmios de todo o Brasil, o que mostra sua força de difusão popular. Tal modalidade de humor se difere das piadas ou anedotas tradicionais, busca um cenário mais atual do cotidiano para desenvolver as sátiras do comportamento humano e tem sua comicidade ao ilustrar algo que é comum e conhecido pelo interlocutor, que se utiliza apenas de uma distorção cômica. "As pessoas dão risada porque se identificam de imediato com as histórias." (ADNET, 2011). Uma reportagem da revista *Veja* descreve essa relação popular do humor coloquial:

Não, você não vai ouvir as manjadas anedotas de loira, de papagaio ou de português. A graça está, basicamente, em satirizar fatos do cotidiano: trânsito, filas de banco, relacionamentos, notícias, a rotina dos aeroportos... Sem se esconder atrás de um personagem, os humoristas lançam mão de frases de efeito, momentos de silêncio, caretas e boas doses de improviso. E haja fôlego: a média é de uma piada a cada 15 segundos! "A linguagem é acessível e ágil", afirma Marcelo Adnet, apresentador da MTV e um dos cabeças do coletivo Comédia ao Vivo (São Paulo, "Comédia Stand up lota bares e teatros", 03/12/2008).

O humor *stand up* se difere de todas as outras modalidades de *shows* humorísticos por carregar a indelével propriedade de versar sobre a vida coloquial, sobre os mais prosaicos acontecimentos sociais, e tem sua legitimação no reconhecimento dos que assistem a ele e riem dos relatos do humorista. Lins (2009) afirmou que a piada contida na comédia *stand up* "distorce levemente a realidade, mas às vezes, simplesmente falar a verdade é o suficiente, desde que o público se identifique" (p. 31).

A comédia *stand up* é praticada nos USA e no Brasil por atores e humoristas famosos e consagrados pela opinião pública, dando a essa modalidade de humor um *status* elevado, sendo praticado densamente nas grandes cidades e em vários níveis sociais, dos mais luxuosos e caros, com humoristas famosos nos bares e restaurantes mais requintados a barzinhos do subúrbio. É uma divertida e criativa forma de fazer a leitura antropológica da cultura contemporânea em diversos níveis socioeconômicos.

Fernando Caruso (2009) em seu livro *Comédia em pé, o livro* descreveu regras que estabelecem as características do gênero, segundo ele, baseado no livro homônimo da atriz norte-americana Judy Carter *Stand up Comedy, the book*. Para Caruso (2009), algumas normas devem ser rígidas para caracterizar o *stand up comedy*, por isso usaram o termo "dogmas", numa alusão a certa inexorabilidade de regras enumeradas em seu livro:

1 – O comediante só pode se apresentar sozinho. Jamais em dupla ou grupo.

2 – Só é permitido se apresentar com texto próprio. Não pode usar piadas que já caíram em uso popular ou foram recebidas pela Internet. Muito menos usar aquele truque muquirana de contar a anedota como se o fato tivesse acontecido de verdade, tipo "eu tenho um tio português..."

3 - Não pode fazer personagem. Também não vale transformar a si mesmo em personagem ou usar figurinos engraçados. Use roupas que você usaria normalmente, no dia a dia.

4 - Evitar contar casos. O material deve ser preferencialmente de tópicos de observação.

5 - Deixar bem clara a persona de cada um. Não tente fingir ser quem você não é. Seja você mesmo, sempre. Se você é mal-humorado, seja assim no palco, por exemplo. E se em determinado dia você estiver de saco cheio, assuma; se estiver eufórico, idem; assuma o seu estado diante da plateia. Aliás, é importante também tentar trazer sua rotina pro mais perto de você o possível. Se o comediante for judeu, em algum momento fale de judeus, se for gay, fale sobre gays, se for nerd, fale sobre ser nerds, etc.

6 - Não é permitido o uso de trilha sonora ou qualquer tipo de sonoplastia.

7 - Não é permitido fazer nenhuma marcação de luz. Use apenas a iluminação básica do palco.

8 - Não é permitido o uso de cenografia ou adereço.

9 - Os comediantes podem e devem testar material novo diante da plateia. Vale desde improvisar tendo apenas o tópico em mente até ler as piadas, caso elas não estejam decoradas ainda.

10 - Não forçar a barra. Se você tem apenas cinco minutos de material, faça uma apresentação de cinco minutos e saia. Tudo bem. Não enrole. As apresentações, aliás, serão sempre de 5, 10 ou 15 minutos (CARUSO, 2009, p. 9;10).

Efetivamente, ao contrário do que afirmou Caruso (2009), tais princípios não são normas regulares, ou leis, como disse o comediante Bruno Motta em seu *site* na Internet, “não há um ministério da comédia *stand up* que proíba esta ou aquela maneira de fazer”¹⁹, contudo são diretrizes aplicáveis e delineadoras do gênero e por essas diretrizes podemos perceber sua distinta forma de perceber o meio, a cultura e a sociedade ironizadas, Gonzaga (in CARUSO, 2009, p.14) reafirma esse conceito assim:

Defendo a ideia de que o comediante precisa de uma vida normal: andar de condução, enfrentar filas de banco, ir a supermercados, shoppings, estádios de futebol. Ver televisão, ouvir rádio (preferencialmente AM) e principalmente estar com o número mais variado de tipos de pessoas. Acho que o comediante precisa viver. Quando fica longe disso, ele perde a sua fonte. Tudo que escrevi eu colhi na rua.

A afirmativa de Gonzaga (*ibidem*) corrobora com a teoria deste trabalho de que o comediante *stand up* é um etnógrafo que, por meio do deboche, da crítica, da sátira, faz uma análise social, e ele, de forma caricata, esquematiza o meio em que vive e descreve características, tendências e faces, às vezes, ininteligíveis para o mais experiente etnógrafo acadêmico.

Lins (2009 p. 16) concluiu: “Entre as principais características do *stand up comedy* estão seu caráter crítico e verdadeiro. O humor sempre foi umas das formas de fazer críticas à sociedade, sejam críticas políticas, sociais... E com o *stand up* não é diferente”.

Humor e realidade

Cathcart & Klein (2008) acreditam que a construção e a recompensa dos conceitos filosóficos e do humor são feitos da mesma matéria, ambas estimulam a mente de forma similar, isso porque o humor, assim como os conceitos filosóficos, são os impulsos que perturbam e agitam

¹⁹ Disponível em: < <http://www.brunomotta.com.br/standupcomedy/> > Acesso em: 15 de dezembro de 2011, às 21:50

o mundo superficialmente observável e trazem à tona verdades ocultas sobre a vida, que, segundo esses autores, muitas vezes são incômodas.

O humor é elaborado na porção mais complexa e refinado do ser, não tem ligação, pelo menos aparente, com o instinto humano primitivo de sobrevivência. O humor se reproduz para dar prazer intelectual e tem total identificação com a cultura e a realidade que o indivíduo vive. Na síntese freudiana, o humor tem a função de dar prazer e superar as dores da realidade, colocando-se acima delas:

As piadas têm como objetivo principal propiciar prazer aos que se reúnem para compartilhá-las. Já o humor é o meio de se obter prazer apesar dos afetos dolorosos que se apresentam nas situações em que ele emerge. Assim, a produção e a fruição do prazer é uma característica essencial dessas formações psíquicas carregadas de comicidade (FREUD Apud KUPERMANN 2010, p. 39).

O humor tem sua fruição perante as produções sociais e culturais, o homem, como buscador incansável de prazer, procura no que lhe é familiar as inspirações para produzir humor e consequentemente prazer, e para ser cômico ou engraçado deve, invariavelmente, ser familiar e real para ele, quando algo é antropomórfico e socialmente íntimo, como os animais que agem ou se caracterizam como humanos socialmente contextualizados. Se um cachorro usa chapéu ou óculos, se torna divertidamente reconhecível pela sua aparência civilizada, da mesma forma um papagaio quando pronuncia uma palavra ou reproduz uma frase que tem sentido real. Os exemplos citados formularam uma realidade lúdica e genérica do ser humano social, contudo, em proporções relativas, um humor extremamente crítico ou erudito, que exige do interlocutor uma bagagem de conhecimentos históricos, filosóficos, etc. pode ser totalmente sem graça quando apresentado para um grupo de indivíduos de baixa polidez intelectual e vice-versa, não há familiarização, e familiarização é realidade percebida.

É familiar porque é tangível, tem o sentido de realidade vivida e perpetrada, os valores culturais têm a mesma força diante do poder social, ou seja, o que percebemos como normal é determinado pela forma como a sociedade exerce seu controle, o que é certo ou errado, quem é normal ou anormal, o que é moral ou imoral. Essa realidade relativa dos valores foucaultianos é ilustrada pela piada de Cathcart & Klein (2008 p.204)

Pat: Estou ligando da estrada com meu celular novo.

Mike: Tome cuidado, Pat. Acabaram de falar no rádio que tem um maluco dirigindo na contra-mão dessa estrada.

Pat: Um maluco? Eu diria que são centenas!

É risível porque existe uma compreensão unívoca do que foi estabelecido pelo estado, ou seja, uma realidade vivida por Mike e perpetrada pelo estado de que direção seguir. O humor está indissociavelmente ligado à realidade do humorista e de quem assiste a ele e só é risível por construir cenários e cenas que confrontam os valores e símbolos culturais dentro de um contexto de assimilação. Leo Lins (2009) ponderou que o risível normalmente é a observação crítica e criativa do cotidiano produzindo identificação com o público que assiste a ele. Para ilustrar tais afirmativas, destacamos uma piada de *stand up* que produz identificação criticando o sistema de saúde privada:

Recebi a conta de hospital. Seis mil e duzentos reais. Só de material... material, não é remédio! Fralda, sabonete, algodão... essas coisas. Só de material foram 800 reais. Como um velhinho de 85 anos pode gastar 800 reais de algodão? Estavam

embalsamando meu pai? O que mais me espantou é que de honorários médicos forma 300 reais. Quer dizer, melhor ninguém estudar para ser médico. É melhor estudar para ser algodão (GONZAGA in CARUZZO, 2009 p. 27,28).

A piada só se sustenta porque o episódio criticado tem embasamento real. Normalmente, como na Antropologia científica também, a piada se utiliza da comparação para ressaltar características próprias de uma cultura:

O Japão é um país superseguro. Isso é impressionante. Você deixa seu laptop na rua, você volta e ele tá lá e ainda instalaram o Windows nele. É claro que sempre tem uns caras preocupados que falam: cuidado, o Japão é perigoso. Eu falei: querido, eu moro no Rio de Janeiro, lá se eu andar sem camisa me roubam os mamilos. [...] Lá tem sinal de pedestre que nem aqui, mas lá, querido, se o sinal de pedestre não abre, ninguém anda. Não importa. Duas da manhã, nenhum carro na rua, ficam quarenta japoneses de cada lado. Eles ficam parados até o sinal abrir. E às vezes você tá com pressa, quer atravessar, fica meio impaciente, você afinal de contas é brasileiro. E você fica meio: vambora, Japão, claramente não tá vindo ninguém. A vontade que dá é empurrar e pronto, virou São Paulo. Mas você não atravessa. Se você atravessa tem sempre alguém pra falar: alá, só podia ser brasileiro, alá. Fodendo a cultura milenar, alá. Eu até atravessava no sinal vermelho, mas eu dizia: Perdón, yo soy de Argentina, perdón (PORCHAT in CARUZZO, p.48).

Essa piada explora ironicamente, por meio de comparação com outra cultura, a falta de educação do paulistano e ainda exterioriza a rivalidade com os argentinos.

Lins (2009 p. 31) ponderou que a “piada distorce levemente a realidade, mas às vezes, simplesmente falar a verdade, é o suficiente, desde que o público se identifique”, nessa afirmativa reside, sucintamente, a realidade percebida e compartilhada por uma sociedade. Lins (2009, p.35) explica: “É claro que quanto mais próximo da realidade das pessoas presentes no público, mais engraçado é.”. O autor ilustra essa afirmativa com o exemplo do discurso de outros humoristas *stand up*:

Luiz França aborda os problemas causados por motoboys de São Paulo, Hélio Barbosa fala sobre o fracasso de seu casamento. Todos estes temas geram identificação por parte do público. Falar sobre seu ciúme dos esquiadores dos jogos de inverno, realizado em Aspen, dificilmente vai ter o mesmo nível de conexão com a plateia (p. 36).

Em suma, o humor, em especial o *stand up*, está visceralmente ligado à realidade vivida pelo humorista e pelos seus espectadores, dentro de uma atualidade abordando de forma crítica e verdadeira tudo que podemos considerar grandioso o prosaico dentro de uma determinada cultura.

A rebeldia libertadora do humor

O dicionário de filosofia (ABBAGNANO, 2007, p 180) explica que “no cômico é eliminado o imperativo moral dos códigos institucionais (situações, papéis, máscaras sociais)”, ou seja, o humor ultrapassa o limite do politicamente correto e infiltra-se no cerne dos problemas que molesta a sociedade. O psicanalista Daniel Kupermann (2003) assinala que a “transgressão autorizada” que reside na piada suspende a repressão e o recalque social, permitindo que se tenha uma satisfação pulsional ao mesmo tempo em que se reforçam os laços sociais. Tomando também a proposição de Kupermann (2003) de que “transgressão e lei estão originalmente associados no momento do nascimento da cultura” (p.22), deduzimos que o humor como transgressão autorizada é imanente ao processo cultural. O autor ainda reforça

que o caráter rebelde característico do humor se opõe à resignação do sujeito perante as adversidades do real e os imperativos sociais.

Quando Freud (1927, p.166) afirmou que “O humor não é resignado, mas rebelde”, percebemos que o humor ultrapassa a barreira do politicamente correto em busca da libertação do que realmente habita nos anseios individuais e, consequentemente, sociais. O humor rebelde é fruto das resenhas individuais que só fazem sentido quando compartilhadas e compreendidas pelo outro, o humor não teria sua ênfase cômica se não rompesse com o politicamente correto, se não fosse além do superficialmente observável; no burlesco o humorista compreende a verdadeira percepção que ele, como ator social, tem da sua realidade.

Considerações

O humor, aparentemente, não está no *hall* da lista dos objetos mais estudados pelas ciências rigorosas, por talvez não produzir uma preleção credível, ou talvez por causa da rigidez gnosiológica que exclui o riso das ciências humanas e sociais. O cômico foi percebido por Aristóteles como um engano, algo irracional, uma imitação de homens ignóbeis. Kant acreditava que o cômico não tinha nada de jubiloso para o intelecto, e Platão, o maior responsável pela proscrição do riso no desenvolvimento intelectual, afirmou que o rigor do pensamento e a profundidade intelectual não podem ser distanciados pela alegria efêmera causada pelo riso. Platão era conhecido com o filósofo que não ria. Com o julgamento de pensadores como Aristóteles, Platão e Kant, como algo a ser rejeitado pelo homem racional, o humor não teria mesmo uma carreira acadêmica muito promissora. Contudo, os esforços deste desprezioso trabalho mostraram que há, sim, algo de prolífico e profícuo por trás dos códigos humorísticos o qual pode revelar características culturais, às vezes, invisíveis.

Se pela sensível afirmativa de Geier (2011, p.11) “de que o riso humano pertence às coisas mais belas do mundo, se as compreendermos do ponto de vista da práxis da vida”, podíamos, sem dúvida, iniciar uma linha teórico-metodológica da Antropologia. Argumentos não faltam para conectar, de forma científica, a relação da experiência construída na realidade com as piadas contadas pelos seus humoristas *stand up*. Pode-se assegurar que o humor *stand up* é em essência o “pensamento do homem sobre o homem”. O humorista *stand up* é o sujeito observante, e o objeto observado é contemplado por meio das suas experiências vivenciadas, que se legitimam, ou tomam forma de “real”, quando o interlocutor, ou a plateia concorda em forma de risadas. O riso é um produto exclusivo do homem, fruto de suas produções simbólicas e intelectuais. Segundo o *Guia dos curiosos*, a risada é resultante da inteligência humana e do contexto social que se insere e, não, um fenômeno biológico.

As risadas são reações comportamentais que envolvem componentes emocionais e cognitivos (relacionados à inteligência). Diante de determinados estímulos, algumas áreas do cérebro entendem as situações como engraçadas e uma resposta motora é desencadeada. Para que ela aconteça, contraem-se o diafragma, a glote e parte da musculatura facial (p.86).

O humor é o mais requintado produto do intelecto humano na sua perene arte de produzir prazer, é a forma de libertação da opressão do real, justamente por criticá-la e se colocar acima dela. É a maneira como a sociedade se expressa para demonstrar suas insatisfações, inquietações, é a forma mais pragmática de fugir do politicamente correto na busca da

liberdade da alma. Luiz Felipe Pondé (2010, p.64) disse: “Um dos traços bregas da nossa época é supor que se pode ter vida moral sendo feliz. A hipocrisia do cristianismo de outrora hoje habita a casa da praga do politicamente correto.” Sua catártica afirmativa revela a impossibilidade de ser feliz controlando suas vontades primitivas, seus instintos e desejos humanos em nome de uma conduta específica, ou seja, o comportamento observável efetivamente não é a expressão da realidade sentida. Há um véu sobre a essência do desejo, e o que se observa do comportamento humano em sociedade não é o retrato fiel das suas emoções e desejos, mesmo que a vida contemporânea liberal incentive a liberdade individual na sua forma mais primitiva, o coletivo nem sempre pode ser analisado na sua verdadeira essência. Pondé (2010) concluiu que vivemos uma vida superficial e que “Somos escravos da felicidade, mas é a infelicidade que nos torna humanos” (p.65). Como podemos ter certezas sobre determinada cultura se o que se observa quase sempre é o simulacro, é o imagneticamente apresentável? Onde todos estão presos aos comportamentos coletivos aceitáveis, ou politicamente corretos? O politicamente incorreto tem muito a revelar sobre a essência, as angústias e as inquietações de uma sociedade, e o humorista *stand up* pode ser a janela para essas descobertas, onde nas teorias da psicologia social reside em um enfoque sobre a relação indivíduo-cultura, denominada cultura na mente ou narrativa dos atores culturais, essa é uma proposta que supõe um conjunto de interpretações ou narrativas das atividades do sujeito em seu cotidiano, ou seja, modos de pensar, ações e intenções que ilustram um processo autobiográfico de vários autores. Em suma, uma leitura social proveniente dos seus atores para desenhar uma cultura específica (BONIN *in* STREY, 2010).

Kupermann (2003, p.360) afirmou que “os humoristas – profissionais ou leigos- fazem incidir seu doce veneno sobre os pontos cegos do próprio campo psicanalítico”. Podemos plagiar sua afirmativa concluindo que os humoristas também fazem incidir seu doce veneno sobre os pontos cegos do campo antropológico, o que pode ser reforçado pela afirmativa de Judy Carter (*apud* Lins 2009, p. 36) de que “você tem uma fonte inesgotável de material: sua vida”, ou seja, seu cotidiano lhe fornece temas e motivos para escrever as piadas que vão construir seu ponto de vista sobre os pontos cegos da sociedade.

O humor *stand up* se difere das outras formas de humor por tratar essencialmente de questões políticas, sociais ou prosaicas de forma particular, íntima e crítica, sem censuras ou vínculos institucionais midiáticos. O humor *stand up* tem atributos que o habilitam a fornecer dados creíveis sobre determinada sociedade a ponto de confeccionar uma identidade nacional, ao contrário de outras formas de humor industrializado. Por meio dos relatos dos humoristas *stand up*, essa forma de humor tem compromisso com a realidade, como assume Lins (2009, p.42): “O *stand up* não tem que ser verdadeiro? Sim ele tem que ser verdadeiro, mas você não vai mudar de opinião em relação a um assunto, você apenas vai mudar a forma de olhar aquele assunto, para descobrir algo engraçado”.

Podemos concluir que o humor, especificamente o *stand up*, deposita seus esforços ao buscar aspectos sociais, remexendo em detalhes que causam inquietação ou desconforto, sempre comprometido com uma contextualização sociocultural. O livro de Leo Lins, *Notas de um comediante Stand up* é a confirmação da organização metódica e rigorosa do humor pela observação social. Nesse livro, é exposto todo o complexo que envolve tal investigação, da coleta do “material”, ou seja, dos aspectos sociais, à construção da piada e à contextualização

com o público. O esforço desse e de outros livros feitos para o humor *stand up* e pelo humor *stand up* reafirmam a tese de que esse humor rompe com o simplista, burlesco e ridículo, buscando uma análise social sofisticada que encontra na comicidade sua forma de difusão.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- CARUSO, Fernando (Org.). *Comédia em pé, o livro*. Rio de Janeiro: Mirabolante, 2009.
- CATHCART, Thomas; Daniel KLEIN. *Platão e um ornitorrinco entraram num bar...* Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.
- FREUD, Sigmund. *O humor*. Rio de Janeiro: Imago, 1927.
- GEIER, Manfred. *Do que riem as pessoas inteligentes?* Rio de Janeiro: Record, 2011.
- KUPERMANN, Daniel. *Ousar a rir, humor, criação e psicanálise*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- LAPLANTINE, François. *Aprender antropologia*. São Paulo: Brasiliense, 2007.
- LINS, Léo. *Notas de um comediante stand-up*. Curitiba: Nossa Cultura, 2009.
- PONDÉ, Luiz Felipe. *Contra um mundo melhor*. São Paulo: Leya, 2010.
- REZENDE, Cláudia Barcellos; Maria Cláudia COELHO. *Antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: FGV, 2010.
- SALIBA, Elias Thomé. *Raízes do riso*. São Paulo: Cia das Letras, 2002.
- STREY, Marlene Nevs (Org.). *Psicologia social contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2010.

Abstract: Historians like Thomé Elias Saliba believe that humor Brazil reflects the lack of identity in Brazil, but this study suggests that depends on the type of humor that evaluates to realize a national identity, humor industrialized and made for mass consumption, as "Zorra Total", "A praça é nossa" "Pânico na TV" and others, really are not characterized by bringing itself a criticism, whatever. They are reproductions of human stupidity. In contrast, the mood produced by stand-up comedy stages a refined analysis of society and exposes hidden truths of a culture under the veil of humor. The proposal is to realize the humor stand up as a possible theoretical and methodological line of Anthropology, Anthropological being an efficient tool capable of bringing to light sociocultural characteristics of difficult perception. **Keywords:** humor, standup comedy, research methodology

SILVA, Patrick C  zar da. Relacionamentos de plástico. A reflexividade e a plasticidade nas práticas sociais no contexto da modernidade. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emo  o*, v. 12, n. 35, pp. 494-503, Agosto de 2013. ISSN 1676-8965.

ARTIGO

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

Relacionamentos de Plástico

*A reflexividade e a plasticidade nas práticas sociais no contexto da modernidade*²⁰

Patrick C  zar da Silva

Recebido em 12.10.2011

Aprovado em 21.07.2013

RESUMO: Este trabalho tem com objetivo principal apresentar a teoria sociológica de Anthony Giddens a partir da sua percep  o sobre as rela  es sociais desenvolvidas dentro do contexto da modernidade. Relacionando os conceitos de reflexividade e plasticidade como característica das práticas sociais presentes no cotidiano dos indivíduos que vivenciam a lógica da “alta modernidade”. **Palavras-chaves:** rela  es sociais, modernidade, indivíduo, sociedade, Anthony Giddens.

Introdu  o

O presente artigo tem como propósito principal discutir os conceitos elaborados por Anthony Giddens dentro de sua teoria sociológica, onde destacaremos a percep  o do autor no que diz respeito às rela  es sociais desenvolvidas dentro do contexto da modernidade. Sendo assim, pretendemos destacar como os conceitos de *reflexividade* e *plasticidade* são relacionados pelo autor como características das práticas sociais presentes no cotidiano dos indivíduos que vivenciam a lógica da “alta modernidade”. Giddens se recusa em usar os termos *pós-moderno* ou *pós-modernidade*, como de comum uso e em lugar disso prefere termos como *alta modernidade*, *modernidade tardia* ou mesmo *modernidade radicalizada* por acreditar que temos vivenciado uma exacerba  o experiência da moderna, ou seja, temos vivido uma radicaliza  o ou potencializa  o ao máximo daquilo que toma como base a lógica moderna e com isso notamos que a nossa rela  o com o mundo, com o outro e com a nossa própria individualidade e existência tem levado a cada indivíduo a experimentar um “extremo dinamismo, inconstância e fluidez da vida cotidiana e de seus valores” (CUNHA, 2009, p. 28). Esta experiência da alta modernidade no nosso cotidiano    marcada por mudanças não somente na organiza  o social, mas também na percep  o que os indivíduos têm do mundo e na sua rela  o a si mesmo e ao outro.    dentro dessa esteira de pensamento que reside a nossa problemática e pressupostos para este artigo. O contexto da modernidade traz altera  es na estrutura social e também na forma como os indivíduos se relacionam e desenvolvem as suas individualidades. No entanto, como estas novas configura  es se desenvolvem? Como estas novas configura  es podem garantir a eles esta tão esperada segurança que buscam diante desta eminente sensa  o de risco? Além disso, o nosso pressuposto    que os relacionamentos desenvolvidos no   mbito da alta modernidade, com suas características específicas, sofreram altera  es fazendo com que as rela  es sociais adquiram uma característica de plasticidade. Segundo o autor as rela  es sociais dentro da alta modernidade ganham significados específicos e ganham base para novas configura  es, além de que estes sentidos e configura  es transcendem as rela  es individuais.

²⁰ Este trabalho foi desenvolvido como resultado das leituras realizadas na disciplina Teoria Sociológica II, ministrada no Curso de Mestrado do Programa de Pós-gradua  o em Sociologia da UFPB pela Prof. Dr. Rogério Medeiros no período 2010.2.

O mundo a alta modernidade certamente se estende bem além dos domínios das atividades individuais e dos compromissos pessoais. E está repleto de riscos e perigos, para os quais o termo "crise" – não como mera interrupção, mas como um estado de coisas mais ou menos permanente – é particularmente adequado. (GIDDENS, 2002, p. 19)

E ainda acrescenta,

Cada um de nós não apenas "tem", mas vive uma biografia reflexivamente organizada em termos do fluxo de informações sociais e psicológicas sobre possíveis modos de vida. A modernidade é uma ordem pós-tradicional em que a pergunta "como devo viver?" tem tanto que ser respondida em decisões cotidianas sobre como comportar-se, o que vestir e o que comer – e muitas outras coisas – quanto ser interpretada no desdobrar temporal da auto-identidade. (IDEM, p. 20 e 21)

É dentro deste contexto que se desenrola toda a trama das relações sociais. Contexto de reconfigurações e de mudanças e são estas idéias que movem os indivíduos dentro da ideologia da alta modernidade que servem de cenário para as nossas discussões aqui.

Mas, para introduzir este debate pretendemos, de forma sucinta, apresentar o pensamento de Anthony Giddens a partir de sua teoria fundamental para a análise e compreensão da realidade e vida cotidiana que servira de base para as nossas reflexões acerca das praticas sociais na modernidade. Esta teoria é denominada de Teoria da Estruturação.

Esta teoria toma como base de problematização como se dá a produção e reprodução das praticas sociais? Segundo Giddens, os atores sociais ao se expressarem, reproduzem não apenas as práticas sociais, mas também as condições estruturantes destas práticas. Com isso, podemos afirmar que para ele a unilateralidade entre sujeito x objeto é rejeitada, sendo a Estrutura aquela que comporta os indivíduos e as suas ações como meio e o fim da praticas sociais.

É dentro da Estrutura que os indivíduos desenvolvem as suas ações numa perspectiva de atores conscientes, onde esta cognoscitividade para todo o processo de interação entre atores. É ainda dentro desse processo onde os atores sociais passam a reagir dentro do contexto que estão de acordo com as expectativas que lhe são direcionadas, mas cada uma de suas ações é coordenada por ele mesmo e com isso podem propor mudanças a partir da consciência de seus próprios atos.

Sendo assim, podemos afirmar que dentro da base das ações dos indivíduos existem três conceitos que dão sustentação e direcionamento aos atores no desenvolver de suas ações. A primeira já destacada é a Cognoscitividade, onde pode ser compreendida como aquela capacidade do ator social de conhecer e ter consciência de seus próprios atos dando sentido a ele.

O segundo seria a Racionalização, é onde os indivíduos passam a ter entendimento das suas ações compreendendo os porquês de cada uma delas. É a consciência discursiva onde, a partir dela, os atores passam a apresentar as possíveis explicações de cada um de seus atos no meio social. Por fim, destacamos a Motivação que se apresenta como sendo a nossa Consciência Prática. É a partir dela que absorvemos as regras sociais e acumulamos o conhecimento adquirido que nos conduz a realizarmos as nossas ações. Ela é socialmente partilhada e incorporada pelos atores ao longo de suas experiências de vida. São estas motivações que

coordenam nossas ações atribuindo sentido a elas e nos impulsionando a ter e manter nossas relações sociais.

Esta pequena introdução ao pensamento sociológico de Anthony Giddens nos dará base para nossas argumentações pretendidas aqui. Pensando nisso, decidimos dividir este artigo em duas partes, onde na primeira discutiremos o cenário onde os indivíduos desenvolvem as suas relações sociais, ou seja, dentro do contexto da modernidade sob a influência da alta modernidade. No segundo momento pensaremos sobre os desdobramentos destes relacionamentos e como as novas configurações e/ou reconfigurações são estabelecidas com vistas à criação de um convívio dominado pela possibilidade de segurança e proteção.

As práticas sociais no contexto da modernidade

Para Giddens, a vivência na modernidade é marcada por dois fatores que surgem juntamente sob a influência da lógica estabelecida pela alta modernidade. A primeira diz respeito à possibilidade de escolhas que se abre ao indivíduo em relação ao seu próprio estilo de vida, como característica do momento pós-tradicional vivenciado atualmente. É nela em que os indivíduos se encontram com mais abertura para o planejamento reflexivo de suas individualidades num âmbito bem mais geral.

Na vida social moderna, a noção de estilo de vida assume um significado particular. Quanto mais a tradição perde seu domínio, e quanto mais a vida diária é reconstituída em termos do jogo dialético entre o local e o global, tanto mais os indivíduos são forçados a escolher um estilo de vida a partir de uma diversidade de opções. (GIDDENS, 2002, p. 12 e 13)

O segundo se refere ao que o autor denominou como *sensação de risco* que seria o ponto principal de sua discussão acerca da construção de auto-identidade dos indivíduos. O indivíduo moderno, ou seja, aquele que vivencia os efeitos da *alta modernidade* tem buscado, diante da constante evidencia da sensação de risco, cada vez mais criar mecanismo que o dêem mais segurança e proteção diante do mundo ao seu redor.

Dessa forma, notamos que o indivíduo da alta modernidade é aquele que busca criar formas e mecanismos para poder superar ou conviver com este risco eminente. As relações sócias dentro deste contexto ganham sentidos específicos e contribuem para que os indivíduos desenvolvam sua autoidentidade que vem a ser o meio de articular as relações entre o passado, presente e a expectativa de futuro.

Ao se referir à modernidade Giddens apresenta que esta é marcada pelo mundo industrializado, onde as relações sociais são marcadas pelo uso generalizado da força material e pelo uso dos maquinários dos processos de produção e pela lógica capitalista, em que o sistema de produção de mercadoria é destacado pela competição de produtos e mercantilização da força de trabalho. São com esses processos que contribuem para a criação de uma atmosfera de conflitos onde se propaga a ideia da “industrialização da guerra”. Sobre isso Giddens afirma: “A modernidade inaugura uma era de ‘guerra total’ em que a capacidade destrutiva potencial dos armamentos, assinalada acima de tudo pela existência de armas nucleares, tornou-se enorme” (GIDDENS, 2002, p. 21).

Dentro deste mundo moderno podemos destacar duas características fundamentais. A primeira que destacamos é a *ascensão das organizações*, onde destacamos as relações

burocráticas, ou seja, é aqui onde o controle de reconfigura para dá as relações sociais dentro de espaços-temporais específicos. Neste momento se dá destaque não apenas a organização, mas também as organizações enquanto a sua capacidade de monitoramento exercido por cada uma delas.

A segunda é a *descontinuidade* das instituições modernas. A marca que diferencia o período moderno do pré-moderno é o fato da existência de um extremo dinamismo.

O mundo moderno é um "mundo em disparada": não só o ritmo da mudança social é muito rápido que em qualquer sistema anterior; também a amplitude e a profundidade com que ela afeta práticas sociais e modos de comportamento preexistentes são maiores. (IDEM, p. 22)

Para ele a fonte deste dinamismo é evidenciada a partir de três elementos da modernidade, são eles: a separação entre tempo e espaço, os mecanismos de desencaixes e reflexividade.

Começaremos discutindo acerca da separação entre tempo e espaço. As sociedades pré-modernas são caracterizadas pelo uso de mecanismos que lhe auxiliem na associação do tempo com o lugar em que estão. Para que eles realizassem grandes deslocamentos de um lugar para outro eles também empenhavam uma grande parte de tempo nisso. No entanto, é interessante destacar que a ideia empregada pelo autor com relação a lugar se aproximaria mais ao de localidade, ou seja, a localidade onde os indivíduos desenvolvem suas relações com mais pertencimento.

Assim, notamos que há uma profunda relação entre lugar, enquanto localidade, onde os indivíduos vivem e a sua compreensão com o tempo. Dessa forma, com a separação entre tempo e espaço, os indivíduos passam a vivenciar a possibilidade de um desencaixe, ou seja, a modernidade arranca cada vez mais o espaço do tempo removendo das relações sociais a possibilidade de serem desenvolvidas, assim como nas sociedades tradicionais, uma relação face a face, criando assim cada vez mais relações entre “ausentes”. Dessa forma, o lugar passa a se tornar cada vez mais “fantasmagórico”, para usar um termo de Giddens (1991), ou seja,

Os locais são completamente penetrados e moldados em termos de influência sociais bem distantes deles. O que estrutura o local não é simplesmente o que está presente na cena; a 'forma visível' do local oculta às relações distanciadas que determinam sua natureza. (p. 27)

Assim podemos notar que nas sociedades pré-modernas as relações sociais ligavam e fundamentavam os indivíduos a partir do laço estabelecido pelo grupo, onde este grupo através dos laços e parentesco e da comunidade era fixado concretamente em um dado lugar. No entanto, na modernidade há um deslocamento entre os indivíduos propiciando neles esta ação de desencaixe sendo este fenômeno a chave para a compreensão do enorme dinamismo presente na modernidade.

Dessa forma, este fenômeno de desencaixe é evidenciado a partir de dois tipos de mecanismos, são eles as *fichas simbólicas* e os *sistemas especializados ou sistemas peritos*. Por fichas simbólicas Giddens (2002) denomina como sendo “meios de troca que tem um valor padrão, sendo assim intercambiáveis numa pluralidade de contexto” (p. 24). O mais importante exemplo é o dinheiro. É através dele em que podemos ver como o deslocamento entre tempo e espaço se revela. O dinheiro tem a capacidade de colocar entre parênteses o

tempo, pois é em si um meio de crédito, assim como o espaço, pois é um valor padronizado e pode ser trocado independente de seu lugar específico.

No que diz respeito aos sistemas especializados ou sistemas peritos vemos que eles também põem entre parênteses o tempo e o espaço por seres modos de conhecimento técnico que tem validade independente daqueles que fazem uso deles ou daqueles que o administram, sendo estes capazes de penetrar em diversos aspectos da vida social no contexto da modernidade.

Ligam-se aos sistemas especializados a necessidade de se desenvolver entre os indivíduos que passam a se utilizar deles o fator de confiança no que eles pregam e afirmam. Dentro do contexto da modernidade surge uma noção de confiança que permeia as relações sociais nas suas diversas esferas. Onde esta confiança estabelece base para as diversas formas de decisões que necessitamos tomar durante todo o dia. Tendo em vista que somos clientes dos mais diversos sistemas peritos, deste a busca de cura de alguma doença até ao fato de termos que nos alimentar, elas passam a permear cada uma de nossas relações e também decisões cotidianas.

Sendo assim, a noção de confiança que é desenvolvida na modernidade se liga ao que discutimos anteriormente que a sensação de risco entre os modernos. Riscos que não se limitam ao espaço do local, pois esta ideia foi ampliada a partir do deslocamento tempo – espaço, mas transcendem o local para o global. Assim, nossas decisões no âmbito do local podem ser refletidas no âmbito do global.

E é pensando nisso que destacamos o terceiro elemento de influencia para o dinamismo das instituições modernas, ou seja, a *Reflexividade*, onde podemos defini-la como sendo referente “à suscetibilidade da maioria dos aspectos da atividade social, e das relações materiais com a natureza, à revisão intensa à luz de novo conhecimento ou informação.” (GIDDENS, 2002, p. 25 e 26). Com isso, notamos que ter uma atitude reflexiva, no pensamento de Giddens, é a partir de um conhecimento adquirido a partir das circunstâncias cotidianas da vida social podemos promover a organização e transformação tanto no âmbito individual quanto social.

Esta reflexividade que atua no âmbito do indivíduo é demonstrada a partir do fluxo contínuo da prática social, onde essa prática que localizada no tempo e espaço ganha a especificidade a partir da rotinização. É mediante esta rotinização que as ações indivíduos podem ser organizadas de forma reflexiva e é criado um sentimento de segurança ontológica que favorece ao indivíduo a capacidade de desempenhar suas ações com mais segurança dentro do lugar fantasmagórico criado pela modernidade, como bem destaca Cunha (2009):

O indivíduo, perdido neste espaço vazio, sem pontos de ancoragem ou um sistema absoluto de organização do real (como era a religião para as sociedades tradicionais), precisa estabelecer novos contextos de confiança, bem como novas modalidades de relação com o tempo, além de definir estratégias para encontrar e afirmar seu posicionamento no mundo, frente ao outro e a si mesmo. (p. 32)

Nesta busca o indivíduo passa a se utilizar do seu conhecimento reflexivo, ou seja, do conhecimento adquirido mediante suas experiências cotidianas que lhe ajudam a refletir acerca das suas escolhas e possíveis mudanças ou transformações, para a sua constante monitoração da ação e como cada uma delas pode causar alterações no mundo. Este

monitoramento se baseia no pensamento lógico e na observação da realidade de forma empírica. Isso contribuiu para que houvesse uma mudança, uma ruptura, na forma com os indivíduos construíam as suas cosmologias religiosas para tentar ter suas próprias explicações sobre o mundo ao seu redor, como também as que são além deste mundo. Isso põe abaixo a força da tradição e estabelece uma forma de transmissão e interpretação do mundo.

Assim notamos que os relacionamentos estabelecidos no âmbito da alta modernidade ganham especificidades fazendo com que saiam da forma como eram regidos no período pré-moderno, a partir da tradição, e passem para um âmbito de vazio, insegurança e risco.

Reflexividade e plasticidade nas relações sociais

Ao pensarmos sobre o contexto da modernidade que dá suporte aos indivíduos para o desenvolvimento de suas ações mediante capacidade de interação e de reflexividade que possuem, vemos que novas configurações podem ser percebidas.

Ao se tratar do vazio estabelecido pela modernidade tardia os indivíduos se reconfiguram para desenvolver sentimentos que lhes tragam mais segurança, controle e perspectiva para a construção de suas biografias individuais e para a escolha de estilos de vida. Para mas nada serve a possibilidade de escolha de estilos de vida se não existam bases que possam fornecer aos indivíduos, no meio social, a possibilidade de desempenhá-las com segurança e perspectiva de um futuro.

Então, é tendo em vista esta possibilidade de segurança que na sociedade da alta modernidade, onde os indivíduos vivem sobre os auspícios do risco, onde viver dentro dessa sociedade do risco é viver constantemente mediado pela atitude calculista em relação às possibilidades de ação e de projeção de futuro, onde cada um deve pensar sempre nos pontos positivos e negativos de sua ação, além dos possíveis impactos que tais ações podem propiciar aos que estão no seu convívio e também para o que estão num âmbito mais global.

Além disso, esta noção de risco se distingue da lógica do medo difundida no período anterior ao moderno. Pois a confiança anunciada na modernidade pressupõe a possibilidade de calculo, prevenção e planejamento. E com isso a possibilidade de êxito ou não. Esta confiança franqueada aos sistemas abstratos “envolverá sempre o máximo de consciência da situação vivida, o maior nível de decisão sobre as alternativas de ação.” (CUNHA, 2009, p. 36). A confiança, dessa forma, é necessária quando há ignorância e por causa disso requer do confia a plena segurança de que aqueles peritos especializados não vão falhar em suas deduções e possíveis decisões nas suas atitudes.

São através dos sistemas abstratos que a confiança e o controle passam a demonstrar o estabelecimento da segurança buscada. E somente quando é estabelecida esta situação de segurança que os indivíduos podem desempenhar as suas ações e escolhas da melhor forma tendo como base a sua capacidade de raciocínio livre de possíveis paixões que possam prejudicar no seu veredicto.

Com isso, vemos que o indivíduo na modernidade rompe com lógicas comunitárias ou de relacionamentos tradicionais sendo levado para um patamar onde ele se encontra cada vez mais individualizado e dentro de relações cada vez mais impessoais.

A modernidade, pode-se dizer, rompe o referencial protetor da pequena comunidade e da tradição, substituindo-as por organizações muito maiores e impessoais. O indivíduo se sente privado e só num mundo em que lhe falta o apoio psicológico e o sentido de segurança oferecidos em ambientes mais tradicionais. (GIDDENS, 2002, p. 38)

E diante disso, que gostaríamos de introduzir a ideia de plasticidade nos relacionamentos. Com o advento da modernidade, como temos discutido até aqui, notamos que houve uma quebra no efeito direto da tradição sobre os indivíduos e consecutivamente sobre os relacionamentos desenvolvidos por eles. Sendo assim, podemos perceber que as relações sociais desenvolvidas no âmbito da tradição cultural pré-moderna concediam aos indivíduos mais rigidez e ligação entre as pessoas com quem se relacionavam, destes os laços de parentesco como também nos laços de vizinhança.

Neste contexto os relacionamentos familiares e a perspectiva religiosa fortaleciam a idéia de que o casamento é uma instituição feita para durar e por isso indissolúvel. No entanto, o que notamos atualmente, com a influência da alta modernidade é que estes relacionamentos, outrora, feitos para permanecerem para o resto das vidas são desfeitos e com isso novas configurações são celebradas onde até o comportamento social sofre efeitos desta mudança nas relações sociais. E inclusive a própria prática do sexo é vista de forma diferente pelos indivíduos.

Sobre estas novas configurações na vida pessoal Giddens (1993) nos informa

A vida pessoal tornou-se um projeto aberto, criando novas demandas e novas ansiedades. Nossa experiência interpessoal está sendo completamente transfigurada, envolvendo todos nós naquilo que chamarei de experiências sociais do cotidiano, com as quais as mudanças sociais mais amplas nos obrigam a nos engajar. (p. 18)

Estas alterações de referências e paradigmas para os relacionamentos têm propiciado também uma alteração no comportamento individual fazendo com que certas praticas, antes não aceitas, sejam colocadas como possíveis estilos de vida que podem ser vivenciados, ou seja, “a sexualidade tem sido descoberta, revelada e propícia ao desenvolvimento de estilos de vida bastante variados. É algo que cada um de nós ‘tem’, ou cultiva, não mais uma condição natural que um indivíduo aceita como um estado de coisas preestabelecido.” (GIDDENS, 1993, p. 25).

Vivencia a sua própria sexualidade faz parte da possibilidade que a modernidade lhe apresenta. Não é mais necessário aceitar as coisas como resultado de uma pratica do destino. Como algo que foi simplesmente naturalizado, como algo predestinado. Cabe ao individuo, com uso de seu conhecimento reflexivo, fazer uma escolha em ter ou não ter que viver determinadas experiências tanto no que se refere às relações sociais mais gerais ou ao que se refere ao mais íntimo que é a sua sexualidade.

Tal contexto de intimidade não é, contudo, dado ou garantido por alguma referencia exterior à relação, como no caso da antiga comunidade, no qual relações prévias já criavam condições para que laços de confiança e fraternidade pudessem ser estabelecidos. Na modernidade, tal intimidade passa a ser construída, também reflexivamente a partir do conhecimento adquirido e processado a cada dia de convívio com o outro. (CUNHA, 2009, p. 47)

Sendo assim, Giddens trata de um tipo de relacionamento que é preponderante na modernidade a qual ele denominou como sendo *relação pura*, que pode ser definido como sendo um tipo de relacionamento “orientado e sustentado tão apenas e exclusivamente pelas

gratificações que produz, ou em outros termos, pelos resultados de acordo com valores em voga naquele determinado momento histórico e contexto institucional.” (IDEM, p. 48).

Nesta ótica vemos que assim como a confiança, próprio relacionamento sofre os efeitos de se agir reflexivamente, onde tanto o relacionamento quanto a confiança empregadas na relação devem ser processadas com vistas e se ver quais os possíveis riscos e resultados se esperam obter com aquele determinado relacionamento quer seja ele amoroso ou simplesmente de negócios. Sendo assim, as relações puras ganham características de certa impessoalidade e distanciamento, ou seja, ganham certa plasticidade ou artificialidade.

Quando percebemos estas transformações na intimidade dos indivíduos notamos que este nível de indiferença leva-os a pensar os limites e a abertura no relacionamento com o “outro”. Isso ocorre, pois parece que certos campos da existência humana ficam meio que apagados segundo Giddens por causa deste tipo de relacionamento marcado por negociações. Certos ritos fundamentais a vida e existência humana como a morte, o casamento, entre outros, passam a se tornar meros objetos de negociações onde se tenta identificar quais as razões positivas e negativas para se desenvolver ou vivenciar certos relacionamentos nestes âmbitos.

Considerações finais

Dentro do exposto podemos reforçar os argumentos relacionados ao pensamento do sociólogo Anthony Giddens para a nossa linha de pensamento e demonstrar que a modernidade vem apresentar um cenário bem específico para o desenvolvimento e construção de relacionamentos com características bem específicas.

Estas características levam os indivíduos a desempenharem suas funções dentro da Estrutura social numa perspectiva reflexiva onde cada uma das suas decisões e escolhas passa por esta ação reflexiva e os levam a calcular quais seriam as decisões e escolhas que lhes dariam mais segurança dentro deste contexto maior.

No entanto, devemos destacar o fato de que quando o autor afirma que as relações sociais na modernidade perdem parte de sua pessoalidade, podemos dizer que ocorre num certo sentido, no entanto não podemos afirmar que as relações marcadas por este distanciamento eu – outro pode também ser percebido, mas não numa proporção em âmbito geral. Podemos perceber que há uma crescente individuação por parte de muitos indivíduos, mas ainda se é percebido, também, demonstrações de solidariedade e de sentimentos comunitários. No entanto, com características diferentes das que foram vivenciadas no período pré-moderno.

Dessa forma, vemos que surge uma crescente possibilidade de análise para a compreensão da atuação dos indivíduos dentro de cenário da modernidade e a teoria sociológica de Anthony Giddens nos ajuda a compreendê-la melhor, porém acreditamos que como a realidade moderna é marcada pelo dinamismo temos que tentar acompanhá-la e perceber suas nuances para tentar compreender não somente o que se refere ao estrutural, mas também ao papel de cada indivíduo que se torna atuante neste cenário.

Referências

- BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- _____. *A sociedade individualizada: vidas contidas e histórias vividas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- CUNHA, Eduardo Leal. *Indivíduo singular plural: a identidade em questão*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.
- DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- GIDDENS, Anthony. *A constituição da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- _____. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1991.
- _____. *Modernidade e Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.
- _____. *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993.

Abstract: This work has the objective to present the main sociological theory of Anthony Giddens from their perception of social relations developed within the context of modernity. Relating the concepts of reflexivity and plasticity characteristic of social practices in the daily lives of individuals who experience the logic of "high modernity".

Keywords: social relations, modernity, individual, partnership, Anthony Giddens.

PILÃO, Antonio Cerqueira. Reflexões sócio-antropológicas sobre Poliamor e amor romântico. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 12, n. 35, pp. 505-524, Agosto de 2013. ISSN 1676-8965.

ARTIGO

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

Reflexões sócio-antropológicas sobre Poliamor e amor romântico

Antonio Cerdeira Pilão

Recebido em 24.03.2013

Aprovado em 20.07.2013

Resumo: O objetivo deste trabalho é investigar os ideais amorosos de poliamoristas brasileiros a partir da análise de seus discursos relativos ao Poliamor, ao amor romântico e as distinções entre amor e amizade e entre amor e sexo. Poliamor é um termo que designa a possibilidade de estabelecer múltiplas relações afetivas e sexuais de forma concomitante, igualitária e consensual. Neste trabalho, entende-se o amor como um produto histórico e procura-se analisar as continuidades e rupturas da “cultura poliamorista brasileira” em relação a outras “culturas amorosas”. Os poliamoristas pesquisados consideram a monogamia e o amor romântico fontes de sofrimento, infelicidade, frustração e anulação de si. Defendem, em contrapartida, que a individualidade e a liberdade não se contradigam com o amor, sendo não apenas possível, mas preferível, estabelecer mais de um relacionamento conjugal ao mesmo tempo. Neste sentido, a amizade sintetiza para muitos o ideal de conjugalidade, já que seria regida por espontaneidade e liberdade e não por obrigatoriedades e tolhimentos. A primazia do amor sobre o sexo pode favorecer atitudes de crítica e condenação aos sujeitos que praticam sexo sem envolvimento afetivo. A presente pesquisa foi conduzida nos anos de 2011 e 2012 em que foram analisadas quatro redes virtuais de Poliamor no Brasil, cinco entrevistas em profundidade com poliamoristas e observação participante em “Poliencontros” (encontros presenciais). **Palavras-chave:** emoções, amor, poliamor, sexualidade

Introdução: Do amor universal às “culturas (poli)amorosas”

O pressuposto básico para a análise do “amor” como objeto de reflexões sócio-antropológicas é a recusa de seu domínio do campo das ciências naturais e da crença de que se trata de um sentimento universal, invariável historicamente e presente em todas as épocas e culturas.

Marcel Mauss (2004) se afasta da perspectiva que analisa as esferas naturais e culturais como realidades autônomas e distintas. O desenvolvimento biológico humano está para o autor articulado à socialização, sendo os corpos, ao mesmo tempo, dados naturais e produções culturais. Desta forma, Mauss recusa a crença de que temos um único corpo, universal, ao qual uma cultura se sobreporia; mas defende que há diferentes corpos, criados e classificados através de performances.

Mead (1967) nos proporciona um valioso quadro analítico para a compreensão do aprendizado das emoções a partir de processos interativos (“conversação de gestos”). Para o autor, não é possível pensar em indivíduos isoladamente, já que toda forma de sentido é construída a partir da percepção dos sentidos dos outros, do ajustamento dos seus gestos aos gestos do outro. Seguindo esta perspectiva, podemos pensar que o “amor”, como outros sentimentos, não estão dados *a priori* no indivíduo, uma vez que dependem da interação para serem produzidos.

Mauss (2004) e Mead (1967) são dois autores que já no início do século XX apontam para a forma como os significados e as emoções são resultado de processos de socialização. Inúmeros cientistas sociais têm afirmado que em diferentes culturas e momentos históricos são encontradas profundas variações nas formas de conceber e vivenciar aquilo se convencionou denominar de “amor”. O conceito de “cultura afetiva”, utilizado por Le Breton (2009), contribui para esta problemática. Para o autor, as emoções estão vinculadas a sistemas de significados, sendo a interação o meio no qual são apreendidos, renovados e compartilhados.

Neste trabalho, fugindo à busca pela universalização do amor, investigo os aspectos que diferenciam a “cultura poliamorista” de outras “culturas amorosas”, analisando as representações sobre o “amor” de um grupo de pessoas que se identificam como poliamoristas. Estas reflexões são resultado de uma reelaboração da dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFRJ em 2012, intitulada: *Poliamor: um estudo sobre conjugalidade, identidade e gênero*, em que foram analisadas quatro redes virtuais de Poliamor brasileiras: <http://Poliamorbrasil.org/> e <http://Poliamores.blogspot.com/>, a comunidade “Poliamor Brasil”, na rede de relacionamentos *Orkut* e a “Pratique Poliamor Brasil” no *Facebook*; cinco entrevistas em profundidade com adeptos e observação participante em “Poliencontros” (encontros presenciais).

Ideais poliamorosos: liberdade, horizontalidade e honestida- de

“Os amorfóbicos que me desculpem, mas o amor no poliamor é fundamental...” Alana ao grupo do Facebook.

Considero o amor simultaneamente como o quarto princípio da ideologia poliamorista e a base na qual os três outros valores (honestidade, igualdade e liberdade) incidem. Buscarei, nas próximas páginas, explorar ambas as dimensões: a centralidade do amor em detrimento do sexo e a forma como os valores de honestidade, igualdade e liberdade incidem sobre ele de modo a questionar as oposições entre amor e amizade e as bases que fundamentam o amor romântico.

A centralidade ocupada pelo amor nas narrativas poliamoristas pode ser entendida levando-se em consideração que para os pesquisados uma relação apenas é poliamorista na medida em que tem envolvimento emocional profundo. Apesar da importância dada ao termo, não há uma definição consensual, sendo recorrente nas redes sociais a afirmação de que o amor é indefinível e incomunicável. Esta é a posição de Reinaldo²¹, membro da comunidade do *Orkut*, que defende que se fuja à tentativa de generalizá-lo. Para ele, já que o amor é livre, não se

²¹Reinaldo declara ter 29 anos e ser professor de yoga.

enquadra em categorias, não devendo, portanto, ser “aprisionado”. Para João²², moderador da comunidade, o problema da imprecisão do significado do amor se deve à escassez terminológica. O poliamorista afirma que os gregos eram mais avançados, dispondo de quatro expressões para designar o que genericamente chamamos de “amor”. João diz que não é apenas possível conceituá-lo, mas fundamental para que os poliamoristas defendam publicamente sua posição.

A liberdade é o principal valor associado ao amor, o que leva alguns poliamoristas a afirmarem que em uma relação monogâmica só há sentimento de posse e não de amor. João afirma que somos condicionados a pensar que o amor é um sentimento exclusivo: “se ele fosse mesmo, como conseguiríamos amar ao nosso pai, a nossa mãe e aos nossos filhos?” Ele defende que não há impedimento para que o sentimento se manifeste por um número ilimitado de pessoas: “Fomos apenas levados a crer que o amor sexual deve ser exclusivo (...) É o único sentimento que as pessoas querem atribuir exclusividade.” Argumenta, ainda, que até monogâmicos se envolvem com duas pessoas ao mesmo tempo, só que eles se veem obrigados a escolher. No Poliamor nenhuma “escolha exclusiva” precisaria ser tomada.

Outro ideal vinculado ao (poli)amor é o da igualdade, entretanto, é importante mencionar que ele apresenta uma ambiguidade, já que ao mesmo tempo em que hierarquias são questionadas pelos pesquisados, o anseio por igualdade é tido como constrangedor à livre expressão afetiva.

O ideal da “honestidade” é permeado pela mesma contradição, pois, se por um lado, ser honesto a “si mesmo” permite uma pureza da expressão amorosa, por outro, pode se chocar com o compromisso com o(s) parceiro(s).

(Re)Definindo fronteiras entre amor, sexo e amizade

Amor e amizade

Klesse (2006), Barker (2005), Rothblum (1999) afirmam que as fronteiras entre amizade e conjugalidade perdem clareza nos discursos e práticas poliamoristas. Uma das razões apontadas por esses pesquisadores é a de que o Poliamor funciona analogamente à amizade conjugando intimidade à autonomia. Outra aproximação seria a possibilidade de viver tanto amizades quanto amores ilimitados. Tendo em vista estas duas relações, proponho investigar se os pesquisados fazem distinção entre o amor e a amizade. Caso sim, quais seriam os elementos em que se baseiam essas diferenças? E por fim, seriam elas hierarquizadas?

Um usuário, que utiliza o nome de Auguste Comte²³, argumenta que o homem moderno tende a separar tudo, impedindo uma compreensão da “vida total” e “verdadeira”. Esta separação, no plano dos afetos, culmina na distinção do amor em relação à amizade que são para ele distintos apenas em função do amor moderno ser a posse de um indivíduo sobre o outro. O

²² João declara ser morador de São Paulo e ter 37 anos. Define-se como liberal, libertino, libertário, ateu, orgiasta, quase-escritor, poliamorista, feminista, entusiasta, empático, intenso, paulistólatra, romântico e heterossexual.

²³ Auguste apresenta-se como um “fake” do filósofo francês. Declara, entretanto, não ser positivista, morar em Bourdeaux (França), ter Pós-Doutorado em sociologia, ser casado e não ter filhos. Define-se como “caucasiano”, “agnóstico” e de “esquerda liberal”.

fim da “posse” promoveria o rompimento da divisão entre amizade e amor, possibilitando a distribuição ilimitada dos afetos e o pleno exercício da sexualidade.

Daniel²⁴ e Rodrigo²⁵ travam um caloroso debate sobre a existência ou não de um vínculo mais intenso do que a amizade. Daniel afirma não acreditar no amor (“no sentido romântico”), defendendo que há apenas vontade de compartilhar genes (sexo) e ideias (amizade). Por ser considerado algo imaterial, sagrado, transcendente, o amor é tido, segundo o pesquisado, como superior ao sexo que, em contrapartida, está associado ao sujo, ao profano, ao pecaminoso e ao imoral. Daniel acredita que nada é transcendente ou sobrenatural:

“Nenhuma filosofia de além mundo me agrada. O sexo é indispensável, inevitável, incontornável e maravilhosamente delicioso. Amizade é o que pode haver de mais interessante no que tange ao convívio social. Existe uma tendência de as pessoas quererem que sexo e amor [não seria amizade?] estejam ligados, imbrincados, acoplados de alguma maneira. Podemos ter essas duas coisas com uma mesma pessoa. Assim como podemos ter somente qualquer uma delas. E em qualquer dos casos, acho ótimo. Conclusão: nenhum lugar para hierarquias.”

Para Rodrigo existe um sentimento mais intenso do que a amizade, um nível mais profundo de envolvimento, e que devemos denominar de “amor” para facilitar a comunicação. Daniel diz não acreditar em nada mais intenso do que a amizade, para ele só há confiança, intimidade, lealdade, presteza, atenção e dedicação, sendo essas as bases da amizade e não as do amor, que pressupõe algo de “além mundo”. Rodrigo insiste que amor é um envolvimento mais profundo e que quem afirma o contrário é porque não amou. Daniel responde:

“Nesse ponto chegamos na encruzilhada ardilosa em que eu posso dizer que, se você diz que amizade não é maior do que amor, é porque você nunca sentiu amizade! Ora, é o seu mesmo argumento, só que do outro lado. Claro que não acho que ele esclarece nada. Pretender ter sentido emoções mais elevadas que as demais pessoas parece-me inapropriado. Quem vai dentro das emoções dos outros, e lhes advinha as dores, as inspirações, as malícias, os prazeres, para julgar? Ninguém.”

Rodrigo diz que é Daniel quem está julgando o sentimento dos outros ao dizer que não existe nada maior do que a amizade. Reafirma que considera útil distinguir “envolvimento emocional profundo” de amizade:

“Repito que creio que o problema seja de DEFINIÇÃO. Eu também, há alguns anos atrás, usava o termo ‘afetividade’ pra descrever o que vocês estão chamando de amizade - existia um nível médio, muito baixo, e um mais alto que em geral se consegue com relações conjugais (apesar de não só, mas ser muito raro conseguir fora delas); a questão é que, para FACILITAR A COMUNICAÇÃO, prefiro usar o termo AMOR para nomear a ‘afetividade profunda’ - que é o que, na prática, as pessoas fazem.” (Grifos do pesquisado)

O conflito no que se refere à distinção entre amor e amizade parece incidir sobre duas dimensões. A primeira é o pertencimento do sexo ao amor e/ou a amizade e a segunda é a possibilidade de afetividade/intimidade profunda em vínculos de amizade. Acredito que esses conflitos se devam à permanência da utilização de termos que não são suficientes para definir os novos arranjos conjugais. Os relacionamentos contemporâneos, ao desarticularem o casamento como fonte exclusiva de envolvimento amoroso e sexual, flexibilizando as

²⁴Daniel declara ser morador de Irecê (BA) e se define como uma seita e um partido político de um membro só, arrojado, atrevido, criativo e apaixonado.

²⁵Rodrigo declara ter 24 anos de idade, ser estudante universitário e morar com os pais na zona oeste do Rio de Janeiro.

modalidades conjugais, promovem uma aproximação do sexo e do amor em relação à amizade. Busca-se, portanto, reger tanto o sexo quanto o amor a partir dos princípios da amizade e não mais do casamento, recusando a “exclusividade”, evitando “sacrifícios” e glorificando a “liberdade”. Os termos “amizade colorida”, “parceria” e “companheirismo”, para os novos arranjos conjugais, expõem as ambiguidades com que são construídos os relacionamentos contemporâneos, aproximando o amor e o sexo da amizade, sem, no entanto, se definirem efetivamente como elementos próprios dela.

Entre os poliamoristas, em função da defesa não apenas da não exclusividade sexual, mas também da amorosa, a aproximação entre amor e amizade é bem acentuada, razão pelo qual a amizade simboliza, para muitos, o modelo ideal para o vínculo amoroso - já que pressupõe autonomia, intimidade e durabilidade. Doutor Love²⁶ afirma que as relações de “amizade colorida” são o mais próximo do ideal do Poliamor: “Não exigimos satisfações, não parasitamos ninguém, não nos sentimos donos dos outros. Deveríamos amar os outros como amigos, e não como namorados ou cônjuges para que não nos sintamos donos de ninguém.”

Tanto o namoro quanto o casamento são arranjos recusados por alguns poliamoristas, por entenderem estar implícito um contrato prisional. O “ficar” tampouco contemplaria os relacionamentos poliamoristas, pois daria a ideia de ausência de envolvimento afetivo e de continuidade.

É importante destacar que o que parece diferenciar os arranjos poliamoristas de outros vínculos conjugais contemporâneos não é a aproximação da amizade e do sexo, mas a entre amor e amizade. Observa-se em “relacionamentos abertos” e no swing, por exemplo, uma maior liberalização das práticas sexuais, sem, no entanto, legitimar múltiplos vínculos amorosos concomitantes. No Poliamor, tanto os afetos quanto a sexualidade podem ser compartilhados com um número indeterminado de pessoas, o que tende a esvaziar de sentido o papel social diferenciado de cônjuge. No entanto, existem ambiguidades, bem expressas no diálogo entre Daniel e Rodrigo, onde, por um lado, busca-se ter um número maior de parceiros (cônjuges), mantendo o papel diferenciado e a distinção entre amizade e namoro, por outro, crê-se que não é necessário definir qualquer status diferenciado a alguém, não mais opondo amigos a namorados.

Em suma, entre os pesquisados, o não entendimento do amor como um sentimento exclusivo o aproxima da relação de amizade que sintetiza o ideal de conjugalidade de muitos poliamoristas - a amizade não é regida por contratos - os amigos estão juntos porque querem e não porque devem.

Amor e sexo

Busco neste item investigar mais detalhadamente a relação entre amor e sexo a fim de responder se os pesquisados as consideram realidades distintas, coexistentes ou opcionalmente relacionadas e se seriam elas hierarquizáveis.

²⁶Doutor Love declara ter 33 anos e ser morador do Rio de Janeiro, além de “caucasiano”, “heterossexual” e “ateu”.

João, moderador da comunidade do Orkut, afirma perceber entre poliamoristas uma contraposição do sexo ao amor e a crença de que o amor é nobre e superior. Em seguida, pergunta se os demais concordam com esta afirmação.

Isabela²⁷ afirma que sim, que considera o amor superior ao sexo e que viveria sem sexo, mas não sem amor. Mariana²⁸ acha que o sexo é apenas a expressão de algo maior (amor, paixão ou tesão), enquanto o amor é o objeto principal. Téu²⁹ afirma que o privilégio do amor está no fato de estar associado a múltiplas variáveis, como segurança, atenção e amizade, enquanto o sexo apenas se articula à satisfação momentânea e à reprodução. Lúcia³⁰ afirma ser mais ligada a sexo do que deveria e que o amor é mais nobre, abstrato, envolvente e confuso do que o sexo. Nina³¹ diz que percebemos o sexo como algo errado e sujo e que apenas o consideramos limpo e bonito quando acompanhado de amor. Para Rodrigo, o menosprezo de poliamoristas ao sexo sem amor (“sexo casual”), se deve a uma reação à “objetificação” do parceiro nessas experiências. No entanto, afirma ser possível fazer sexo casual sem tornar a outra pessoa um objeto.

O reconhecimento e a valorização das singularidades no meio “poli” faz com que a sexualidade desprovida de elo íntimo seja desvalorizada e até mesmo condenada. Nesse sentido, o vínculo amoroso ocupa um lugar de destaque, se contrapondo ao sexo “objetificado”. A preeminência do amor sobre o sexo aparece na contínua busca dos poliamoristas por dissociar o Poliamor de práticas sexuais. Cardoso (2010) afirma que há um medo de ser “sexualizado” entre os poliamoristas por implicar um enfoque negativo, o que acaba por operar hierarquias entre amor e sexo e patologizações vinculadas ao plano sexual. Klesse (2006) argumenta que há uma política de diferenciação do Poliamor em relação a outras formas de “não monogamia”, principalmente o swing, a quem recai a classificação de promiscuidade. Klesse argumenta, ainda, que a manutenção da categoria promiscuidade entre os poliamoristas implica o cultivo de um espaço de estigmatização daqueles que procuram sexo apenas por prazer e que têm um alto número de parceiros sexuais, sem procurarem parcerias duráveis:

“However, rather than to deconstruct exclusive assumptions at the heart of promiscuity discourses, many polyamorists deploy an argumentative strategy that aims to demonstrate that the promiscuity allegation is not applicable to them. This strategy is based on an act of distinction. Polyamory is said to be different from promiscuity, swinging or casual sex.” (ibidem: p. 577)

São, em geral, os polifíeis, ou seja, os sujeitos que praticam a polifidelidade (tendo restrições ao estabelecimento de elos afetivos e sexuais), os que mais utilizam a noção de promiscuidade. Eles procuram limitar as experiências amorosas de forma a dividi-las em duas grandes categorias. A primeira, à qual pertenceria o sexo sem amor: do banal, profano, cotidiano, formal e público. E a segunda, do sexo com amor, que compreende: o especial, o sagrado, o superior, o privado e o íntimo. Apesar desta distinção também estar presente entre os poliamoristas que defendem relacionamentos abertos, entre estes, a desvalorização do

²⁷Isabela declara ser moradora do Rio de Janeiro, ter estudado na UFRJ e viver uma “amizade colorida”.

²⁸Mariana declara ser moradora de Maringá (PR) e ter feito curso universitário na CESUMAR.

²⁹Téu declara ser morador de Itanhaem (SP), ser casado e bissexual.

³⁰Lucia declara ter 23 anos e trabalhar em um salão de beleza.

³¹Não há informações disponíveis sobre a usuária.

sexo se concentra mais sobre a “objetificação” do parceiro, e não sobre o número de parcerias sexuais. Desta forma, a crítica é ao “machismo”, ao tratamento da mulher como objeto de uso masculino e da despersonalização do ato sexual. A pressuposição de “igualdade” e de reconhecimento do outro como sujeito é o que sustenta a crítica e a distinção desse segundo grupo de poliamoristas aos monogâmicos e aos swingers.

Apresento uma discussão no grupo do Facebook sobre “sexo casual” que demonstra estas duas posições. O debate se instala quando Daniela³² afirma:

"Acho putaria só porque um relacionamento é poli os outros acharem que podem sair pegando geral, qualquer um por quem se sinta atraído [...] Ser poli não é desculpa pra sair transando com um monte e beijando um monte à toa, na verdade quem faz isso não é poliamorista."

O “pegar geral”, a “putaria”, são vistos por Daniela como uma forma de desvalorização do vínculo amoroso, uma vez que profaniza, vulgariza o ato sexual, tornando-o “excessivamente” possível.

Para Rougemont (2003), a origem do amor romântico está na tentativa religiosa de supressão da condição mundana. *Eros* ou “desejo sem fim”, uma das bases do amor romântico, não objetiva a realização, mas a idealização, a distância, a interdição³³. A característica intrínseca ao sagrado, como bem demonstrou Durkheim (1996), é de uma valorização que dificulta o acesso, a possibilidade de realização.

Os poliamoristas que vivenciam “relacionamentos abertos” buscam facilitar os envolvimento afetivos e sexuais, não os restringindo ao casamento, ou ao encontro com uma “alma gêmea”. Objetivam “dessacralizá-los” e veem, por exemplo, os mecanismos de sedução como barreiras à expansão de um potencial afetivo ilimitado: já que, como defendem, “o amor bom é facinho”³⁴.

Outra referência poliamorista que contribui para essa discussão é a campanha: “eu escolhi esperar”, de mulheres que optaram por ter sua primeira experiência sexual após o casamento. Esta postura repercutiu em alguns com risos e encorajamento para que fosse criado o grupo oposto: “escolhi não esperar”. Os pesquisados, ao invés de limitarem suas possibilidades, buscam expandi-las, não se restringindo a padrões estéticos muito rigorosos, nem a outros critérios muito específicos - transformando o amor de artigo raro, “obstaculizado” e “impossível”, em não idealizado e ilimitado. Em contrapartida, os polifíeis que veem o amor como “sagrado”, defendem que ao aumentar deliberadamente o número de parceiros, os contatos sexuais se tornam mais superficiais, inviabilizando o amor, banalizando-o. Apesar de entre estes poliamoristas persistir uma dimensão “sagrada”, “interdita” do amor, há uma expansão de suas possibilidades, marcada pela quebra da restrição ao casamento ou a qualquer outro arranjo monogâmico.

³² Daniela declara morar em Ribeirão Preto (SP) e estar cursando ciência da computação.

³³ O autor afirma que quanto mais interdito o objeto de desejo, maior é o investimento emocional, uma vez que “a astúcia mais elementar do desejo é o adiamento”. (Rougemont, 2003: p.78).

³⁴ “O amor bom é facinho” trata-se de um artigo da revista Época, escrito por Ivan Martins (<http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI244764-15230,00.html>) debatido no grupo Pratique Poliamor Brasil. Nele, faz-se uma crítica a valorização do “esforço”, do “sacrifício” e a desvalorização do envolvimento “fácil”. O artigo é divulgado com entusiasmo no grupo.

É importante reafirmar que os poliamoristas não veem no casamento e na constituição de uma família mononuclear o lugar exclusivo ou privilegiado de envolvimento emocional. Dizem não acreditar ser necessário escolher uma única pessoa e a ela voltar todas as suas emoções e expectativas de vida, atribuindo a um único indivíduo uma posição absolutamente diferenciada dos outros. A expansão das possibilidades do amor enfatiza que muitos podem ser “especiais”, “singulares” e “amáveis”. Esta seria uma marcação de distinção com relação aos adeptos de swing, dentre outras modalidades de relacionamentos múltiplos, que colocam a esfera do lar, do casal, como sagrado, local de profundidade emocional, enquanto “a rua”, o clube de swing, seria o terreno do anonimato, da apropriação de corpos genéricos, despersonalizados. Os poliamoristas, em contrapartida, afirmam que valorizam a singularidade, e é em geral o que dizem procurar em cada experiência amorosa.

Há que se destacar, por fim, que há posições distintas dentro do grupo e que podemos, correndo o risco de sermos demasiadamente sistemáticos, dividi-las em duas: a que defende “relacionamentos abertos”, associada aos ideais de liberdade e autonomia e de dessacralização do amor e do sexo; e a praticante da polifidelidade, que defende a restrição dos elos afetivos e o privilégio dos valores de negociação e reciprocidade. O primeiro é mais expressivo entre os pesquisados brasileiros, enquanto nas pesquisas nos Estados Unidos e Europa, a polifidelidade parece ter maior adesão³⁵.

O amor romântico e o Poliamor

João, moderador da comunidade do Orkut, vincula a miserabilidade monogâmica ao amor romântico, dizendo que se trata de uma “cegueira”, uma utopia da completude afetiva, um sentimento único, inabalável, eterno, fruto de uma combinação perfeita entre os parceiros. Esta crença é, para ele, causa de uma frustração universal uma vez que as pessoas se guiam por um objetivo impossível. Alana também é enfática nesse sentido:

“Fizeram a gente acreditar que cada um de nós é a metade de uma laranja, e que a vida só ganha sentido quando encontramos a outra metade. Não contaram que já nascemos inteiros, que ninguém em nossa vida merece carregar nas costas a responsabilidade de completar o que nos falta (...). Fizeram a gente acreditar numa fórmula chamada ‘dois em um’: duas pessoas pensando igual, agindo igual, que era isso que funcionava. Não nos contaram que isso tem nome: anulação. Que só sendo indivíduos com personalidade própria é que poderemos ter uma relação saudável...”

Para Klesse (2011), as características que sintetizam o amor poliamorista são: não é exclusivo e limitado; é baseado em liberdade; honestidade; comprometimento; dedicação; trabalho; cuidado com o outro e altruísmo. As duas primeiras características são fundamentais, também, para os poliamoristas brasileiros pesquisados, sendo as seguintes menos representativas, uma vez que contrariam às de autonomia, liberdade e espontaneidade.

Não se trata aqui de negar a importância destas noções na prática poliamorista. O “trabalho”, por exemplo, alude à “negociação” e busca de consenso, ambas enfatizadas pelos poliamoristas que priorizam os ideais de igualdade e reciprocidade. O amor “poli” também envolve “trabalho” na medida em que há um esforço permanente para despir-se da monogamia, ou seja, abandonar os ciúmes e a tentativa de controle do amado. Esta perspectiva da noção de “trabalho” parece contemplar um número maior de poliamoristas,

³⁵Sobre a relação entre polifidelidade e Poliamor nos Estados Unidos e Europa, ver Klesse (2006) e Laclau and Mouffe (1985).

que, preocupados em desvendar e lapidar o “eu”, dão menor valor ao trabalho com o outro (“negociação”).

A dedicação ao outro e o “altruísmo” seriam dimensões ainda menos pertinentes entre os meus pesquisados uma vez que implicariam centralidade nos desejos do(s) parceiro(s), quando os seus discursos enfatizam o próprio desejo e a aceitação e contentamento com a liberdade do amado. É fundamental destacar que o centro norteador do amor poliamorista é o “eu mesmo” e não o outro, razão pela qual são raros os depoimentos que expressam o amor por alguém. As falas de amor se referem à possibilidade de amar “como”, “quem” e “quantos” quiserem. A ênfase dos pesquisados está na busca por legitimar a própria “liberdade” de amar, o que é reforçado pelo pequeno número de poliamoristas que efetivamente vivem uma relação “poli”. Há, desta forma, um discurso de lamentação sobre a castração amorosa e uma tentativa de superação da regra da exclusividade, não sendo a fala sobre amor endereçada ao outro, menos ainda um “assujeitamento altruístico” ao amado. O principal amado poliamorista é o “si mesmo”, expresso entre alguns pesquisados por um culto à solidão e à solteirice³⁶.

O ideal de “honestidade” apresentado por Klesse (2011) tem uma diferença fundamental daquele encontrado entre os meus pesquisados. O autor afirma que o objetivo deste é permitir um contato íntimo “sem barreiras”, o que faria do amor poliamorista uma expressão contemporânea do amor romântico. Como exposto nos relatos acima, a ênfase dos poliamoristas brasileiros é em afirmar sua autonomia e não em “fundir-se” no amado. A seguir me concentrarei em mostrar como os ideais do amor romântico de “fusão” e de “eternidade” têm pouca representatividade entre os meus pesquisados. Antes, irei fazer uma breve discussão histórica do tema para reforçar meu argumento.

Rougemont (2003) defende que a origem do “amor romântico” está articulada à poesia provençal francesa do século XII. Para o autor, o “amor paixão” que perdura até o romantismo moderno é sofrimento, “amor recíproco infeliz”, “celebração do inatingível” - marcas do homem ocidental que se reconhece no sofrimento e que prefere a “deliciosa tristeza”. Para ele, o “amor paixão” (*Eros*), cultuado no Ocidente, é uma fuga para além do concreto da vida, uma promessa de completude e divinização irrealizável. A contraposição a *Eros* é *Ágape*, onde o amor é pelo outro e não pela ideia de amor ou de seu mortal e “delicioso ardor”. É um amor possível, presente, feliz e obediente e que está expresso no casamento que santifica.

Rougemont (2003), Flandrin (1982) e Ariès (1982) mostram que a associação entre “amor paixão” e casamento é recente na história do Ocidente. Rougemont estuda a sociedade de corte, em que o amor está associado ao desejo de morte e à busca do adiamento de sua consumação. Flandrin aponta para a sua inexistência nos debates em torno da conjugalidade até o século XX, ou então, quando mencionado, vinha marcado por reprovação: “O homem sábio deve amar sua mulher com discernimento, não com paixão (...) que eles não se apresentem as suas esposas como amantes, mas como maridos”. (Flandrin, 1982: p.49). O autor aponta o casamento como interesse de família, basicamente fundamentado na procriação e educação dos filhos. O elo creditado ao casamento é um sentimento sereno que

³⁶Alana afirma ao grupo Poliamor Brasil do Orkut: “Há pessoas solteiras por opção, há pessoas solteiras por falta de opção, eu sou solteira por convicção”. Entende-se o termo “solteira” aqui não como o não estabelecimento de laços, mas como a afirmação do não fechamento de possibilidades.

emergiria no decorrer da relação, diferentemente do “amor paixão”, de início súbito e de intensidade incontrolável.

Ariès (1982) afirma que o “amor romântico” moderno aproximou a idealização típica do “amor paixão” e a possibilidade de concretude do “amor reserva”. Na base da gramática do “amor romântico” está associada uma nova percepção do indivíduo, tomado como unidade autorreferida, dotado de “liberdade” e tendo a “felicidade” como projeto existencial. Há, portanto, uma mudança nos critérios para a formação do casal – o afeto e a compatibilidade pessoal tomando o lugar de elementos como a riqueza familiar. Espera-se, desse modo, que o casamento passe de “negociado” a por “inclinação”, de domínio público para o campo da “intimidade” e da “espontaneidade pura” – nos termos de Ariès (1982).

Ernest Burgess (1926) defende que o impulso romântico é responsável pela desestruturação da instituição familiar e da infelicidade conjugal. Waller e Hill (1951) reforçam este argumento afirmando que nos lugares onde o “amor romântico” é valorizado, os casamentos são instáveis. Segundo Berscheid (2010), a consolidação do “amor romântico” nos Estados Unidos está articulada ao acelerado crescimento das taxas de divórcio a partir da década de 1950.

Embora o amor romântico, como afirmam os autores mencionados, tenha contribuído para a disseminação do divórcio, não implicou na decadência definitiva da instituição do casamento, mas em sua reformulação, onde a descrença na eternidade possibilitou a passagem dos vínculos indissolúveis para a valorização de sua durabilidade, como afirma Ariès (1982)³⁷. Por sua vez, com a disseminação do divórcio e sua institucionalização (no Brasil em 1977), ocorreu um crescente processo de flexibilização dos arranjos conjugais - passando o “amor romântico” a não estar mais vinculado exclusivamente ao casamento (Vaitsman, 1994)

Bèjin (1982) analisa esses novos arranjos contemporâneos, as “uniões livres”, como uma estratégia juvenil, inconsciente, de conciliar interesses contraditórios na antiga sociedade ocidental, o amor “fora” e “dentro” do casamento. Segundo o autor, a marca dos vínculos conjugais contemporâneos é a busca por “ganhar de todos os lados (...) sem nada sacrificar de suas possibilidades”, conjugando a estabilidade e a permanência do “amor reserva” (amor dentro do casamento) com a intensidade do “amor paixão” (amor fora do casamento) (*ibidem*: p.184) O casamento, entretanto, não é substituído pelas “uniões livres” que tampouco representam o fim do “amor romântico”, sendo apenas expandidas as possibilidades de sua vivência.

Bauman (2003), analisando um período mais recente, afirma que o desejo de estar “ligado” permanentemente a alguém é visto com desconfiança, já que representa uma limitação de outras realizações potencialmente mais satisfatórias e completas. A maior “liberdade” contemporânea é vista, pelo autor, como paradoxal, uma vez que as escolhas são difíceis e as concessões dolorosas. Apesar das transformações, a ideia de uma única união plenamente satisfatória não é desfeita em Bauman e se manifesta repleta de temores, incertezas e angústias. Tendo em vista o expandido universo de possibilidades, fica-se cada vez menos

³⁷“Hoje, pouco importam a origem e a natureza do vínculo, o que conta é a sua duração. (...) O verdadeiro casamento é uma união que dura, com uma duração viva, fecunda que desafia a morte. Vingança subterrânea do dinamismo da continuidade em uma civilização que privilegia o instante e a ruptura” (*ibidem*: p.162).

seguro de se ter de fato encontrado a “alma gêmea”. A diferença passa a estar basicamente na possibilidade constante de troca, impensável na primeira metade do século XX, o que promove vínculos que oscilam entre a “fixação” e a “flutuação”.

O paradoxo que Bauman mostra é o mesmo apresentado por Bèjin (1982), onde se deseja conjugar vínculos leves e frouxos a parcerias seguras e duradouras. Deseja-se liberdade para que se possa fazer a melhor escolha possível - definitiva - mas como não se tem certeza de tê-lo feito, opta-se por manter os vínculos frouxos, permitindo a manutenção da busca romântica.

O argumento defendido neste artigo é que nem o “amor romântico” e nem os “amores líquidos” descritos por Bauman (2003) se referem aos anseios e construções poliamoristas e que a única correlação possível é a valorização da liberdade de se experimentar tudo aquilo que se deseja, sem nada sacrificar. Poliamoristas consideram todas as possibilidades desejadas como certas sem desejo de se vincularem à “pessoa certa”, ao(a) príncipe/princesa encantado(a). Apesar de desejarem simultaneamente intensidade nos vínculos e “frouxidão” para encontrar outros amores, acreditam não ser necessário “abrir mão”, pois vários amores simultâneos são conciliáveis. A escolha entre poliamoristas não é entendida como excludente, o que mostra um quadro fundamentalmente distinto do elaborado por Bauman.

Helô argumenta no site Poliamor Brasil que “Eros” não é um sentimento poliamorista, já que é uma ilusão, uma tentativa frustrada e idealizada de “fusão” e “completude” no amado³⁸. Não há, em sua perspectiva, idealização dos parceiros no Poliamor, que são descritos como reais e repletos de defeitos. Também são recorrentes as afirmações, nos fóruns pesquisados, de que ninguém se satisfaz integralmente com uma única pessoa e que todos já são completos, independentemente de parcerias amorosas. Outro argumento que afasta o “amor paixão” do Poliamor é o caráter único e especial do amado, expresso em concepções como: “só poderia ser com você”. Para os pesquisados, esse tipo de crença é risível, já que todos são tidos igualmente como possibilidades, “únicos” e “especiais”. Em suma, não há qualquer menção à noção de “completude” entre poliamoristas. Ao contrário, inúmeros são os ataques a esse objetivo “monogâmico” e ao “amor romântico”.

Danilo, membro da comunidade do Orkut, também vê a paixão como algo que pertence à monogamia. Ele a define como algo ilusório cujo alvo é aleatório e se esgota em dois anos. Para o pesquisado, casamentos por paixão são equívocos, a procura deve ser por sexo e amizade, que é a base do amor. Roberta declara que não sente mais as “mega-paixões” da adolescência e que descobriu que muito da intensidade do sentimento deriva do medo, da insegurança de perder a pessoa em questão. Descreve a paixão como parte de “uma ansiedade perene nada saudável”. Hoje ela diz se interessar por pessoas de forma mais branda e profunda e que constrói o que sente, sem ser vítima de seus sentimentos.

³⁸No site Poliamor Brasil, a paixão não é descrita como uma busca poliamorista. Helô a define como um “vício”, uma busca incessante e insatisfeita por novas “vítimas” capazes de produzir uma “ardência inicial”. Defende que os poliamoristas tendem a se dedicar profundamente a suas relações e que em nome da “armadilha” de Eros não compensa reorganizar uma rede de relações estáveis. Para ela, os relacionamentos poliamorosos não visam conciliar um vínculo “morto” a novas paixões, não se tratando, portanto, de mais uma tentativa de sanar o conflito entre *Eros* e *Ágape* - “amor paixão” e “amor conjugal”, amor fora e dentro do casamento.

O “amor reserva” tampouco é valorizado. Primeiro, porque há uma oposição no grupo às noções de “estabilidade” e “permanência”. A própria adoção hegemônica entre poliamoristas de “relacionamentos abertos” mostra como há um espaço permanente para mudanças. Não só os relacionamentos, mas as pessoas são concebidas como mutantes, proporcionando constantes rearranjos nos relacionamentos. A “eternidade” também não é um ideal poliamorista. O “para sempre” é visto como um contrato prisional, uma abdicação de “liberdade”, um “sacrifício”, e “amor” e “sacrifício” são vistos como oposições. O relacionamento “durará” o tempo em que for satisfatório. Entretanto, é importante destacar que a própria noção de “rompimento” pode não fazer sentido, já que é possível conjugar amores. Defende-se que as transformações do vínculo amoroso sejam vistas como contingências e que não gerem a ruptura – já que se pode permanentemente buscar em outro aquilo que não se encontra com o parceiro, sem que seja necessário optar por um deles.

A estabilidade e a segurança psíquica que proporciona a presença de um parceiro permanente em um mundo onde tudo se transforma não é valorizada por poliamoristas, que defendem “aceitar” e se “alegrar” com a liberdade dos parceiros. Os princípios de “segurança” e “identidade”, representados pela parceria amorosa estável e duradoura, são apontados por Bauman (2003) e Giddens (1993)³⁹ como fundamentais na construção dos relacionamentos afetivos na contemporaneidade. A proposta poliamorista, em contrapartida, defende a não constituição de si a partir do parceiro, já que todos são “completos” e apenas compartilham experiências e emoções. Essa lógica de amor é expressa por Roberto Freire (1990), importante referência para os poliamoristas pesquisados, que na “declaração do amante anarquista” diz: “Porque eu te amo, tu não precisas de mim. Porque tu me amas, eu não preciso de ti. No amor, jamais nos deixamos completar. Somos um para o outro, deliciosamente desnecessários”.

No cerne dos ideais poliamoristas está a noção de “liberdade” - tanto própria quanto do parceiro, o que refuta a estabilidade do “amor reserva”, e a ideia de fusão do “amor paixão”. A valorização da “liberdade” recusa o entendimento do amor como “propriedade privada”, já que “ninguém pertence a ninguém”, afirmando o valor dado à “descontinuidade” e à transformação incessante. Ama-se mais a “liberdade”, a “possibilidade” e o “incerto” do que seus próprios “objetos”.

O conceito de individualismo, tão caro ao pensamento sociológico, auxilia na compreensão do “mundo poli”. Há um discurso centrado no “eu”, na valorização da “liberdade” e da “igualdade”, como marcas de um mundo “desmagificado”, “horizontal” e “plural”. Como diz Maurício na comunidade Poliamor Brasil no Orkut: “Somos feitos da igualdade mais libertária que existe, a diferença.” Os poliamoristas pesquisados afirmam que consideram todos

³⁹ Apesar de apontar uma dissociação entre a leitura elaborada por Giddens e o Poliamor, alguns elementos pertencentes à análise do autor referente ao “amor confluyente” devem ser considerados. Para o autor, o “amor romântico” moderno, marcado pela tentativa de completude no outro, além da noção de eternidade, daria lugar a um amor caracterizado pela emancipação feminina, que valorizaria ideais como os de “liberdade”, “igualdade” e de “autossatisfação”. Vale notar ainda que o “amor confluyente” não seria necessariamente monogâmico e nem heterossexual.

igualmente “únicos” e “especiais” e defendem relações desprovidas de “hierarquias” e “competições”, características apontadas como próprias à monogamia. Eles dizem se relacionar sem almejar se sobrepor aos outros: ser o mais feliz, o mais realizado, ter e ser o melhor homem ou mulher.

Como defendem a não hierarquização de pessoas, escolher uma única, em um universo de possibilidades, não faz sentido para eles. Cada uma “atende” a um aspecto, havendo, ainda, o “desconhecido”, as “possibilidades” que negam qualquer garantia de já se ter alcançado o ideal. As “possibilidades” são, na realidade, o verdadeiro amor “poliamorista” - pois atendem aos anseios de se libertarem dos valores sociais que impõem a necessidade de se escolher uma única pessoa e a ela destinar seus afetos mais nobres. Esta visão é expressa por Helô no site Poliamor Brasil:

"Não acredito em amor singular, amor exclusivo, amor excludente. O meu amor é geral, genérico, abrangente. Não acredito em amores finitos, amores limitantes, amores vertentes, verticais, vectoriais. O meu amor é um conjunto infinito de possibilidades, é a possibilidade" ⁴⁰.

Considerações finais

O grande fato da história da sexualidade ocidental é a persistência, durante longos séculos, até os nossos dias, de um modelo de casamento limitador, o casamento monogâmico e indissolúvel. (Aries, 1982: p. 163)

A afirmação do casamento monogâmico e indissolúvel como limitador é amplamente difundida entre pesquisadores e na sociedade em geral, não sendo exclusividade do historiador francês Philippe Ariès ou dos discursos de poliamoristas. Um desdobramento desta crença, e que também extrapola os limites da academia, é que o dilema mais fundamental das conjugalidades ocidentais modernas está na inconciliação do amor à liberdade.

Badinter (1986), assumindo esse conflito, afirma que na contemporaneidade desenvolvemos uma ética “egocêntrica” e “analgésica” na qual, diante de sinais de que a união não é perfeita e que gera sofrimentos, optamos por voltar a atenção para o “eu mesmo”, “mimando nossos eus”. Freire Costa (1998: p.136-137), apesar de compartilhar do mesmo dilema, critica a autora por condenar a busca dos sujeitos por escaparem de um amor marcado pela impossibilidade de realização e pelo sofrimento. O autor afirma que não há nada de natural ou de admirável em amar romanticamente já que se trata apenas de uma crença emocional que pode ser mantida, alterada, dispensada, trocada, melhorada, piorada ou abolida. (*ibidem*: p.12)

O presente artigo adota essa perspectiva, de que o amor é um sentimento histórico, se afastando de uma concepção estritamente naturalista, qual seja, a de um sentimento imutável, presente indiferenciadamente em todos os sujeitos. Ao afirmarmos a historicidade do amor romântico procuramos apresentar outras formas de conceber, idealizar e vincular-se afetiva e sexualmente. A apropriação do conceito de “culturas afetivas” de Le Breton para

⁴⁰ A autoria do texto é dada ao autor do site: <http://casadozander.com/> que apresenta-se como: “Tenho quarenta anos, carioca, desterrado em São Paulo. Eu era alguém até ontem. Desde o nascimento fui diversas pessoas, personagens, criaturas. Fato é que não quero ser coisa alguma. Estou sendo. Sou transitório, imperene, diáfano e efêmero. Quem eu sou? Um mistério em um livro aberto. Uma farsa, um travesti pós-moderno. O que tenho para o mundo é minha veia aberta, o meu core sangrado e exposto. Ou não.”

pensarmos em diferentes “culturas amorosas” possibilita a reflexão não apenas de mudanças gerais em dado momento histórico, mas para a convivência de diferentes modalidades e representações amorosas. A análise dos discursos de poliamoristas brasileiros procurou cumprir esse papel, apresentando uma forma não hegemônica de amar que convive em tensão com o ideal romântico.

Apesar do aumento da liberdade para escolha do cônjuge na contemporaneidade, como enfatizado, dentre outros autores, por Bauman (2004), Costa (1998) e Badinter (1986), o entendimento do amor como uma junção simbiótica entre dois sujeitos não é superada por completo, sendo ainda este princípio o que orienta tanto as escolhas quanto as recusas de uniões amorosas. Os “relacionamentos líquidos”, o aumento das taxas de divórcio e a “ética analgésica”, deste modo, não devem ser vistas como um fracasso do amor romântico, mas como novas respostas a esta demanda por uma relação plena e insubstituível. Neste ponto, cabe resgatar a afirmação de Ariès destacada acima, desta vez enfatizando o surpreendente fato da persistência da monogamia como modelo de conjugalidade ocidental. Reside neste fato a importância histórica e sociológica de estudar práticas e ideologias “não monogâmicas” como o Poliamor, em entender o que torna possível que uma convenção tão amplamente condenada como a da exclusividade afetivo e sexual possa perdurar por longos séculos na história do ocidente, fazendo com que, mesmo não sendo efetivamente cumprida - vide as altas taxas de adultério - os poliamoristas, quando vistos, o são como um grupo exótico, imoral e que dificilmente consegue legitimar sua prática conjugal na esfera jurídica e na sociedade de forma mais ampla.

Fugindo à crítica de Costa a Badinter por condenar os sujeitos por não amarem romanticamente, reafirmo que a proposta deste trabalho se limitou a apresentar análises relativas ao ponto de vista amoroso de poliamoristas brasileiros, sem procurar desqualificar o amor romântico ou o Poliamor, mas expondo as hierarquias produzidas pelos pesquisados, que inevitavelmente cumpriu esse papel de crítica e condenação à monogamia e ao amor romântico.

O entendimento de poliamoristas sobre o amor romântico é de que se trata de um ideal ultrapassado, que se baseia na ética do mérito pelo sacrifício, sendo necessário abdicar dos bens mais valiosos (a liberdade e a singularidade) para cumprir a exclusividade. A busca por conciliar amor e liberdade está, não apenas na possibilidade de “escolha” de sua “cara metade”, de um cônjuge exclusivo, mas de se relacionar com quantas pessoas desejar, o que inclui nenhuma e (por que não?) apenas uma.

A contradição entre liberdade e conjugalidade contribui para que muitos pesquisados a fim de descreverem a forma como vivem ou como desejam viver se remetam à amizade como modelo ideal de relacionamento, fazendo com que gravitem entre os modelos tradicionais de conjugalidade e a amizade. Do namoro e do casamento, por exemplo, se apropriariam do sexo e do amor, renegando, por sua vez, o sentimento de posse, as obrigatoriedades e os ciúmes. Da amizade, valorizariam a espontaneidade, a liberdade e a possibilidade de ilimitados vínculos. Desta forma, por um lado, os pesquisados buscam se inserir dentro do campo das conjugalidades, ressignificando termos como casamento, namoro e amor. Por outro, fogem deste campo, afirmando suas particularidades e se aproximando da amizade.

O privilégio do amor sobre o sexo é um dos pontos que promove mais críticas aos poliamoristas por parte de outros grupos “não monogâmicos”. A condenação ao sexo casual, “objetificado” ou ao alto número de parcerias estritamente sexuais faria com que os pesquisados deslocassem o centro de acusação de promiscuidade para fora de si, já que no Poliamor o sexo é com amor, mas por sua vez enquadraria outros sujeitos na categoria de promiscuidade.

Gostaria de encerrar o artigo retomando o contraponto feito às reflexões de Klesse (2011) para quem o “altruísmo” e a “dedicação ao outro” são valores estruturantes do amor poliamorista. Os discursos dos poliamoristas brasileiros pesquisados, por sua vez, privilegiam o próprio desejo e apenas a aceitação e contentamento com a liberdade do amado. Deste modo, o centro norteador do amor poliamorista é o “eu mesmo”, tratando-se de um discurso referente à busca de superação da regra da exclusividade que afirma a possibilidade de amar “como”, “quem” e “quantos” quiser.

Referências

- ARIÈS, Philippe. O amor no casamento. 1982. IN: ARIÈS, Philippe, BÉJIN, André. (orgs.). *Sexualidades Ocidentais*. São Paulo: Brasiliense.
- _____. 1982. O casamento indissolúvel, IN: ARIÈS, Philippe, BÉJIN, André. (orgs.). *Sexualidades Ocidentais*. São Paulo: Brasiliense.
- BADINTER, Élisabeth. 1986. *Um é o Outro*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- BAUMAN, Zygmunt. 2004. *Amor líquido – sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- BARKER, Meg. 2005. This is my partner, and this is my partner's partner: Constructing a polyamorous identity in a monogamous world. *Journal of Constructivist Psychology*, 18, 75-88.
- BÉJIN, André. 1982. O casamento extra conjugal dos dias de hoje IN: ARIÈS, Philippe., BÉJIN, André. (orgs.). *Sexualidades Ocidentais*. São Paulo: Brasiliense.
- BERSCHEID, Ellen. 2010. Love in the Fourth Dimension. *Annu. Rev. Psychol.* 61:1-25.
- BURGESS, Ernest. Watson. 1926. The family as a unity of interacting personalities. *The Family*, 7(1), 3-9.
- CARDOSO, Daniel. 2010. *Amando vári@s – Individualização, redes, ética e poliamor*. Tese de mestrado, Universidade Nova de Lisboa.
- COSTA, Jurandir. Freire. 1998. *Sem fraude nem favor. Estudos sobre o amor romântico*. Rio de Janeiro: Rocco.
- DURKHEIM, Émile. 1996. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, São Paulo: Martins Fontes.
- FLANDRIN, Jean-Louis. 1982. A vida sexual dos casados na sociedade antiga. IN: ARIÈS, Philippe, BÉJIN, André. (Orgs.). *Sexualidades Ocidentais*. São Paulo: Brasiliense.
- FREIRE, Roberto. 1990. *Ame e dê vexame*. Rio de Janeiro: Guanabara.
- GIDDENS, Anthony. 1993. A transformação da Intimidade. *Sexualidade, Amor e Erotismo nas Sociedades Modernas*. São Paulo: Universidade Estadual de São Paulo.
- KLESSE, Christian. 2006. Polyamory and its 'others': contesting the terms of non-monogamy. *Sexualities*, v.9, n.5, 565-583.
- _____. 2011. Notions of Love in Polyamory - Elements in a Discourse on Multiple Loving. *Laboratorium*. Vol. 3, no. 2:4-25.
- LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. 1985. *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso.
- LE BRETON, David. 2009. *As paixões ordinárias. Antropologia das emoções*. Petrópolis: Vozes.
- MAUSS, Marcel. 2004. “As técnicas do corpo”. E “Uma categoria do Espírito Humano: a noção de pessoa, a de Eu”. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- MEAD, George, Herbert. 1962. *Mind, self and society: from the standpoint of a social behaviorism*. Chicago: The University of Chicago Press.

ROTHBLUM, Esther. 1999. 'Poly-Friendships', in Munson, Marcia and Stelbourn, Judith (eds) *The Lesbian Polyamory Reader*, pp. 71-84. London: Harrington Park Press.

ROUGEMONT, Denis. 1992. *A História do amor no ocidente*. São Paulo: Ediouro.

VAITSMAN, Jeni. 1994. *Flexíveis e plurais: identidade, casamento e família em circunstâncias pós-modernas*. Rio de Janeiro: Rocco.

WALLER, Willard. and HILL, Reuben. 1951. *The Family, A Dynamic Interpretation*. New York: Warner Books.

Abstract: The objective of this study is to investigate the ideals of love of Brazilian polyamorists from the analysis of their speeches related to polyamory, romantic love and the distinctions between love and friendship and love and sex. Polyamory is a term that refers to the possibility of multiple affective and sexual relationships in a concomitantly, egalitarian and consensual way. In this work, love is understood as a historical product and is sought to analyze the continuities and ruptures from the “Brazilian polyamorist culture” in relation to other “loving cultures”. The polyamorists researched consider monogamy and romantic love sources of suffering, unhappiness, frustration and annulment of the own self. They defend, however, that individuality and freedom should not contradict with love, affirming that it is not only possible, but preferable to establish more than one conjugal relationship at the same time. In this perspective, friendship synthesizes for many the ideal of conjugality, as it seems to be governed by spontaneity and freedom and not by obligations and repressions. The primacy of love over sex may encourage attitudes of criticism and condemnation to the subjects who have sex without emotional involvement. This research was conducted in the years 2011 and 2012 when there were analyzed four Brazilian polyamorist virtual networks, five in-depth interviews with their supporters and participant observation in “Polymeetings” (face-to-face meetings). **Keywords:** emotions, love, polyamory, sexuality

OLIVEIRA, Raquel Souza de. 'Ela não tem como saber, aparentemente não tenho nada'. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 12, n. 35, pp. 526-542, Agosto de 2013. ISSN 1676-8965.

ARTIGO

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

“Ela não tem como saber, aparentemente não tenho nada”

A Compaixão e a Construção da Intersubjetividade Artrítica como Doente/Deficiente

Raquel Souza de Oliveira

Recebido em 01.03.2013

Aprovado em 20.07.2013

Resumo: No presente estudo, investigo uma comunidade da rede social Orkut destinado ao debate sobre a artrite reumatoide. Busco analisar a dinâmica interacional que possibilita (ou não) a emergência de compaixão da audiência de narradoras artríticas quando elas encenam performances de dor e sofrimento nos eventos narrados. Procuro, igualmente, investigar os efeitos produzidos por essa emoção (ou sua ausência) nos processos de subjetivação dessas narradoras online e em seus sentidos de pertença à comunidade dos deficientes físicos. Investigo as performances discursivas de duas mulheres que se posicionam como artríticas reumatóides em uma conversa ocorrida no ano de 2005 em uma comunidade on-line voltada para a tematização dessa doença no Orkut. Os construtos teórico-metodológicos que norteiam as investigações discursivas são enquadres, footing e pistas indexicais. As análises indicam que as performances somático-discursivas das interactantes artríticas nos eventos narrados não seguem um script normatizado socioculturalmente que determina o que é um corpo doente e/ou deficiente. Devido a isso, seus corpos não foram referendados como corpos enfermos legítimos. A emergência da compaixão nas interações entre essas narradoras e seus interlocutores ficou, então, comprometida, posto que não houve o reconhecimento da presença de corpos em situações de infortúnio e dor. **Palavras-chave:** artrite reumatoide, emoções, compaixão, discurso

“Dor compartilhada é dor aliviada”, assegura o ditado popular. E a reiteração desse adágio, atravessando diferentes tempos e gerações, talvez não tenha feito tanto sentido no nosso repertório de senso comum como no momento contemporâneo. Em uma época de inédita centralidade da mídia eletrônica em nossas vidas, testemunhamos pessoas que nunca se conheceram, e que possivelmente nunca se conhecerão nos domínios off-line, narrando suas histórias autobiográficas umas com as outras. Atualmente, e cada vez mais, diversas pessoas – sobretudo as que encenam intersubjetividades com traços semelhantes – se integram em comunidades on-line onde, conjuntamente, constroem significado de suas experiências, instauram novas formas de encenarem suas vidas e compartilham apoio diante situações de infortúnio. E se a dor que se sente foi capaz de ser dividida com o outro, conquanto por canais virtuais, foi porque logrou ser inteligível para ele e nele promoveu comoção; em outros termos, foi o sofrimento capaz de produzir o efeito de compaixão.

Sensível, então, aos processos de subjetivação nos domínios virtuais e ao traço distintivo da compaixão de promover um vínculo entre o *eu* e o outro, neste trabalho, investigo uma comunidade da rede social Orkut destinada ao debate sobre a artrite reumatoide (doravante AR). Procuro, então, analisar a dinâmica interacional que possibilita (ou não) a produção de compaixão da audiência de narradoras artríticas quando elas encenam performances de dor e sofrimento no evento narrado. Busco, outrossim, inquirir que trabalho essa emoção (ou sua ausência) faz nos processos de subjetivação dessas narradoras e em seus sentidos de pertencimento à comunidade dos deficientes físicos.

Algumas considerações sobre a AR são relevantes serem apresentadas. De acordo com a Sociedade Brasileira de Reumatologia (2002), a AR é “uma doença autoimune de etiologia desconhecida, caracterizada por poliartrite periférica, simétrica, que leva à deformidade e à destruição das articulações” (p. 03). Se a incapacitação é contingente na performance dessa doença, interesse-me em compreender como essas pessoas constroem sentido de suas performances quando a deficiência não é, em muitos casos, aparente. Além de apontar esse prognóstico de deficiência associada a essa enfermidade, a mesma Sociedade afiança que existe uma relação probabilística entre a AR e o gênero feminino, já que assevera se tratar de uma doença que “afeta mulheres duas vezes mais do que os homens” (Ibid., p. 03). As narrativas selecionadas foram, por exemplo, produzidas por duas mulheres jovens.

Início este estudo apresentando algumas revisões epistemológicas a que as emoções foram submetidas no campo das ciências sociais. Tais revisões passaram a entender os afetos como práticas discursivas que produzem efeitos no mundo social e que orientam nossos julgamentos quanto à definição da situação interacional. Em seguida, o foco se volta para a constituição sociodiscursiva da dor e do corpo e a relação que a compaixão estabelece com o sofrimento do outro. Suture esse debate com a construção das sociabilidades artríticas e as desestabilizações que suas performances somáticas podem provocar em nossos sentidos estáveis sobre a dor. Passo, então, para a apresentação dos pressupostos teórico-metodológicos dos construtos analíticos utilizados, assim como alguns traços distintivos da comunidade virtual investigada. As análises das práticas discursivas são efetuadas logo a seguir, e reservo a seção subsequente para as considerações finais deste estudo.

As emoções como práticas discursivas

Tanto nos domínios do senso comum como nos perímetros dos saberes especializados, a compreensão das emoções é ainda legatária de um pensamento ocidental moderno que presume uma dimensão intransitiva dos seres, das coisas e também dos afetos. Ali, onde nem o verbo e nem a cultura e a sociedade teriam alcance, identificaríamos uma base fixa e universal das emoções, que seria insensível às vicissitudes do tempo e do espaço e restrita ao perímetro do *eu* individual (Hochschild, 1979; Lutz, 1988; Abu-Lughod e Lutz, 1990). Essa abordagem essencialista das emoções igualmente operaria segundo esquemas dicotômicos, e um dos dualismos mais recorrente em nossos repertórios de sentido é a oposição clássica entre emoção e razão (Lutz, 1988; Goodwin, Jasper e Polletta, 2001; Nepstad e Smith, 2001). A configuração do afeto e da racionalidade em pólos opositivos, por sua vez, se desdobraria em novas dicotomias – tais como descontrole *versus* controle e feminino *versus* masculino – e, usualmente, o pólo das emoções conteria em si os ajuizamentos negativos. Revisões a esse estatuto das emoções passaram, então, a ser feitas por perspectivas circunscritas às ciências sociais. Informados principalmente por estudos etnográficos e históricos, pesquisadores observaram a impossibilidade de esses dualismos e essencialismos se sustentarem em face da rede complexa em que se entretecem afetos, práticas socioculturais, discurso e intersubjetividades (Rosaldo, 1984; Lutz, 1988; Abu-Lughod e Lutz, 1990; Nepstad e Smith, 2001). Nesta seção, volto, então, o meu olhar para o legado epistêmico ofertado aos estudos das emoções por perspectivas que entendem os afetos (e as intersubjetividades) como artefatos sociodiscursivos. Segundo os que compartilham dessa compreensão, as emoções passam a ser vistas como formas de práxis social e como interpretações culturalmente orientadas que são por nós projetadas nos eventos sociais de que participamos. Discorro brevemente também sobre o potencial micropolítico que as emoções possuem de ratificar ou modificar relações sociais em escala macro, a partir de suas ações nos contextos locais de interação.

Perspectivas socioculturais sobre as emoções, em debate confrontacional à abordagem essencialista dos sentimentos, sublinham a participação compulsória das práticas sociais em nossas performances afetivas. Segundo o que salienta Shott (1979, p. 1320), “como alguém interpreta suas emoções e, até certo ponto, *o que* uma pessoa sente são guiados (embora não determinados) por sua cultura e por suas regras emocionais”⁴¹ (grifo da autora). Conceber as emoções nesses termos implica sublinhar a primazia das práticas culturais em relação à natureza (Shott, 1979; Rosaldo, 1984; Lutz, 1988; Abu-Lughod e Lutz, 1990). Nossas ações cotidianas são inevitavelmente responsivas às regras socioculturais, que ditam a (in)adequação de um determinado comportamento emocional em uma dada situação. Sejam esses códigos cossustentados, sejam eles desafiados, o que aqui merece destaque é que a ubiquidade das normas em nossas vidas é bastante sugestiva de “quão profundamente ‘social’ e ‘socializado’ o indivíduo é, uma vez que tenta pagar tributo para as definições oficiais das situações com não menos do que com o seu próprio sentimento” (Hochschild, 1979, p. 552). Se as nossas performances emocionais não são indiferentes às regras sociais, torna-se imperativo que revisitemos nossas compreensões sobre os afetos, passando a entendê-los não mais como realidades psicobiológicas autônomas, mas como efeitos de aprendizado e interpretação social, assim como formas de ação no mundo. Para que se possa, então, fazer sentido dos

⁴¹ As traduções de textos consultados em inglês são de minha responsabilidade.

processos de socialização das emoções, assim como para sua capacidade de engendrar efeitos na vida social, faz-se mister que as emoções sejam reapreciadas ainda como práticas sociodiscursivas (Abu-Lughod e Lutz, 1990).

No mar polissêmico em que o termo discurso flutua, para uma compreensão sociocultural das emoções, mostram-se profícuas as teorizações socioconstrucionistas da linguagem – sobretudo as de forte influência foucaultiana e wittgensteiniana – que versam que o discurso é uma práxis social capaz de criar formas de vida (Wittgenstein, 1953/1979; Abu-Lughod e Lutz, 1990; Crapanzano, 2004). As práticas discursivas, destarte, são “produtivas da experiência e constitutivas das realidades na quais vivemos e das verdades com as quais trabalhamos” (Abu-Lughod e Lutz, 1990, p. 09-10). Compreender, portanto, as emoções como práticas discursivas implica afirmar que os afetos são “formas de ação social que criam efeitos no mundo; efeitos esses que são lidos por uma audiência da fala emocional segundo um modo culturalmente orientado” (Id. Ibid., p. 12). “O sentido é um fato público”, garante Rosaldo (1984, p. 140), e, assim sendo, dependemos sempre da referenda da comunidade para ajuizar a conformação tanto de nossas interpretações quanto de nossos comportamentos discursivo-emocionais em contexto. Interpretações essas, ressalte-se, que podem se realizar, outrossim, como discursos emocionais, pois, segundo a mesma autora, as emoções “são cognições – ou, mais adequadamente, talvez, interpretações” (Ibid., p. 141)⁴². É mandatório, portanto, sublinhar a proeminência de que a alteridade e a situacionalidade gozam nos processos da significação, uma vez que, sem estar em operação no contexto, a linguagem deixa de fazer aquilo a que se presta, a saber, significar, já que sentido e uso são indissociáveis. E se, ao se utilizar a linguagem emocional, se age no mundo, essa ação afetiva é da ordem do interpessoal, já que as nossas experiências com os sentidos das emoções estão diretamente interligadas às práticas socioculturais nas quais nos engajamos.

Quando interagimos localmente, estamos constantemente forjando ligações entre sentidos emergentes e inovadores e sentidos já consolidados sociohistoricamente. No tocante a esses sentidos com alto grau de constância, eles assim o são não em virtude da existência de uma suposta essência inscrita nos seres e nas coisas, mas em decorrência da reiteração de práticas discursivas na diacronia. É essa repetição que responde, então, por este efeito de coesão, potencializado pelo apagamento da história dessa sedimentação de sentido nos processos de socialização. Crapanzano (2004), quando nos fala dos metadiscursos (e, aqui, poderíamos ilustrar com dor, artrite, corpo etc.), alerta que, em nossos processos de socialização, “tendemos ficar cegos diante da sua especificidade histórica e cultural e os tratar como autoevidentes, independentes contextualmente, e, portanto, universais” (p. 98). Essa configuração monolítica de tais categorias metadiscursivas (que são efeitos operatórios de práticas discursivas reincidentes, vale voltar a frisar) é reptada, então, pela pluralidade de sentidos que emergem nas situações sociais específicas. Nas microinterações entre atores sociais particulares, os sentidos duráveis dessas categorias são reatualizados, promovendo assim novos matizes de significação. Abu-Lughod e Lutz (1990) apontam, então, as prerrogativas de uma perspectiva contextualista para se analisar os discursos emocionais,

⁴² Percebe-se que essa forma de Rosaldo (Ibid.) compreender a emoção – que não a opõe à cognição e que tampouco lhe confere um traço irreflexivo – já é uma postura teórica oposicionista ao binarismo consagrado *emoção versus racionalidade*. Outros autores endossam a desconstrução dessa dicotomia, dentre eles, Goodwin, Jasper e Polletta (2001), Nepstad e Smith (2001) e Jimeno (2010).

posto que poderíamos vislumbrar “as diversas formas como as emoções ganham sentido e força a partir de seu lugar e performance na arena pública do discurso” (p. 07).

Compreender as emoções como práticas discursivas implica ainda considerar outros dois vértices que, com o discurso, constituem importante tríade, nominalmente, poder e intersubjetividade. Quando Clark (1997) afiança que as emoções apresentam um potencial micropolítico, a autora sublinha a capacidade que os sentimentos têm de “afetar as relações de poder e hierarquia de um modo amplo” (Rezende e Coelho, 2010, p. 17). A noção de poder revisitada por Michel Foucault (1988/2005; 1996) pode, então, nos ajudar a compreender como as configurações macrossociais e os registros culturais podem ser tanto preservados como transformados nas escalas menores de atuação das emoções. Para Foucault, o poder é, antes de tudo, um conjunto de ações que emanam de todos os lados, manifestando-se também em níveis capilares. Essa noção multidirecional do poder abre, então, espaço para as transformações nas performances das pessoas, porque, embora a regulação sociocultural seja sempre ubíqua, nas redes micro de poder, há a possibilidade de encenarmos nossas emoções e intersubjetividades de forma criativa e reativa aos imperativos das regras sociais.

Na próxima seção, passo a concentrar minha discussão teórica sobre a produção sociodiscursiva da dor e do corpo. Trato também da compaixão, do tipo de relação que esse afeto mantém com a dor ou sofrimento do outro e das condições de possibilidade para sua emergência no contexto interacional. Discorro, por fim, sobre a construção da performance artrítica e as desestabilizações que, muitas vezes, ela pode provocar nos nossos sentidos consolidados de dor e, ainda, de deficiência.

Quando entendemos (ou não...) a dor do outro: A compaixão e o sofrimento alheio

Refletir sobre a dor implica, fatalmente, travar diálogo com crenças muito sólidas sobre sua suposta universalidade e coesão. Quando fiamos em um *script* universal de sua manifestação, performances de dor que subvertam aquele sentido que a nossa socialização nos faz reconhecer como estável e unívoco tendem a por em xeque a sinceridade da ação do ator social. Com espreque nas discussões já desencadeadas na seção anterior, entender a dor como um produto sociocultural (Sarti, 2001; Jimeno, 2010) faz com que visões coesas e autônomas da dor sejam estremecidas e performances plurais dessa experiência possam ser apreciadas.

De acordo com Sarti (2001), conquanto assumamos que a dor, sob o ponto de vista da experiência, seja individual, seu significado é sempre coletivo. Se as práticas sociodiscursivas são ubíquas em nossas vidas, e nos engajamos nelas desde a mais tenra idade, corpo e dor não fogem a essa regra: são fundadas segundo configurações sociais. Em refutação a uma tradição de pensamento que aloca dores e corpos em uma dimensão pré-cultural, pré-discursiva, Sarti (Ibid., p. 04) certifica que

as experiências vividas pelos indivíduos, seu modo de ser, de sentir e de agir serão constitutivamente referidos à sociedade à qual pertencem. Ainda que traduzido e apreendido subjetivamente, o significado de toda experiência humana é sempre elaborado historicamente e culturalmente, sendo transmitido pela socialização, iniciada ao nascer e renovada ao longo da vida.

Quando se defende que corpos e dores sejam efeitos de sentido social, não se está, com isso, afirmando que a sua construção sociodiscursiva equivalha à irre realidade. Práticas linguísticas

produzem efeitos materiais, de forma que existe um sentido de concreto para aqueles indivíduos que encenam seus corpos conforme uma determinada tradição cultural. Assim sendo, o que se impugna é a prioridade ontológica do corpo e da dor. Se nos parecem coerentes os corpos que vislumbramos e as dores que sentimos, esse efeito se deve não em virtude de essências, mas em decorrência da repetição de nossas performances somáticas e de dores de acordo com regras culturais segundo as quais fomos socializados.

Em sendo o sentido da dor da ordem do social, a alteridade é, inevitavelmente, participante ativo na chancela desse sofrimento. Sarti (2011) adverte que “a forma de manifestação do sofrimento precisa fazer sentido para o outro” (p. 57). A performance da dor, quando expressa segundo parâmetros socialmente instituídos, apresenta-se legível para a comunidade de que faz parte aquele que a manifesta. Essa inteligibilidade torna-se, então, condição de possibilidade para a emergência da compaixão naquele que se vê diante da dor do outro (Clark, 1997; Sarti, 2001). E é sobre esse vínculo que a compaixão estabelece com a dor do outro que me debruço agora.

Um traço distintivo da compaixão é a sua qualidade de experiência emocional vicária, em que o eu e o outro se interligam. Clark (1997) aponta que, para as sociedades ocidentais modernas, a compaixão é um sentimento que cria laços sociais ou fortalece os já existentes. Isso porque, na medida em que me coloco na posição da outra pessoa, suponho, então, sentir o que o outro experimenta em uma dada situação (Shott, 1979; Clark, *Ibid.*). A emergência da compaixão, no entanto, não se dá de forma espontânea e garantida, vale ressaltar. A experiência intersubjetiva desse afeto e suas trocas dependem de determinados padrões interacionais, que são orientados socioculturalmente. Segundo Clark (*Ibid.*, p. 14), “as pessoas têm que também aprender como, quando e onde pedir compaixão, aceitá-la e decliná-la com decoro”. E aqueles que ganham compaixão não são meros receptores dessa emoção; são participantes ativos nessa troca emocional, posto que constantemente fornecem dicas aos seus interactantes. Esses, por sua vez, poderão responder a essas dicas a partir de um comportamento compassível em face ao sofrimento alheio (*Id. Ibid.*). Como já mencionado na seção antecessora, as emoções são interpretações, e, assim sendo, a compaixão é, então, uma forma de leitura do sofrimento do outro.

Nem sempre a compaixão é a atitude responsiva em face à dor do outro. Consoante Rezende e Coelho (2010, p. 79), “o sofrimento alheio pode suscitar compaixão, indiferença ou até mesmo regozijo, dependendo das macrorrelações a que uma dada interação se reporte”. De acordo com o mapeamento das regras da compaixão que Clark (1997) fez no contexto estadunidense contemporâneo, o grau de responsabilidade do indivíduo diante de seu infortúnio é um critério balizador para a emergência da compaixão. Versa essa gramática da compaixão que maiores são as chances de se dar compaixão àquele que não é responsável por seu sofrimento, “facultando assim sua representação como *vítima* de algo alheio à sua vontade ou possibilidade de intervenção” (Rezende e Coelho, 2010, p. 82, grifo das autoras). No tocante à categoria de vítima, as teorizações feitas por Jimeno (2010) e Sarti (2011) sobre a construção da vítima de violência podem igualmente prover reflexões relevantes para a produção da vítima nos domínios da saúde. Sarti (2011, p. 54) alega que “a construção da pessoa como vítima no mundo contemporâneo é pensada como uma forma de conferir reconhecimento

social ao sofrimento, circunscrevendo-o e dando-lhe inteligibilidade”. À luz dessa consideração, cabem algumas reflexões sobre a construção da AR.

Os discursos médicos constroem a AR como uma doença autoimune, em que o próprio sistema de defesa do organismo do paciente, erroneamente, passa a atacá-lo. O seu surgimento é, então, à revelia de ações provocadas pelos doentes, que aqueles discursos predicariam como maléficos à saúde (como fumar, consumir excessivamente bebida alcoólica, alimentar-se inadequadamente etc.). Como já definida na introdução deste estudo, o prognóstico dessa doença considera ainda a possibilidade de ela levar o paciente à incapacitação funcional. O sentido que algumas pessoas doentes – dentre elas, as artríticas – produzem acerca de suas performances somáticas pode não corresponder aos sentidos estáveis que nossas práticas sociodiscursivas instituem sobre a incapacitação. Vale, aqui, trazer a voz da autora feminista, Susan Wendell, portadora de encefalomielite miálgica por mais de duas décadas. Essa feminista se autoposiciona como deficiente, embora muitos de seus interlocutores assim não o façam, por não reconhecerem em seu corpo as supostas provas visíveis de sua deficiência. Wendell (1996) nos fala dessas pessoas cujas performances somáticas são usualmente posicionadas em uma espécie de limbo: entre as performances culturalmente estáveis da deficiência e as da não deficiência. Segundo ela, “essas pessoas normalmente anseiam por serem percebidas como deficientes, porque a sociedade, teimosamente, continua com a expectativa de que elas ajam, quando não podem, como pessoas saudáveis não deficientes e se recusa a reconhecer e apoiar suas lutas” (p. 25). Em outros termos, trata-se de pessoas que podem aspirar ao reconhecimento de sua condição de vítima e, assim, reivindicar compaixão ou, eventualmente, direitos. Dessa forma, a compaixão tem impacto na constituição simbólica de nossas sociabilidades, pois, como destaca Clark (1997, p. 17), “quando uma pessoa com problemas recebe compaixão, ele ou ela pode experimentar um sentido reconfortante de intersubjetividade, de ser compreendido”.

Neste estudo, conforme já antecipado na seção 1, meu empenho exegético é analisar se a compaixão faz parte de um enquadre interpretativo que os interactantes das narradoras artríticas analisadas projetam nas interações que estabelecem com elas. Procuo igualmente ajuizar os efeitos da presença/ausência da compaixão na construção de suas sociabilidades de doentes/deficientes. Antes de investigar as narrativas eleitas, apresento os pressupostos teórico-metodológicos que orientarão as análises a serem feitas.

Procedimentos metodológicos

Nesta seção, apresento, sucintamente, os pressupostos dos construtos teórico-metodológicos que nortearão as análises a serem produzidas. Trata-se de enquadre e footing (Goffman, 1974, 1981) e pistas indexicais (Wortham, 2001). Também discorrerei brevemente sobre alguns traços da comunidade virtual analisada, voltada para a tematização da AR.

De acordo com Goffman (1974), na interação, a projeção de enquadres é uma ação discursiva compulsória, já que estamos sempre produzindo interpretações sobre o que acontece (ou aconteceu) em uma determinada conversa. O conceito, destarte, diz respeito à definição da situação interacional, valendo sublinhar que essas interpretações são guiadas segundo o repertório de enquadres dos grupos de que fazemos parte. Assim, quando agimos

discursivamente⁴³ e quando ajuizamos essas ações e as de outrem, fazemo-lo sempre responsivamente “aos “padrões”, à apreciação social” (Id. Ibid., p 22).

Em relação às conversas, algumas considerações valem ser frisadas. Embora o conceito de conversa, para Goffman (1974), estivesse relacionado com trocas informais entre poucas pessoas em interações face a face, Agha (2005) avalia que suas teorizações podem avançar para “qualquer interação mediada (*sic*) por signos” (p. 54), inclusive para aquelas que ocorrem nos domínios virtuais (Id. Ibid.). Essa expansão das categorias goffmanianas para novas formas de interação – viáveis graças à tecnologia digital – e a revisão do conceito clássico de conversa são pertinentes para este estudo. Na contemporaneidade, é plausível nomear de conversas estas interações que acontecem nas comunidades de redes sociais, mesmo elas sendo assíncronas e mesmo os interagentes estando apartados espacialmente. Vale ainda prevenir que as conversas não se resumem apenas à sua dimensão mais referencial, de pessoas falando sobre um determinado tópico. Há várias atividades envolvidas, em que falar de um tema é apenas uma delas. Ressignificamos eventos nessas interações, e a presença frequente de narrativas nas conversas cotidianas apontam para isso. Goffman (1974, p. 504) indica que “uma estória ou uma anedota, ou seja, uma reencenação, não é meramente o relato de um evento passado”. Isso porque narradores e audiência atualizam a experiência encenada em outro contexto, relocalizando sentidos com base na transdução do evento narrado. Também nesse encontro com o outro, coletivamente nos engajamos na atividade de construção de intersubjetividades, pois projetamos e ajustamos nossas sociabilidades com base no fluxo da interação. E o construto goffmaniano de footing nos ajuda a vislumbrar os processos de subjetivação que se dão no curso das conversas.

O conceito de footing implica na projeção do *eu* de um participante na sua relação com o outro, com ele mesmo e com o discurso em curso (Goffman, 1981). E trata-se de um *eu* extremamente volátil, pois, no curso interacional, ele vai tomando novos contornos, já que essas projeções podem ser ratificadas ou transformadas (Goffman, 1967/2011; 1974; 1981). Por outro lado, esse *eu* projetado é sempre plural, pois pode ser laminado em diferentes papéis. Para este estudo, mais especificamente, interessam as projeções de sociabilidades de artrítico/a que os footings podem apontar, assim como os processos emergentes que respondem pela cossustentação ou pela alteração desses footings.

Aliado às categorias de enquadre e footing, o construto de pistas indexicais, organizadas por Wortham (2001), pode igualmente sinalizar os processos interpretativos e de construção de sentido nos quais os interactantes se engajam. O fenômeno da indexicalidade vem justamente nos informar que, em nossas práticas discursivas situadas, estamos constantemente forjando ligações entre sentidos emergentes e inovadores e sentidos já consolidados sociohistoricamente (Id. Ibid.). Quando apontamos para certos aspectos da situacionalidade dessas performances, estamos dando dicas das construções sociodiscursivas que efetuamos. Assim sendo, as pistas indexicais apontam para o valor discursivo proporcionado pelas escolhas linguísticas que fazemos. Essas pistas podem ser compendiadas da seguinte forma: *Referência e predicação*: a referência concerne à nomeação das coisas do mundo e das pessoas, ao passo que a predicação se refere aos atributos que a essas coisas e pessoas são

⁴³ Inclusive, agindo emocionalmente, pois, como já debatido nas seções anteriores, as emoções são elementos que fazem parte dos nossos repertórios interpretativos.

conferidos; *Descritores metapragmáticos*: verbos (ou substantivos) que qualificam a própria linguagem que está sendo usada; *Citações*: apropriação de outro discurso, de forma direta ou por meio de paráfrases, por parte do discurso que se produz; *Índices avaliativos*: são expressões ou formas particulares de se usar a linguagem e que sinalizam a que grupos sociais um sujeito pertence; *Modalização epistêmica*: é um recurso linguístico que sugere quão comprometido está o interactante com a suposta verdade dos fatos⁴⁴.

A comunidade do Orkut selecionada é destinada à discussão da AR e, das comunidades dedicadas a essa doença nesse rede social, era uma das com maior número de membro na ocasião da geração dos dados (havia mais de dois mil membros). Ela é pública e há membros dos dois gêneros sociais, porém a maioria se apresenta como mulheres. Conheço essa comunidade desde meados de 2010, ocasião quando eu mesma passei a encenar performances de artrítica (embora os discursos médicos me categorizem como artrítica psoriática). Foi apenas em abril de 2011 que, no tópico dedicado à apresentação dos membros da comunidade, me apresentei como membro artrítica da comunidade. Solicitei, então, autorização para também atuar nesse contexto como pesquisadora circunscrita à área de Linguística Aplicada e analisar as interações discursivas agenciadas naquela comunidade. Minha atuação como pesquisadora nesse contexto ocorreu no período de abril de 2011 até abril de 2012, quando encerrei meu estudo nesse grupo. Por motivos de ética de pesquisa, informo que optei por omitir o nome da comunidade e modifiquei os nomes/apelidos dos participantes com o fito de preservar suas identidades.

Análise dos dados

O tópico selecionado para análise é intitulado “O preconceito” e foi postado por Laura. É ela quem dá início à interação conversacional em novembro de 2005. As demais interactantes são Gabi, Fátima e Luíza. Todas essas participantes da comunidade se apresentam como artríticas reumatóides. Desse evento interacional, são aqui analisados apenas dois excertos: uma narrativa encenada por Gabi e outra por Luíza. As postagens das narrativas são datadas de 2005, e os textos são recontextualizados neste trabalho sem que haja revisões na redação de autoria das participantes. O primeiro excerto a ser investigado é a estória confeccionada por Gabi:

Excerto 1: Postagem de Gabi

Lembrei de um fato ocorrido

Vou usar este espaço tá.

Uma vez qd estava indo para a universidade, deixava meu carro no estacionamento, qd chegava lá já estava tudo lotado só sobrava as vagas longes, então muitas vezes vinha mancando com muita dificuldade, pq o piso era de pedregulhos. Nunca pensei em usar a vaga de deficientes.

Um dia o manobrista me disse para colocar na vaga de deficientes, pois nunca foi utilizada.

Então ele reservou uma vaga bem próxima do portão e lá a vaga de deficiente tem cobertura, caso tenham cadeira de rodas.

⁴⁴ Apesar de não prevista por esse autor, pode-se agregar à lista a *modalização deontica*. Trata-se de um recurso linguístico que sugere algum nível de controle do/a interactante sobre os eventos (por exemplo, o uso de imperativo – *Levante-se agora!* – pode indiciar um alto nível de controle de alguém sobre a ação de outrem).

Então utilizei aquela vaga por muito tempo. Um dia quando ia saindo do meu carro, três mocinhas vinham vindo lá do fundo e estavam com saltos finos e enormes. Uma delas olhou para mim e disse as outras, - dá uma olhada a deficiente. Elas riram e uma respondeu - não é deficiência física é mental, e saíram dando gargalhadas.

Eu até me preparei para responder mas, depois achei melhor deixar, pois ia dar muito trabalho para explicar, e como não estava mancando ia ser muito difícil provar a não ser que eu ande com o exame médico.

(...)

A primeira observação a ser feita sobre a estória de Gabi é que, em seu exercício interpretativo acerca de sua intersubjetividade artrítica, a narradora é ambígua na projeção de um footing de deficiente, operando, assim, nos domínios nebulosos de sentido. Em um primeiro momento, Gabi parece sugerir alguma possível deficiência compondo sua performance somática, quando qualifica sua marcha no estacionamento (contexto do evento narrado) como “com muita dificuldade”. No entanto, em seguida, ela explica que tal dificuldade ao andar se deveu pela irregularidade do calçamento (seria plausível, então, que não artríticos estariam suscetíveis à mesma dificuldade). Ao final do segundo parágrafo, ela ainda parece não se posicionar como membro da comunidade dos deficientes, quando ajuíza o seguinte em sua narrativa: “Nunca pensei em usar a vaga de deficientes”. Gabi sugere, então, que, embora estivesse em situação de dor, com dificuldades de locomoção, e mesmo sob a categorização de intersubjetividade doente (artrítica) pelos discursos médicos, sua condição somática não a autorizaria a usar a vaga destinada aos deficientes.

Gabi menciona alguns membros da audiência da sua performance somática no contexto do evento narrado. São eles referidos como o “manobrista” e as “três mocinhas”. Todos eles não chancelam Gabi como uma sociabilidade doente ou deficiente física. No caso do manobrista, embora tenha partido dele a sugestão para que Gabi usasse a vaga de deficientes, a sua proposta não foi efetuada porque ele ratificou o footing da narradora como doente ou deficiente. A sugestão foi feita apenas pela disponibilidade constante da vaga, na (suposta) ausência de um deficiente naquele contexto (Gabi, por ação de uma citação indireta, reproduz o enunciado explicativo do funcionário do estacionamento: “pois nunca foi utilizada [a vaga de deficientes].”). Apesar de o manobrista não identificar nenhuma deficiência física em Gabi, ele parece se comover com o sofrimento da narradora (uma vez que sugere que use a vaga dos deficientes), havendo, portanto, a projeção de um sentimento de compaixão.

No tocante às práticas discursivas das três moças, Gabi faz uso da citação direta: “- dá uma olhada a deficiente” e “- não é deficiente física é mental”. A escolha pela citação direta sugere um efeito de imparcialidade da narradora, pois é recorrente a crença de que, ao se citar *ipsis litteris* o discurso de alguém, não há manipulação do enunciado que o outro produziu. Com isso, o efeito que também se gera é o de uma narradora fiel aos fatos, que modaliza epistemicamente seu discurso de forma a aproximá-la da verdade, pois não estaria transformando o enunciado do outro. Para qualificar o enunciado de uma, Gabi usou o descritor metapragmático “disse” (“Uma delas olhou para mim e disse as outras,...”). A escolha desse verbo, que possui um teor avaliativo bastante neutro, indicia que Gabi qualifica o enunciado produzido pela moça como um enunciado verbalizado de forma espontânea. Ao escolher esse descritor, Gabi posiciona essa audiência como irrefletida em relação aos possíveis efeitos de sofrimento que tal prática discursiva poderia causar a ela. Ao mencionar os risos e gargalhadas irônicas (“Elas riram...” e “e saíram dando gargalhadas.”) e as citações

diretas, Gabi aponta que as três moças, colaborativamente, a posicionaram como uma não deficiente cuja performance de deficiência física (ou de doença) não convencia na situação interacional narrada. Com base no enquadre de censura e de deboche projetados pelas moças – orientados por uma possível avaliação das três mulheres de uma pessoa não deficiente utilizando ardilosamente um direito que não lhe assiste – o fundamento para a compaixão dessas personagens em face da narradora ficou, então, comprometido.

Em um enquadre reflexivo, Gabi parece igualmente interpretar que sua sociabilidade artrítica não encena, em si, a ação somática de um corpo doente e/ou deficiente que é coesa no contexto sociocultural do qual faz parte. Em outros termos, as práticas do seu corpo não trariam, prontamente, a verdade da deficiência (“como não estava mancando ia ser muito difícil provar”), de forma que a ela fosse prescindível o engajamento nos jogos das justificativas com as moças (“ia dar muito trabalho para explicar”). Gabi abaliza que, na ausência de uma performance somática de deficiente já cristalizada culturalmente, a suposta verdade desse corpo doente só poderia ser convincente para certas audiências se referendada pelo saber médico (“a não ser que eu ande com o exame médico”). Porque sua sociabilidade artrítica transgride o efeito de substância de um corpo doente e deficiente, as condições de possibilidade para a compaixão ser projetada pela audiência se tornam, então, precárias.

Com o fito de agregar outro exemplo em que o sistema de coerência do senso comum não valida a performance somática de uma pessoa artrítica como deficiente, Luíza produz sua estória:

Excerto 2 : Postagem de Luíza

Primeiro quero mandar um beijão pra Laura. é isso aí. somos mulheres lindas antes de qualquer “problema”.

Queria comentar sobre o que aconteceu com a Gabi. Também aconteceu comigo, porém foi no metrô em SP, estava sentada num banco cinza (especial) e uma jovem senhora (jovem mesmo) pediu para eu me levantar para dar lugar a ela... na verdade o problema não foi esse, o problema foi a forma como ela fez... ela simplesmente me cutucou e apontou para a placa onde dizia que era banco especial e disse: dá licença. Eu estava tão mal aquele dia, com muita dor, voltando do médico, na hora pensei em responder (e iria responder de forma rude), porém pensei “ela não tem como saber, aparentemente não tenho nada, e posso ficar de pé, não vou morrer por isso”, levantei e dei lugar, sem falar nada. Isso é complicado, mas de verdade que eu fico feliz de não me olharem com piedade, porque acho que o mais difícil para um deficiente é conviver numa sociedade preconceituosa, que enxerga as pessoas como incapazes e não como seres humanos que têm algumas limitações, mas perfeitamente capazes!!!

Grande beijo a todos”

Enquanto, na narrativa de Gabi, o contexto do evento narrado é um estacionamento, na estória de Luíza o contexto é o metrô paulista. Nesse meio de transporte desse estado brasileiro, existem assentos destinados a certas sociabilidades (como idosos e deficientes). Segundo a narradora, ela estava sentada em um desses assentos (“estava sentada num banco cinza (especial)...”) quando foi abordada por outra passageira, que ela avalia, enfaticamente, como “jovem senhora”, “jovem mesmo”. Luíza interpreta a abordagem da senhora de duas formas distintas. Em um primeiro momento, por ação do descritor metapragmático “pediu”, Luíza cita, indiretamente, o enunciado da senhora. Há uma sugestão de um enquadre de solicitação nesse momento de interação entre as duas (“... e uma jovem senhora (jovem mesmo) pediu para eu me levantar para dar lugar a ela”). Esse descritor aponta, ainda, para

uma modalização deôntica do discurso da senhora, em que o tom polido prevalece. Logo em seguida, Luíza constrói outro tipo de enquadre de sua interação com essa senhora. Ao citar, diretamente, o enunciado de sua interlocutora, agora usando o descritor “disse”, é a modalização deôntica do imperativo que dita o tom: “dá licença”. Essa mudança na modalização do discurso da senhora, de pedido para ordem, traz transformações significativas nas relações de poder entre a narradora e a senhora no evento da prática situada. A senhora, por estar amparada legalmente para o usufruto do assento especial e porque sua sociabilidade de idosa é sancionada no domínio público, assume uma posição de poder que lhe confere autoridade para reivindicar um direito e para repreender Luíza. Autoridade essa que não foi afrontada pela narradora.

Assim como Gabi, Luíza avaliou, no evento narrado, que a sua performance de artrítica não encenava as performances essencializadas de deficientes: “aparentemente não tenho nada, e posso ficar de pé...”. A inteligibilidade da senhora em face do corpo de Luíza foi, portanto, regulada por práticas normatizadoras que nos ensinam a olhar para a mesmidade identitária, não as diferenças. Cabe atenção para a escolha do advérbio “aparentemente”. Como discutido anteriormente, ainda é bastante sólida a crença que aloca no corpo biológico a nossa mais genuína verdade, tornando-se ele o referencial em torno do qual balizamos quem é doente ou não, quem é deficiente ou não etc., mesmo que as nossas performances sociais infrinjam o roteiro que nos é ditado pelos discursos biologizantes. Assim sendo, se a artrite reumatóide, suas sequelas e as performances de suas dores não são ostensivamente identificadas no corpo de Luíza pelos olhos do outro, se não são lidas como aparentes, não há, dessa forma, pistas somáticas que poderiam ajudar sua audiência a reconhecer Luíza como uma categoria doente e/ou deficiente. Por essa razão, Luíza ajuíza da seguinte forma a atitude responsiva de senhora em interação com a performance de seu corpo: “ela não tem como saber...”. Nesse caso, a compaixão não seria o enquadre esperado da interlocutora de Luíza em face de seu corpo, mesmo Luíza assegurando que, no evento narrado, seu corpo estava em muito sofrimento (“Eu estava tão mal aquele dia, com muita dor,”).

Ao discorrer sobre a dinâmica da compaixão, sublinhei que as trocas desse afeto são dependentes de determinados padrões interacionais, aprendidos por nós em nossos processos de socialização. Assim sendo, aprendemos tanto a responder à situação do outro com compaixão como somos iniciados na prática de solicitar uma atitude compassiva de nossa audiência com base nas pistas que fornecemos aos nossos interactantes. Luíza reflete que há um valor positivo de o enquadre orientador daquele evento interacional narrado não ter sido o de compaixão: “mas de verdade que eu fico feliz de não me olharem com piedade”. Isso porque, segundo o que alega, a performance de deficiente é saturada de significados derogatórios socialmente. A sociedade, que ela predica como “preconceituosa”, qualifica as pessoas deficientes como “incapazes”. Em seu exercício reflexivo, após sua performance narrativa, ela resiste a essa predicação social preconceituosa, por ação de uma resignificação dessa categoria. Ela redefine, no evento da narrativa, as pessoas deficientes, predicando-as como “seres humanos que têm algumas limitações, mas perfeitamente capazes!!!”. Trata-se de uma definição positivamente confeccionada por Luíza e enfatizada pela ação da pista de contextualização do ponto de exclamação (reiterado duas vezes). Todavia, por ora, essa releitura da deficiência e da doença ainda não ganhou vulto nos registros culturais que estabilizam os sentidos negativos dessas categorias. Por não ter, então, a sua sociabilidade de

doente/deficiente ratificada pela senhora, por não ser objeto de sua compaixão – de sua piedade – Luíza parece avaliar que foi, no final, bem sucedida em não projetar um footing de incapaz em face de sua interactante, não sendo, destarte, posicionada de forma socialmente estigmatizada. Assim sendo, Luíza foi participante ativa neste processo de mitigar a possibilidade de emergência da compaixão nessa interação, posto que não forneceu pistas de sua condição de sociabilidade em dor, em sofrimento, à sua interactante. Visto por esse prisma, interpretar o footing da senhora como insensível no evento narrado parece inadvertido, uma vez que Luíza contribuiu para a projeção de um *eu* que não encenava uma performance de sofrimento, portanto, não requisitante de compaixão.

Considerações finais

O intento deste estudo foi inquirir as narrativas produzidas por artríticas reumatóides na rede social Orkut e investigar a emergência da compaixão nas interações de que elas e seus interlocutores participaram nos eventos narrados. Intencionou-se igualmente avaliar os processos de construção de suas sociabilidades como deficientes sob a ação da compaixão ou de sua ausência nos eventos locais das interações narrativizadas. Atingida a etapa final deste trabalho, algumas considerações podem ser apresentadas como epítome.

É possível sintetizar as análises produzidas afirmando que, em suas práticas discursivas situadas, as duas participantes investigadas projetam um footing de sociabilidade artrítica cuja performance somática desestabiliza o esquema dicotômico corpo doente/deficiente *versus* corpo não doente/não deficiente. Pela ação local das práticas discursivo-somáticas dessas narradoras artríticas, pode-se observar que essa dicotomia bem definida foi expungida, sinalizando que é nas brumas de sentidos que damos contornos às nossas intersubjetividades. Nas microinterações recontextualizadas nas estórias, foram projetados footings de artríticas que violaram o sentido cristalizado de um corpo doente/deficiente de todo incapaz e necessitado. Por essas práticas somáticas desafiarem os nossos sentidos consolidados do que seja um corpo doente e deficiente, não houve comoção da audiência (à exceção do manobrista na 1ª narrativa) em face da dor dessas interactantes, uma vez que essa dor e performance de deficiência não pareceram ser inteligíveis para os que vislumbraram as ações das artríticas investigadas.

Como a compaixão (ou sua ausência) tem impacto identitário, o reconhecimento das narradoras artríticas como membros do grupo dos deficientes – deficiente, aqui, em seu sentido mais plural possível – ou da comunidade de intersubjetividades doentes não se efetuou. Em outros termos, a audiência das narradoras, no evento narrado, não referendou, por ação de uma atitude compassiva, um corpo doente/doente à sua vista. Por outro lado, conforme foi possível observar no segundo excerto, a ausência da compaixão pode ter igualmente um valor positivo em determinados eventos interacionais. Segundo os ajuizamentos efetuados por uma das narradoras, a compaixão ratificaria os sentidos negativos associados às sociabilidades doentes e/ou deficientes, tais como dependência e incapacidade. Na prática local analisada, observou-se que a ausência da compaixão produziu efeitos mais reconfortantes para a performance da intersubjetividade artrítica dessa narradora do que a sua presença. Assim sendo, podemos perceber que não é plausível antecipar que a emergência da compaixão em um dado evento interacional criará, necessariamente, efeitos positivos na constituição das sociabilidades dos interactantes. Os sentidos de nossas práticas são sempre

emergentes, o que inviabiliza qualquer aposta na previsibilidade de nossas ações nas interações e de nossas avaliações das experiências vivenciadas.

As considerações aqui tecidas apontam para a relevância de uma análise das emoções que as compreenda como práticas sociodiscursivas, em ação contextual, capazes de engendrar efeitos sociais em diferentes escalas. Ao se articular sentimento, redes de poder e sociabilidades, a previsibilidade e a certeza das emoções são questionadas, posto que a dinâmica interacional onde os afetos se constituem abre espaço para que performances emocionais múltiplas sejam viáveis de serem encenadas. Não entendermos nossos comportamentos afetivos como engessados em configurações imutáveis pode ainda trazer ganhos para um olhar interessado em vislumbrar mudanças tanto nas dinâmicas emocionais como nas performances das intersubjetividades.

Referências

- ABU-LUGHOD, Lila. e LUTZ, Catherine. 1990. *Language and the politics of emotion*. New York: Cambridge University Press.
- AGHA, Asif. 2005. Voice, footing, enregisterment. *Journal of Linguistic Anthropology*, v. 15, n. 1, pp. 38 a 59.
- CLARK, Candace. 1997. *Misery and company: sympathy in everyday life*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- CRAPANZANO, Vincent. 2004. *Imaginative Horizons: an essay in literary-philosophical anthropology*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- FOUCAULT, Michel. 1888/2005. *História da sexualidade: a vontade de saber*, vol. I. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- FOUCAULT, Michel. 1996. Afterword: the subject and power. IN: DREYFUS, Hubert e RABINOW, Paul. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. London: Harvest Wheatshea, 1996, pp. 208 a 226.
- GOFFMAN, Erving. 1967/2011. *Ritual de Interação: ensaio sobre o comportamento face a face*. Petrópolis: Vozes.
- GOFFMAN, Erving. 1974. *Frame analysis: an essay on the organization of experience*. Boston: Northeastern University Press.
- GOFFMAN, Erving. 1981. *Forms of talk*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- GOODWIN, Jeff, JASPER, James M. e POLLETTA, Francesca (Orgs). 2001. *Passionate Politics: emotions and social movements*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- HOCHSCHILD, Arlie. 1979. Emotion work, feeling rules, and social structure. *The American Journal of Sociology*, v. 85, n. 3, pp. 551 a 575.
- JIMENO, Myriam. 2010. Emoções e política: a vítima e a construção de comunidades emocionais. *MANA*, v. 16, n.1, pp. 99 a 121.
- LUTZ, Catherine A. 1988. *Unnatural emotions – everyday sentiments on a Micronesian Atoll & their challenge to Western theory*. Chicago: The University of Chicago Press.
- NEPSTAD, Sharon Erickson e SMITH, Christian. The social Structure of Moral Outrage in Recruitment to the U.S. Central America Peace Movement. 2001. In: GOODWIN, Jeff, JASPER, James M. e POLLETTA, Francesca (Orgs). *Passionate Politics: emotions and social movements*. Chicago and London: The University of Chicago Press, pp. 158 a 174.
- REZENDE, Claudia Barcellos e COELHO, Maria Claudia. 2010. *Antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas.
- ROSALDO, Michelle Z. 1984. Toward an anthropology of self and feeling. In: SHWEDER, Richard A. e LeVINE, Robert A. (Orgs.). *Culture theory: essays on mind, self, and emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 137 a 157.
- SARTI, Cynthia A. 2001. A dor, o indivíduo e a cultura. *Saúde e Sociedade*, v. 10, n. 1, pp. 3 a 13. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/sausoc/v10n1/02.pdf>. Acesso em 02 de novembro de 2011.
- SARTI, Cynthia A. 2011. A vítima como figura contemporânea. *Cad. CRH*, Salvador, v. 24, n. 61, pp. 51 a 61. Disponível em http://www.scielo.php?script=sci_arttext&pid=S01039792011000100004&lng=en&nrm=iso. Acesso em 02 de novembro de 2011.

- SHOTT, Susan. 1979. Emotion and social life: a symbolic interactionist analysis. *The American Journal of Sociology*, v. 84, n. 6, pp. 1317 a 1334.
- SOCIEDADE BRASILEIRA DE REUMATOLOGIA. 2002. Artrite reumatóide: diagnóstico e tratamento. *Projeto Diretrizes*, pp 1 a 15. Disponível em: http://www.projetodiretrizes.org.br/projeto_diretrizes/015.pdf. Acesso em: 20 de julho de 2011.
- WENDELL, Susan. 1996. *The rejected body: feminist philosophical reflections on disability*. New York: Routledge.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. 1953/1979. *Investigações Filosóficas*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural.
- WORTHAM, Stanton. 2011. *Narratives in Action*. New York: Teacher College Press.

Abstract: In this study I investigate an online community of the social network Orkut that is dedicated to the debate of rheumatoid arthritis. I aim at analyzing the interactional dynamics that make the emergence of sympathy between some arthritic narrators and their audience possible (or not) when those storytellers enact performances of pain and sufferance in the narrated events. My goal is also to examine the effects produced by that emotion (or its absence) in the processes of those online narrators' subjectification and in their sense of belonging to the disabled community. I analyze the discursive performances of two women who position themselves as rheumatoid arthritis patients in a conversation that happened in 2005 in an Orkut community dedicated to the debate of that disease. The theoretical and methodological constructs that guide the discursive investigations are frame, footing and indexical cues. The analyses point out that the somatic-discursive performances of the arthritic storytellers in the narrated events do not follow a sociocultural standardized script that dictates what a sick and/or disabled body is. Due to it, the narrators' bodies were not attested as legitimate diseased ones in those interactional contexts. The emergence of sympathy in the stories narrated was then jeopardized for there was not the recognition of the presence of bodies in situations of misfortune and pain. **Keywords:** rheumatoid arthritis, emotions, sympathy, discourse

PULHEZ, Mariana Marques. “Parem a violência obstétrica”: a construção das noções de ‘violência’ e ‘vítima’ nas experiências de parto. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 12, n. 35, pp. 544-564, Agosto de 2013. ISSN 1676-8965.

ARTIGO

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

“Parem a violência obstétrica!”

A construção das noções de “violência” e “vítima” nas experiências de parto⁴⁵

Mariana Marques Pulhez

Recebido em 07.07.2013

Aprovado em 24.07.2013

Resumo: A ideia geral do artigo é refletir sobre a construção da ideia de “vítima” e de “violência” mobilizadas por mulheres que clamam terem sido vítimas de “violência obstétrica”. Para essa reflexão, busco dar um panorama da pesquisa que vem sendo desenvolvida a partir de duas situações principais: a “Marcha pelo Parto em Casa”, ocorrida em Campinas-SP em junho de 2012 e o vídeo “Violência Obstétrica – a voz das brasileiras.”, divulgado na Internet em novembro do mesmo ano. A partir destas situações, a ideia é discutir como a linguagem dos direitos humanos é operada para expressar demandas que se põem em conflito com um discurso médico-científico vigente. Entendendo que os atores envolvidos nessas reivindicações apropriam-se de discursos próprios da medicina para reformulá-los de acordo com suas diversas concepções sobre corpo e cuidado, o intuito é discutir sobre o que é produzido e acionado na categoria “violência obstétrica”, bem como levantar reflexões acerca do discurso operado para legitimar a posição de vítimas de um tipo muito específico de violência. Para desenvolver esta reflexão, apresento o vocabulário utilizado por um grupo de mulheres para reivindicarem a posição de vítimas em situações de parto; traço uma breve discussão sobre a situação atual do parto no Brasil; abordo a construção da noção de trauma a partir do livro “L’Empire du Traumatisme” de Didier Fassin e Richard Rechtman (2011) e reflito sobre a necessidade de vocalização da violência infligida sobre os sujeitos a partir do trabalho da antropóloga Fiona Ross (2001;2006). Assim, busco entender o movimento

⁴⁵ Este texto apresenta alguns dados referentes à pesquisa de mestrado em andamento e conta com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo nº 2012/02508-9. As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade da autora e não necessariamente refletem a visão da FAPESP.

moral em torno da luta pelo “parto humanizado”, encarando-o como uma tentativa de mudança de paradigma sobre o que deve ser um parto, cujos resultados concretos podem ser vistos em políticas públicas voltadas para a “humanização” da assistência materno-infantil. O objetivo geral do artigo, portanto, é elucidar algumas questões em torno de práticas discursivas inscritas em certas configurações de poder e desigualdade, contribuindo para um debate mais amplo no campo da Sociologia das Emoções.

Palavras-chave: violência obstétrica, noção de vítima, trauma, direitos humanos

Introdução

Dignidade, respeito, liberdade, justiça, valor da pessoa humana, igualdade de direitos. Estas são algumas das palavras presentes na Declaração Universal dos Direitos Humanos, adotada em 1948 pela Assembleia Geral das Nações Unidas, poucos anos após a oficialização do fim da Segunda Guerra Mundial, em 1945. Os horrores da guerra, as inumeráveis mortes, os campos de concentração, as tantas marcas deixadas pela destruição, tudo isso, dentre diversas razões, fez com que as forças políticas hegemônicas se concentrassem na elaboração de um acordo que tivesse o intuito de proteger o ser humano das barbaridades cometidas contra si mesmo. A partir dali, crimes contra a humanidade passariam a ter consequências políticas e jurídicas significativas, e a noção de “direitos” começaria a se disseminar em tempo e espaço, atingindo o cotidiano dos cidadãos comuns. A memória dolorosa do Holocausto e a construção da noção de que toda violência infligida sobre os seres humanos é constitutiva de trauma e, portanto, passível de reparação (Fassin & Rechtman, 2011), impactaria sobre o modo como movimentos sociais passariam, mais tarde, a reivindicar os seus direitos, como foi o caso de movimentos de cunho identitário empreendidos a partir da década de 80 (Sarti, 2009; 2011). As ideias de dignidade, respeito, liberdade, igualdade, justiça e valor da pessoa humana transcenderiam para além da noção mesma de “humano” – categoria universal e geral - e se estenderiam ao universo das mulheres, crianças, negros, homossexuais, idosos, cujos movimentos se instituiriam como *lócus* de exercício de direitos civis e sociais, constituindo forças decisivas no sentido de moldar a forma como a violência se tornou visível em diversos campos da vida social (Sarti, 2009).

Nesse sentido, a apropriação do discurso dos direitos humanos por parte de movimentos sociais, bem como sua capilarização na vida cotidiana, seria constitutiva da formação de sujeitos políticos e do modo pelo qual seria operada a vocalização de suas experiências de maneira a dar visibilidade a suas demandas, através da construção de subjetividades e da produção de discursos sobre a violência (Scott, 1998)⁴⁶. A ideia de *falar* sobre traumas e, portanto, trazer à luz as violências infligidas sobre suas vítimas, teria se difundido de modo concomitante à defesa dos direitos humanos, dois movimentos de mesma ordem. Começar-se-ia a entender que seria preciso vocalizar a experiência da violência para poder reparar os danos cometidos por ela (Ross, 2001; 2006).

46 Segundo Scott (1998), é através do processo de construção da subjetividade que uma pessoa se coloca ou é colocada na realidade social, e é a partir do entendimento contextualizado e historicizado de tal processo que se pode alcançar a subjetividade construída pelo sujeito que produz um discurso sobre a violência.

Tendo essa discussão como pano de fundo, o presente artigo se propõe a explorar os significados mobilizados em torno da categoria “violência obstétrica” operada por mulheres que vivenciaram partos onde teriam sofrido algum tipo de mau-trato. Entrelaçando as experiências de “violência” e a constituição da noção de “vítima”, a proposta é refletir sobre: o que constitui um ato violento para essas mulheres? De qual discurso elas lançam mão para se colocarem na posição de vítimas? Quais são as operações discursivas em jogo na articulação entre um evento que é coletivo e que sustenta o trauma e a experiência individual vivida nesse evento (FASSIN & RECHTMAN: 2011)? Que categorias são reconhecidas como violência contra a mulher e em que medida certos procedimentos obstétricos são classificados como atos violentos? Como se produz a “vítima”, qual a perspectiva dos envolvidos nessa produção e quais são seus modos de agência? Em que medida *falar* sobre a violência infligida é construir um sujeito que detém o direito de reparação e/ou reconhecimento? E em que medida essa construção é fruto de um agenciamento dessas mulheres enquanto detentoras de poder sobre o próprio corpo? Em linhas gerais, busco pensar sobre o que é acionado no sentido de dar inteligibilidade ao sofrimento dessas mulheres que, ao fazê-lo, buscam dar legitimidade moral às suas reivindicações (Sarti, 2009; 2011).

Situação 1:

Domingo à tarde, 17 de junho de 2012. Mulheres, doulas⁴⁷, parteiras, obstetrizes, profissionais da saúde e curiosos como eu reuniam-se em praças e avenidas em várias cidades do país vestindo camisetas e segurando cartazes onde diziam “Parto em casa é seguro”, “O corpo é meu, a escolha é minha”, “Meu corpo, meu parto, minhas escolhas”, “CREMERJ, quem pediu seu conselho?”, “Meu corpo, minhas regras”, “Quero poder escolher quando chegar a minha vez”, “Parem a violência obstétrica!”.

Havia uma semana, o programa *Fantástico* da Rede Globo de Televisão divulgara uma reportagem sobre a polêmica em torno das vantagens e desvantagens do parto domiciliar, polêmica de tom crescente desde a divulgação de um vídeo de parto em casa⁴⁸, acessado mais de três milhões de vezes. Um médico da Universidade Federal de São Paulo, Dr. Jorge Kuhn, declarou-se a favor desse tipo de parto para os casos em que a mulher tenha tido um pré-natal perfeito e não tenha nenhum problema sério de saúde. Na manhã seguinte, o Conselho Regional de Medicina do Rio de Janeiro (CREMERJ) abre denúncia contra o referido médico ao Conselho Regional de Medicina de São Paulo (CREMESP), sob a acusação de falta de ética e de responsabilidade diante de um evento de alto risco como o parto. Para aquele Conselho, ele jamais deveria ter se pronunciado a favor do parto em casa.

“Não mexam com o meu Kuhn”, diziam alguns cartazes da “Marcha do Parto em Casa”. “Episiotomia⁴⁹ não!”, lia-se em outros. Tantas frases e, em particular, uma manifestação

47 Segundo a Associação Nacional de Doulas, a doula é a profissional especializada no acompanhamento da gestação, parto e pós-parto. Ela tem a função de oferecer suporte físico, emocional, afetivo e psicológico à gestante e ao seu acompanhante. Ver ASSOCIAÇÃO Nacional de Doulas. Disponível em: <www.doulas.org.br>. Acesso em 17 dez. 2012.

48 PARTO Sabrina, Nascimento Lucas. Disponível em:<http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=qiof5vYkPws>. Acesso em 17 dez. 2012.

49 Corte no períneo usado para facilitar saída da cabeça do bebê.

indignada contra a violência sofrida na hora do parto puseram-me atenta a uma dita “violência obstétrica” presente nas instituições hospitalares:

*“Eu tive dois filhos. A segunda foi uma cesárea eletiva com 40 semanas...o médico ficou falando ‘ai, ela vai sofrer, você vai ter dor na contração aí durante uma semana, bobagem ficar passando por isso, a gente pode vir, fazer um cortezinho, uma cirurgia rápida, básica e você vai ter seu bebê aí, lindo, maravilhoso no seu colo, daqui a pouco’. Fui contrariada, fiz a cesárea, tive depressão pós-parto, sofri muito a recuperação dessa cirurgia...corri atrás, fui me informar logo que eu engravidei do meu segundo filho. A minha gestação é...são gestações de alto risco, né? Eu tenho diabetes, então parto domiciliar não era uma opção para mim. Mas eu queria um parto normal, porque a diabetes não é empecilho pra isso. Eu fui atrás, me informei muito, tive acompanhamento de doula. Só que no hospital onde eu fui ter o parto do meu filho, né, **eles fizeram todos os procedimentos que eu solicitei que não fossem feitos**: eles fizeram raspagem [dos pelos pubianos], fizeram episio [episiotomia], é...sorinho...enfim...e não falavam de nenhum procedimento que eles iam fazer. Eles não comunicavam nada. Eles iam fazendo, iam empurrando...Eu fiquei...meu marido ficou brigando no hospital, indo atrás de conversar com a diretoria, fazendo escândalo, ele, a doula, e não teve jeito, ele não acompanhou o trabalho de parto, ele não pôde ficar comigo, nem a doula...E assim, chamaram ele, o neném tava saindo e ainda botaram fórceps sem necessidade (...) Por quê? Porque tavam fazendo auê na porta do hospital, eu era a barraqueira, né, que tava lutando pelos direitos, então ‘vamos judiar dessa vagabunda!’ Foi isso que eu passei! (...) **Cadê o CRM pra lutar por isso, por essa violência que a gente sofre?! É o CRM que tá perseguindo o homem, o médico, que tá lutando pela gente, entendeu? Pelos nossos direitos, por tratar a gente como mulher, como mãe, não como um pedaço de carne como essas filhas da mãe tão agindo com a gente, porque infelizmente a obstetrícia tá assim, o sistema todo tá desse jeito...é isso que a gente tem que lutar mesmo, entendeu? A gente tem que se unir contra o sistema!**” (Depoimento de manifestante na “Marcha do Parto em Casa” em Campinas, São Paulo) ⁵⁰.*

Situação 2:

Domingo, 25 de novembro de 2012. Como de costume, abro o Facebook logo de manhã e começo a pinçar os comentários do dia. Lembro-me, através das publicações de amigas, de que se trata do *Dia Internacional da Luta para a Eliminação da Violência Contra as Mulheres*. Indago-me, curiosa, sobre o que as “mães ativas” estariam falando sobre o assunto. Abro um dos blogs do tema, cujo conteúdo é sempre muito reflexivo e onde eu imaginava encontrar algum texto sobre a “violência obstétrica” de que tinha ouvido falar pela primeira vez na Marcha do Parto em Casa. Deparo-me, então, com um chamativo “Hoje não tem post” e, no lugar dos textos geralmente longos e repletos de reflexão, encontro um vídeo cujo título me fez passar a manhã do meu domingo ouvindo relatos de casos de violência contra as mulheres na hora do parto. O vídeo chama-se “Violência Obstétrica – A voz das brasileiras”⁵¹.

Produzido pela autora de um blog materno, o vídeo reúne depoimentos de diversas mães que alegam ter sofrido “violência obstétrica”. O intuito desse documentário é “dar visibilidade e eliminar de uma vez por todas” práticas recorrentes em hospitais que configurariam situações de violência, como se lê no “Hoje não tem post”. Ele foi exibido pela primeira vez no X Congresso Brasileiro de Saúde Coletiva, ocorrido de 14 a 18 de novembro de 2012 e, em 25 do

⁵⁰ Durante a observação de campo, não foi possível traçar formalmente um perfil socioeconômico dos participantes. Porém, pelo que puder apreender, pude supor que se trata de um grupo de pessoas de nível socioeconômico mais alto como profissionais da saúde, funcionários públicos, estudantes universitários, profissionais autônomos. Além disso, a escolha pelo local de manifestação, a Praça do Coco no distrito de Barão Geraldo, Campinas, congrega sobretudo um público acadêmico, na maioria das vezes pessoas adeptas do que tem sido chamados “consumo sustentável”.

⁵¹ VIOLÊNCIA Obstétrica – A voz das brasileiras. (2012) Disponível em <http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=eg0uvonF25M>. Acesso em 17 dez. 2012.

mesmo mês, mães blogueiras simpatizantes da causa do “parto humanizado” foram chamadas a fazer uma postagem coletiva para divulgar o vídeo em rede, gerando uma avalanche de textos e reações às histórias ali ouvidas e vistas nas expressões de dor de cada uma das mulheres que relatou o seu sofrimento.

Editado de forma não linear, buscando reunir pontos em comum em cada um dos relatos, o vídeo nos faz perceber em cada uma das falas os momentos de maior ressentimento provocado pela dor da violência infligida sobre cada um dos corpos e sobre cada um dos sujeitos. Compreendemos pouco a pouco que, mais do que que violência física, essas mulheres falam de violência emocional, das dificuldades de lidar com o trauma causado no parto, das dificuldades de perdoar aqueles que lhes violentaram: seus médicos e cada um dos membros das equipes hospitalares que, se não foram eles mesmos os autores de agressões, ao menos fecharam os olhos para aquelas que, naquele momento, se sentiam desamparadas.

*" [A episiotomia] me causou durante uns bons meses desconforto físico, ela inflamou, infeccionou...e [desconforto] psicológico...eu me sentia estranha, eu não gostava que meu marido encostasse naquela região. Ficou sensível...quando muda o tempo, até hoje eu sinto pinicar onde eu levei os pontos. Então me afetou bastante essa episiotomia. **Eu me senti violada, violentada.** Eu falo que, quando eu leio algum relato de violência sexual, como a vítima se sente depois, eu consigo traçar um paralelo..."*

"Me senti ser tratada como um lixo... Senti uma dor que parece que vai te rasgar por dentro, né?, por causa da ocitocina...ahn...e ainda assim é mutilada [pela episiotomia]? É normal?"

*"Eu dizia 'Pra que bisturi? Eu não quero episiotomia. Eu já sei que isso não é necessário. **Eu sei que não precisa, é uma escolha**'. E ele, 'não, não podemos discutir isso agora', e já foi fazendo a incisão na minha vagina. E eu não sabia se eu chorava, se eu respirava... eu não sabia o que eu fazia..."*

"Me amarraram na maca."

"... saiu todo mundo, eu fiquei sozinha de perna amarrada, aberta. Sozinha, como se eu fosse assim um subproduto... Levaram minha filha sem me dar nenhuma explicação, levaram meu marido pra longe de mim e me deixaram lá."

"Ele [o médico] me convenceu com essa frase: 'o seu bebê não quer morrer. Se você quiser ir pra casa, assumir essa responsabilidade, pode ir, pode pensar, mas eu tô aqui te falando como seu médico, eu preciso que você confie em mim'...Eu aceitei [a cesárea], né?"

"Demorei anos para digerir essa situação [de ter feito a cesárea]. Hoje vendo essas fotos, acho que ainda não engoli, não..."

"Quando o obstetra chegou no hospital e me encontrou aos gritos pela dor causada pela ocitocina sintética...para mim sua chegada foi como a de Deus do céu, mas ele me olhou bravo e disse 'O que isso? Que escândalo é esse?'"

"Mas mulher é safada mesmo, né? Sofre e não dá um ano e já tá aqui de novo'."

*"Não temos nem o direito de ficar triste [pela cesariana]. **Temos que conviver com uma frustração silenciosa.**"*

*"Eu me senti desrespeitada... Depois de muito tempo me caiu a ficha do quanto eu fui **violentada.**"*

***"Que a nossa voz seja ouvida e que as nossas histórias não sejam ignoradas."**
(Trechos dos relatos das mulheres cujos vídeos foram reunidos para a produção do documentário)*

O parto no Brasil

A ideia de refletir sobre a categoria “violência obstétrica” partiu de uma pesquisa sobre concepções da chamada “maternidade ativa” observada em blogs e redes sociais da Internet⁵². É ali onde tenho acompanhado discussões as mais variadas, como aquelas sobre a amamentação prolongada, as dificuldades em conciliar trabalho e maternidade, o tipo de alimentação mais adequado às crianças, os primeiros contatos com a escola, a infância livre de consumismo, o uso ou não de fraldas de pano, enfim, uma infinidade de temas relativos à maternidade. Contudo, aquele que diz respeito ao tipo de parto vivenciado por um dado conjunto de mulheres parece tomar o primeiro lugar no rol das questões mais debatidas.

O parto, diferentemente das outras questões, toma um espaço maior não apenas por ser um momento chave no vivenciamento da maternidade, mas também por se tornar uma questão que ultrapassa o domínio do íntimo e do privado e alcança as arenas políticas dentro do debate sobre saúde pública, mais especificamente, saúde da mulher. Falar sobre parto é, para essas mulheres, não somente falar sobre a dimensão subjetiva e emocional que esse evento suscita, mas é também falar sobre direitos sexuais e reprodutivos⁵³, sobre a igualdade e a liberdade nas esferas da vida sexual e reprodutiva. Trazer à tona a discussão sobre o parto parece ser, portanto, denunciar a violação de direitos humanos quando da adoção de certos procedimentos que escapam às políticas públicas já direcionadas à saúde reprodutiva e sexual da mulher (políticas referentes à cesariana, ao aborto, à morte materna, ao câncer de colo uterino, de mama, etc.), como, por exemplo, os casos de negligência médica, violência física, violência verbal e violência sexual que parecem ocorrer dentro dos hospitais durante os partos⁵⁴.

Segundo dados publicados em 2009 pelo IBGE⁵⁵, no Brasil, 98% dos partos são realizados em hospitais. No que tange à cesariana, o governo brasileiro vem fazendo campanhas para a

52 A pesquisa de mestrado na qual se baseia este artigo tem interesse em compreender concepções de “maternidade ativa” (re)formuladas por mulheres que possuem filhos e que utilizam *blogs* como veículo de compartilhamento de experiências de maternidade. Com a finalidade de entender a conformação de identidades múltiplas através da troca de informações sobre um novo “maternar”, trata-se de uma pesquisa qualitativa, sendo a etnografia de um *blog* específico, articulado a redes sociais na Internet, a ferramenta metodológica privilegiada. Em última instância, as pretensões da pesquisa são de trazer à tona discussões acerca das relações entre maternidade e feminismo, bem como contribuir para os debates concernentes às questões de identidade e a forma como elas são colocadas no mundo contemporâneo.

53 Para uma breve discussão sobre direitos sexuais e reprodutivos, ver Ávila, 2003.

54 D’Oliveira et al, em artigo intitulado “Violence against women in health-care institutions: an emergin problem”, elencam quatro formas correntes de violência institucional observadas em contexto hospitalar no Brasil, Peru, África do Sul, Tanzania e Nigéria: “negligência; violência verbal, incluindo tratamento áspero, ameaças, repreensão, gritos e humilhação intencional; violência física, inclusive a negação de alívio a dores quando tecnicamente indicado; e violência sexual”. (D’Oliveira et al, p.1681, 2002. Tradução livre do trecho: “neglect; verbal violence, including rough treatment, threats, scolding, shouting, and intentional humiliation; physical violence, including denial of pain-relief when technically indicated; and sexual violence.”). Outras formas de violência não são abordadas no mesmo artigo, embora as autoras reconheçam certos procedimentos como atos violentos: cesarianas agendadas e/ou eletivas, raspagem de pelos pubianos, corte no períneo, indução do trabalho de parto e privação de acompanhantes de parto.

55 Os dados oficiais mais recentes sobre o número de partos realizados em ambiente hospitalar datam de 2006, segundo estatística do SINASC (Sistema de Informações sobre Nascidos Vivos), analisada em estudo do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), publicado em 2009 (NASCIMENTOS no Brasil: o que dizem as informações? *Indicadores Sociodemográficos e de Saúde no Brasil 2009*, in: *Estudos e Pesquisas – Informação Demográfica e Socioeconômica*, n.25, Rio de Janeiro, 2009)

diminuição das taxas há alguns anos⁵⁶, porém, de acordo com documentos da UNICEF⁵⁷, o país é líder mundial em número de cesarianas por ano: em torno de 50% dos partos são feitos por via cirúrgica, sendo que na rede pública eles totalizam 37% e na rede privada, alcançam 82%⁵⁸. Isto, segundo o que preconiza a Organização Mundial de Saúde (OMS) – taxa máxima de 15% de partos por cesárea - configuraria uma situação de epidemia. As cesáreas, ainda de acordo com a UNICEF, apenas seriam necessárias diante de indicação de risco para a mãe e/ou para o bebê, e taxas acima dos 15% indicados pela OMS poderiam indicar um uso abusivo desse recurso, aumentando o risco de partos prematuros e de morbidade para mãe e bebê.

A cesariana, portanto, é vista como um dos tipos de parto possíveis e que só deveria ser feito quando houvesse de fato indicação. Em alternativa a ela, há não somente aquele amplamente conhecido como “parto normal”, mas uma vasta gama de categorias que são defendidas pelos que lutam pela expansão do “parto humanizado”, em contraposição ao cenário epidêmico de cesarianas. Existem diversas classificações para os partos: “normal”, “natural” ou “ativo”⁵⁹, “VBAC”⁶⁰, entre outros – classificações que surgem e ressurgem, entrecortando-se e reunindo em si características em comum. O mais importante para os envolvidos na luta, no entanto, é que sejam *humanizados*, ou seja, que sejam um evento onde as mulheres são as protagonistas, já que seriam elas que deteriam o controle de seus corpos e conheceriam a melhor forma de parir. Assim, elas não só querem lutar pelo direito de não fazer a cesárea como reivindicam poder parir onde e como elas escolhem: em casa, no hospital ou em casas de parto, acompanhadas de quem lhes faz sentir mais seguras, livres de intervenções médicas desnecessárias. Por “intervenções médicas desnecessárias” entende-se, além da indicação de uma “desnecesária”⁶¹, outros procedimentos ditos de rotina realizados dentro de hospitais públicos e privados. No rol das condutas mais citadas estão a episiotomia (corte na região do períneo), a tricotomia (raspagem dos pelos pubianos), a lavagem intestinal, o uso da ocitocina (hormônio acelerador das contrações), o uso de anestesia, o uso de fórceps, jejum de comida e

56 Alguns exemplos de campanhas e políticas públicas voltadas ao estímulo do parto via vaginal são o Rede Cegonha, o Prêmio Galba de Araújo e o Programa de Humanização do Parto e Nascimento. Mais informações em PORTAL da Saúde. Disponível em: <<http://portalsaude.saude.gov.br/portalsaude/>>. Acesso em: 14 dez. 2012.

57 Para maiores informações, ver GUIA da Gestante e do Bebê. UNICEF - Fundo das Nações Unidas para a Infância, São Paulo: Globo, 2011. Disponível em: <http://www.unicef.org/brazil/pt/br_guiagestantebebe.pdf>. Acesso em: 14 dez. 2012; e UM Brasil para as Crianças – A Sociedade Brasileira e os Objetivos do Milênio para a Infância e a Adolescência, Brasil, agosto de 2004. Disponível em: <<http://www.unicef.org/brazil/pt/umbrasil.pdf>>. Acesso em: 14 dez. 2012.

58 Informações complementares em CESÁREAS superam partos normais pela primeira vez no país. Disponível em : <<http://www.mp.mg.gov.br/portal/public/interno/arquivo/id/30479>>. Acesso em: 14 dez. 2012.

59 Em geral, escutamos os termos “parto normal” e “parto natural” como sinônimos, mas, para os envolvidos na defesa da humanização do parto, existe uma diferença entre os dois: o “parto normal” é apenas aquele em que não há cirurgia, em que o bebê nasce pela vagina, mas pode ter intervenções médicas. Já o “parto natural”, também conhecido como “parto ativo”, é aquele em que a mulher é vista como protagonista do seu parto e em que não há nenhum tipo de intervenção médica.

60 Vaginal Birth After Cesarean (Parto Vaginal Após Cesárea). Um dos argumentos tidos como próprios de uma parcela dos médicos é o de que uma mulher que fez uma cesariana não poderá nunca mais ter um parto vaginal. No entanto, a parcela de profissionais da saúde em prol do “parto humanizado” afirma que isto é perfeitamente possível, e a nomeação VBAC tem se tornado uma bandeira contra os “mitos” que seriam impostos pelos médicos ditos “cesaristas”, ou seja, que prefeririam realizar cesarianas em suas pacientes e que elencariam um rol de “falsos argumentos” para isso.

61 “Desnecesária” é a categoria êmica que se refere às cesarianas feitas por *imposição* médica, sem embasamento científico.

água, exames de toque frequentes (usados para conferir a dilatação e a descida do bebê), o rompimento artificial da bolsa e a posição deitada da mulher.

Segundo ativistas do movimento pela humanização do parto e algumas autoras que têm se dedicado ao tema (D'Oliveira et al, 2002; Hotimsky et al, 2002; Ávila, 2003; Hotimsky & Schraiber, 2005; Diniz, 2009; Aguiar & D'Oliveira, 2011), os procedimentos acima listados vêm sendo objeto de disputa tanto entre profissionais da saúde – quais sejam, obstetras, pediatras e enfermeiros – quanto entre eles e a população de um modo geral. Muitas mulheres em condição de parturição vêm questionando essa diversidade de condutas adotadas, afirmando que não se tratam de condutas baseadas em evidências científicas⁶², bem como o próprio campo da medicina e da enfermagem vem se debatendo em relação a tais procedimentos, visto que muitos deles são hoje rechaçados pelo Ministério da Saúde e pela OMS. Ou seja, não somente a cesariana é vista como desnecessária em 85% dos casos como os próprios procedimentos de rotina, em casos de parto normal, já foram questionados pelas entidades responsáveis pelo cuidado à saúde materno-infantil.

O que, portanto, faz com que a adoção de certas condutas seja encarada como violência? Algumas formas de violência parecem ser evidentes: ao ouvirmos relatos carregados de sofrimento em que mulheres denunciam o fato de terem sido amarradas à maca; quando ficamos sabendo de uma mulher que levou um tapa na cara porque gritava de dor no parto (D'Oliveira et al: 2002), ou então que ouviu agressões verbais de médicos e/ou enfermeiros (*"Sofre e não dá um ano e já tá aqui de novo."*), que mandam as mulheres se calar porque estão fazendo muito escândalo – estes são atos cuja essência violenta não se costuma questionar⁶³. Todavia, outros procedimentos ditos de rotina não são tão facilmente reconhecidos como atos violentos, como é o caso das cesarianas e das intervenções médicas cada vez menos desejadas por um conjunto de mulheres que vêm se manifestando através de atos públicos, passeatas e pelas redes sociais da Internet. E, em não sendo vistos como atos violentos, menos ainda são entendidos como eventos traumáticos e, portanto, passíveis de reparação.

"Políticas do trauma" e necessidade de vocalização

Segundo o antropólogo, sociólogo e médico Didier Fassin, e o psiquiatra e antropólogo Richard Rechtman, no livro *"L'empire du traumatisme"* (2011), a noção de trauma vem sendo

62 Um dos motes sempre perseguido pelos ativistas do "parto humanizado" é a chamada "medicina baseada em evidências". Segundo pesquisadora da área médica, Regina Paolucci El Dib (2007), a medicina baseada em evidências (MBE) é definida "como o elo entre a boa pesquisa científica e a prática clínica. Em outras palavras, a MBE utiliza provas científicas existentes e disponíveis no momento, com boa validade interna e externa, para a aplicação de seus resultados na prática clínica." (p.1) Para aqueles ativistas, a obstetrícia hoje praticada hegemonicamente no Brasil não levaria em consideração uma série de evidências científicas que mostrariam, por exemplo, que o parto vaginal seria muito mais seguro que uma cesariana. Além disso, ignoraria a falta de necessidade da aplicação de procedimentos como a episiotomia – entre outros –, a qual não teria razões cientificamente evidentes para ser realizada.

63 Em novembro de 2011, a TV Folha divulgou reportagem denunciando maus-tratos direcionados a detentas de penitenciárias do estado de São Paulo no momento do parto. Segundo a reportagem, elas seriam algemadas às camas dos hospitais após serem submetidas a cesarianas agendadas. O caráter de denúncia do vídeo deixa claro o reconhecimento de atentado à dignidade humana que é algemar à cama uma paciente que acabou de dar à luz. Para mais informações, ver PRESAS em São Paulo dizem ter que dar à luz algemadas, Folha de São Paulo, São Paulo, 18 nov. 2011. Disponível em:

<<http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/1008395-presas-em-sao-paulo-dizem-ter-que-dar-a-luz-algemadas.shtml>>. Acesso em 14 dez. 2012.

apresentada de modo sempre inquestionável. Trauma tem sido visto como algo que é e está, sempre existindo diante de situações de violência ou acidentes; ele seria uma verdade compartilhada. No entanto, eles propõem refletir sobre essa noção de modo historicizado, pensando a sua construção a partir do desenvolvimento dos domínios da psiquiatria, da psicologia e da psicanálise, entrelaçando essa genealogia com o seu duplo, que seria o reconhecimento, pela sociedade, de que determinados eventos teriam por consequência inevitável traumatizar os sujeitos neles presentes. Diferente do que afirmam ter sido feito até então, eles não pretendem delegar a total responsabilidade à categoria médica pela invenção de uma nova noção, a de trauma, cuja entrada nos ínterims da vida social teria sido feita de forma disseminada. Para eles, o fato das pessoas reivindicarem o status de vítima e, portanto, de se colocarem como traumatizadas por alguma situação e por isso acharem merecer algum tipo de reparação pelos danos sofridos, ou seja, o fato de termos nos movido do status da dúvida da legitimidade de reivindicação pela posição de vítima ao reconhecimento indubitável do sofrimento, isso seria resultado de uma transformação moral daquilo que constitui a humanidade. Tratar-se-ia daquilo que eles denominam “políticas do trauma”: uma articulação entre um evento que é coletivo e que dá sustentação ao trauma e a experiência individual vivida nesse evento coletivo, que servirá de testemunha ao seu aspecto traumático.

Um resultado concreto desse movimento moral tratado no livro seria, segundo eles, a publicação do DSM-III⁶⁴ em 1980, a terceira edição da classificação de doenças mentais da Associação Americana de Psiquiatria, onde pela primeira vez se vê catalogado o que foi chamado de *transtorno de estresse pós-traumático* (TEPT). Não sem disputas em torno do que viria a definir esse diagnóstico num paciente, acordou-se que a sua identificação clínica estaria baseada no fato de que o paciente teria vivenciado algum momento estressante, cujos resultados seriam sintomas listados pelo DSM-III de acordo com uma série de critérios. De tais critérios, que não cabe aqui elencar, aquele que afirmava efetivamente que qualquer indivíduo normal estaria sujeito a sofrer de estresse caso fosse exposto a um evento traumático teria sido o de maior importância nessas novas classificações de desordem mental. Se antes reações a eventos de violência ou acidentes eram vistos como fraqueza, agora o estresse seria o resultado esperado desses eventos. Não se questionaria mais as vítimas de um trauma, e o diagnóstico do TEPT passaria a conferir aos sujeitos o direito à reparação.

O entendimento de que o vivenciamento de experiências traumáticas poderia ocasionar TEPT não foi algo que se restringiu ao mundo médico, afirmam os autores. De modo mais amplo, ele teria se estendido ao domínio dos movimentos sociais e alguns dos protagonistas dessa reviravolta moral teriam sido feministas americanas e os veteranos da Guerra do Vietnã. Não caberia aqui desenvolver a história desses dois grupos naquele contexto, mas para os fins desse artigo, é interessante notar como uma parcela do movimento feminista travou uma batalha para o reconhecimento do status de vítima de mulheres que haveriam sido abusadas sexualmente quando crianças. Na esteira do reconhecimento cada vez maior de que crianças eram desde há muito abusadas, mulheres teriam começado a *falar sobre o passado*, e com isso trazer à memória aquilo que no presente seria motivo de trauma. Elas começariam, ali, a reivindicar o direito à reparação. No mesmo sentido que os “sobreviventes do Holocausto”,

64 Do inglês, Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders.

elas se punham como “sobreviventes do incesto.” Para elas teria sido necessário, então, construir uma memória do abuso, e com a *exposição* do trauma, a reparação lhes seria inegável.

Os exemplos de Fassin e Rechtman são uns dentre muitos outros que refletem um movimento de *compaixão* (Fassin, 2005) resultante de razões humanitárias colocadas em prática pelo discurso dos direitos humanos. As tantas (consideradas) violações aos direitos humanos não poderiam mais ser silenciadas e seria preciso as expor de modo a curar o trauma por elas supostamente causado – lógica mesma da terapia psicanalítica, em que o paciente é estimulado a falar sobre seu sofrimento para buscar a cura. Criar-se-ia, assim, uma necessidade de vocalização das violações.

Mas quais são as violações que se espera serem expostas?

O trabalho da antropóloga sul-africana Fiona Ross (2001) parece elucidativo desse aspecto. Ao discorrer sobre os depoimentos de mulheres na Comissão de Verdade e Reconciliação na África do Sul, após o fim do apartheid, a autora chama a atenção para aquilo que é dito por elas, para aquilo que se espera que elas digam e, especialmente, para aquilo que não é dito, aquilo que é silenciado nos testemunhos que oferecem sobre a experiência do apartheid.

Segundo a autora, o papel da Comissão era de criar uma memória comum baseando-se na ideia de tornar públicos certos conhecimentos sobre aqueles anos de segregação política e racial. Em outras palavras, acreditava-se que determinadas experiências haviam sido vivenciadas naquele período e reuni-las em depoimentos seria uma maneira de trazer à tona a verdade sobre o apartheid. Querer-se-ia dar voz às vítimas do apartheid que, de acordo o Ato de Reconciliação e Promoção da Unidade Nacional – documento que deu sustentação à Comissão –, são definidas como “Pessoas que, individualmente ou com uma ou mais pessoas, sofreram danos físicos ou mentais, sofrimento emocional, perdas materiais ou significativos prejuízos aos direitos humanos...” (Ato, capítulo I(1) (xix) *apud* Ross: 2001:252)⁶⁵ O papel da Comissão teria sido, portanto, de investigar as violações cometidas pelo Estado sob as políticas do apartheid.

O que chama a atenção de Ross é que a Comissão buscava experiências que estivessem inscritas no corpo, isto é, esperava-se que os testemunhos representassem aquilo que se via como experiências de violência contra a mulher. Era de se esperar que os testemunhos das mulheres trouxessem relatos sobre estupros, por exemplo. Mas ao contrário das expectativas, não foi isso que aconteceu. As mulheres falaram sobre violações cometidas contra os homens de suas vidas: maridos, irmãos, filhos. Não teriam falado de si, não teriam vocalizado a violência que se considerava ser de fato inscrita em seus corpos, como seria o caso de um estupro.

Nesse sentido, a pergunta que a autora se coloca é sobre quem fala, por quem fala e para quem fala. Seu argumento é o de que o modo como as mulheres contaram as histórias vividas, onde pequenos detalhes do cotidiano apareciam, conta muito mais sobre as mudanças

65 Tradução livre do trecho: “Persons who, individually or together with one of more persons, suffered harm in the form of physical or mental injury, emotional suffering, pecuniary loss or a substantial impairment of human rights...”

profundas da sociedade que vivenciou o apartheid. Mas teria incomodado o fato de elas não falarem sobre si, das experiências de violência sobre seus próprios corpos, pois era isso que se esperava ouvir. Era como se os seus relatos tivessem que confirmar o que já se sabia que o *apartheid* tinha sido. Era como se a história já estivesse escrita, e os depoimentos deveriam apenas ratificá-la. Para Ross, no entanto, o espectador deveria saber ouvir aquilo que está silenciado, aquilo que as pessoas não estão *vocalizando*, mas de que sem dúvida estão *falando*.

O que parece interessante pensar a partir da discussão de Ross é justamente a ideia de que existe uma expectativa daquilo que pode e deve ser vocalizado. Isso não foge à discussão de Fassin e Rechtman acima abordada, sobre existir um reconhecimento da legitimidade da vítima e daquilo que ela reivindica como digno de reparação. Há um discurso dos direitos humanos que parece moldado para que certas pessoas possam ser classificadas como vítimas e que certos atos possam ser vistos como violentos, e isso, segundo a literatura trabalhada neste artigo, é fruto de construções históricas específicas. Se a Declaração dos Direitos Humanos se pretende universal, não podemos, é claro, esquecer que o modo como aquilo que ali está escrito é agenciado em cada contexto específico. Em outras palavras, a maneira como em cada contexto se fará uso das categorias de humanidade que buscam ser universais – dignidade, respeito, liberdade, justiça, valor da pessoa humana, igualdade de direitos – estará refletida nas próprias políticas públicas voltadas a atender mulheres, crianças, negros, idosos, homossexuais, etc.

O que quero dizer é que, quando se pensa no contexto onde a categoria “violência obstétrica” está sendo mobilizada, precisamos pensar no que se entende como sendo violência, quem se espera serem suas vítimas e seus perpetradores. Da mesma forma que, na década de 80, feministas americanas teriam reivindicado seu lugar enquanto vítimas de abuso sexual quando crianças, e por isso legitimado o trauma de suas experiências, as mulheres que vêm falando sobre “violência obstétrica” estão reivindicando, de modo ativo, a sua posição enquanto vítimas. O que chama a atenção no seu discurso não é elas dizerem que levaram tapas no rosto ou que foram amarradas à maca – essas são formas de violência há tempos reconhecidas enquanto tais –, mas sim afirmar que certos procedimentos realizados em seus corpos são atos violentos. Afinal, se são procedimentos rotineiros e próprios do saber médico, por que se haveria de vê-los como violentos? O que há na efetuação desses procedimentos que lhes agrega o ingrediente de violência?

Quando olhamos para os depoimentos transcritos anteriormente neste artigo, vemos como a adoção de condutas de rotina são relatadas com sentimento de dor por parte das mulheres. O fato de terem sido submetidas a tais condutas *contra a sua vontade* faz com se sintam violentadas, feridas, maltratadas (“*Me senti ser tratada como um lixo... Senti uma dor que parece que vai te rasgar por dentro, né?, por causa da ocitocina...ahn...e ainda assim é mutilada [pela episiotomia]? É normal?*”). Cria-se um ressentimento, um trauma, uma *vontade de falar*. Mas a vocalização dessas dores choca, pois ainda não se entende esses atos como algo violento, que possa traumatizar, que possa causar dor. A própria polêmica CREMERJ x Dr. Jorge Kuhn é ilustrativa de como a compreensão do que é bom ou ruim para as mulheres na hora do parto é uma questão de entendimento de direitos humanos, ou seja, daquilo que seria representativo de respeito, de dignidade. Afinal, facilitar a saída do bebê com uma episiotomia

ou acelerar o processo do parto com ocitocina, bem como indicar uma cesariana seja para evitar a dor do parto (no caso das cesarianas eletivas), seja para evitar o sofrimento do bebê e da mãe por condições adversas (*“o seu bebê não quer morrer. Se você quiser ir pra casa, assumir essa responsabilidade, pode ir, pode pensar, mas eu tô aqui te falando como seu médico, eu preciso que você confie em mim’...Eu aceitei [a cesárea], né?”*), isso pode não ser apenas uma questão econômica, como é argumentado pelos ativistas do parto humanizado⁶⁶, mas uma questão moral, uma questão do que se vê como sendo de fato o melhor para mãe e bebê – visão construída histórica e culturalmente.

No mesmo sentido em que o TEPT foi, no passado, catalogado pelo DSM-III – e, insisto, não apenas por um movimento médico, mas também por uma ideia generalizada de aceitação de que eventos possam ser traumáticos –, a dor no parto e a ideia de modernidade e tecnologia associada à obstetrícia são noções construídas culturalmente no Brasil, ensinadas em grandes escolas de medicina do país (Hotimsky, 2005) e que vemos difundidas no cotidiano – afinal, quem nunca viu uma cena de novela em que a mulher sai de casa correndo e chega ao hospital gritando de dor, implorando para acabarem logo com aquilo?

Em suma, o que está em jogo na denúncia da “violência obstétrica” é parte de um movimento que busca alterar a visão de mundo sobre aquilo que é constitutivo de um parto. Um parto não precisaria ser dolorido nem doloroso⁶⁷. Ele poderia ser feito à escolha da mulher, do modo como ela se sente à vontade, com quem ela se sente confortável. E ao dizer que elas poderiam fazer o parto sozinhas, não só estariam questionando o que se entende por esse evento, como estariam reivindicando o direito sobre seus corpos. “Meu corpo, meu parto, minhas escolhas” pode ser entendido como uma denúncia, como uma vocalização, como o pedido de socorro para legitimar a posição de vítima dessas mulheres. Elas *falam* sobre uma violência que percebem como infligida sobre si mesmas, e desta forma abraçam a ideia de que é preciso *falar para curar*. Se não podem ser donas de seus corpos no momento do parto, se uma série de procedimentos é adotada sem o seu consentimento ou sem uma explicação clara do por que dessa adoção, isso constituiria, para elas, um ato violento. Elas não querem mais conviver com essa “*frustração silenciosa*” de terem sido vítimas de “violência obstétrica”. Parafraseando uma das mães do vídeo acima referido, elas desejam que a sua voz seja ouvida e que suas histórias não sejam ignoradas.

66 O principal argumento dos ativistas do parto humanizado quanto aos médicos ditos “cesaristas” é que estes indicam cesarianas abusivamente por razões estritamente econômicas. Por receberem o mesmo valor em pagamento tanto por partos cirúrgicos quanto por partos normais, eles são acusados de apenas pensarem no lucro, em detrimento da saúde da mulher e do bebê. Esse é um argumento sem dúvida válido, uma vez que a questão salarial procede, como tenho visto alguns médicos comentarem em blogs de mães ativistas. Creio, contudo, que existe algo para além das razões econômicas que possa explicar as altas indicações de cesariana – bem como a adoção de procedimentos já abandonados pelas recomendações da OMS e do MS –, e esse “algo” pode estar nas razões morais que estou buscando compreender aqui.

67 A ideia mesma de “dor” é bastante polêmica dentro desse movimento, pois há mulheres que afirmam não sentir nenhuma dor na hora do parto, outras que afirmam que sentem dor, sim, mas que fariam tudo de novo, e ainda outras que dizem que a dor do parto pode ser até mesmo prazerosa, chegando ao ponto de provocar orgasmos. Caberia ponderar, contudo, sobre o que o querer sentir dor diz sobre a própria ideia de ser mãe. O trabalho de Rezende (2012) sobre grupos de gestante nos dá pistas nesse sentido, quando ela aponta para a dimensão sacrificial da maternidade: “a forma ‘natural’ de parir era mais valorizada por refletir um modelo de maternidade baseado no sacrifício da mãe – que suportaria as dores – pelo filho.” (p. 845).

Considerações finais

É importante olhar para as tentativas por parte de ativistas pelo parto humanizado de chamar a atenção para a necessidade de se denunciar maus-tratos no momento de dar à luz como uma expressão de lutas políticas no âmbito dos direitos sexuais e reprodutivos. Nesse mesmo sentido, também importa atentar para políticas públicas sendo construídas de modo a responder a essas reivindicações e, ao mesmo tempo, dar sustentação a elas. A própria Organização Mundial de Saúde e o Ministério da Saúde recomendam que sejam feitos mais partos normais do que cesarianas. A episiotomia é elencada como um procedimento em desuso pelo Guia da Gestante e do Bebê, da UNICEF. O governo brasileiro promulgou a Lei do Acompanhante⁶⁸, que dá direito a toda gestante de ter alguém lhe acompanhando durante o parto.

Desta forma, essas e outras políticas parecem ser resultado de uma tentativa de mudança de visão moral sobre a ideia de parto⁶⁹, e até mesmo sobre a ideia do que seja dignamente humano, ou humanizado⁷⁰.

Olhar para esse movimento como um esforço de alteração de ideias tidas como hegemônicas sobre o parto possibilita afirmar que a noção de que o parir pode ser “amenizado”, de modo a não causar sofrimento às mulheres, é certamente algo sob disputa. Pois não ser anestesiada ou ser levada a realizar um parto normal, quando o que se quer é uma cesariana, também poderia ser encarado como um ato violento. Ou seja, a própria aceção do que constitua uma violência também deve ser posta em contexto, e a experiência da dor no parto, ou a experiência da maternidade em si podem não ser vistas como processos pelos quais uma mulher necessariamente deve ou quer passar.

A feminista e filósofa francesa Elizabeth Badinter (2010), em livro intitulado *O Conflito – a mulher e a mãe*, embora não use o termo violência em nenhum momento, aponta de modo enfático para a sobrecarga que as mulheres da atualidade estariam sofrendo pelo o que ela chama de “ofensiva naturalista”. Considerando mais especificamente o contexto francês, mas também levando em conta outros países europeus, a autora põe em evidência novos sentimentos em torno da maternidade e questiona o lugar do feminismo neste contexto em que as mulheres colocam-na como algo essencial ao feminino. Para ela, com esta defesa do instinto materno, elas estariam abandonando toda a igualdade de gênero que teriam conquistado até hoje. As pílulas anticoncepcionais, a cesariana e a mamadeira teriam sido, para ela, conquista feministas de valor inestimável. Assim sendo, parir em casa, sem anestésias ou outras intervenções médicas, amamentar até que a criança decida quando parar, recusar

68 Lei número 11.108, de 7 de abril de 2005, “Altera a Lei nº 8.080, de 19 de setembro de 1990, para garantir às parturientes o direito à presença de acompanhante durante o trabalho de parto, parto e pós-parto imediato, no âmbito do Sistema Único de Saúde – SUS.” (PRESIDÊNCIA da República. Casa Civil. Subchefia para assuntos jurídicos. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2005/Lei/L11108.htm>. Acesso em 17 dez. 2012.)

69 Obviamente, para entender como leis foram promulgadas e como recomendações foram efetivadas por organismos internacionais seria necessário um estudo detalhado de cada uma das agências e instituições voltadas para a implementação destas políticas de modo a entender as relações de poder e os interesses envolvidos. Da mesma forma, não é possível pensar nos médicos como um grupo homogêneo, como o caso do embate CREMERJ x Jorge Kuhn tão bem exemplifica, tampouco pensar as mulheres que experienciam o parto como um grupo sem diversidades.

70 Vide outras políticas de humanização desenvolvidas pelo governo federal, como o “HumanizaSUS”. Ver O QUE é o HumanizaSUS. Disponível em: <http://portal.saude.gov.br/portal/saude/cidadao/visualizar_texto.cfm?idtxt=28288>. Acesso em 17 dez. 2012.

qualquer tipo de leite artificial e, no limite, abandonar o trabalho, tudo isso seria um grande retrocesso aos avanços do feminismo. Além, segundo ela, de gerar um sentimento de culpa nas mulheres que não se adéquam ao ideal da “boa mãe”, ou seja, aquelas que não parem naturalmente, que não amamentam por livre demanda, que não se recusam a tomar hormônios para não “contaminar” os bebês, que confiam seus filhos a babás e creches.

Neste sentido, a contribuição de Badinter é importante para entender que existem vozes dissonantes daquelas que veem nos procedimentos rotineiros da obstetrícia atos de violência. Seu livro tem um papel de denúncia na medida em que aponta como exageradas e perigosas as exigências em torno da maternidade, aí inclusa a necessidade de um “parto humanizado” para a plenitude materna. Seriam diversas as aspirações femininas, e – interpretando as ideias da autora para o campo de pesquisa deste artigo – passar por todos aqueles procedimentos rotineiros adotados em hospitais poderia ser visto, por alguma parcela de mulheres, como a real humanização da saúde materno-infantil.

Esta é, sem dúvida, uma discussão repleta de controvérsias. É tão importante levar em consideração as mulheres que não se encaixariam no modelo de “boa mãe” indicado por Badinter, quanto atentar para o significado político das formas pelas quais certas mulheres reagem contra um saber médico hegemônico e os significados desta luta para os direitos sexuais e reprodutivos. A ideia deste artigo, assim, foi mostrar o modo pelo qual uma arena de conflitos éticos em torno do parto é constituída e como uma conexão muitas vezes contingente é estabelecida entre forças situadas em polos muito distintos da vida social, renovando o quadro do que é tido como manifestação de violência, quem são suas vítimas e seus perpetradores.

Referencias

- AGUIAR, Janaína Marques & D'OLIVEIRA, Ana Flávia Pires Lucas. 2011. Violência Institucional em maternidades públicas sob a ótica das usuárias. *Interface - Comunic., Saúde, Educ.*, vol.15, n.36, pp. 79-91.
- ÁVILA, Maria Betânia. 2003. Direitos Sexuais e Reprodutivos: desafios para as políticas de saúde. *Cad. Saúde Pública*, v.19, Sup.2, pp. S465-S469.
- BADINTER, E. 2010. *Le Conflit: la femme et la mère*. Paris: Flammarion.
- DINIZ, Simone Grilo. 2009. Gênero, Saúde Materna e o Paradoxo Perinatal. *Rev. Bras. Crescimento Desenvolvimento Hum.*, v.19, n.2, pp. 313-326.
- D'OLIVEIRA, Ana Flávia Pires Lucas et al. 2002. Violence against women in health-care institutions: an emerging problem. *The Lancet*, v.359, pp. 1681-1685.
- EL DIB, Regina Paolucci. 2007. Como praticar medicina baseada em evidências. *Jornal Vascular Brasileiro*, v.6, pp. 1-4.
- FASSIN, Didier. 2005. Compassion and Repression: The Moral Economy of Immigration Policies in France. *Cultural Anthropology*, v.20, n.3, pp. 362-387.
- FASSIN, Didier & RECHTMAN, Richard. 2011. *L'empire du traumatisme*. Paris: Flammarion.
- HOTIMSKY, Sonia Nussenzweig. 2002. O parto como eu vejo...ou como eu o desejo? Expectativas de gestantes, usuárias do SUS, acerca do parto e da assistência obstétrica. *Cad. Saúde Pública*, v.18, n.5, pp. 1303-1311.
- HOTIMSKY, Sonia Nussenzweig & SCHRAIBER, Lilia Bilma. 2005. Humanização no contexto da formação em obstetrícia. *Ciência & Saúde Coletiva*, v.10, n.3, pp. 639-649.
- REZENDE, Claudia Barcellos. 2012. Emoção, corpo e moral em grupos de gestante. *RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v.11, n.33, pp. 830-849.
- ROSS, Fiona. 2001. Speech and Silence: Women's Testimony in the First Five Weeks of Public

Hearings of the South Africa Truth and Reconciliation Commission. In DAS, Veena *Remaking a world: violence, social suffering, and recovery* (pp. 250-279). Berkely, Los Angeles, London: University of California Press.

ROSS, Fiona. 2006. La elaboración de una Memoria Nacional: la Comisión de Verdad y Reconciliación de Sudáfrica. *Cuadernos de Antropología Social*, n.24, pp. 51-68.

SARTI, Cynthia Andersen. 2009. Corpo, violência e saúde: a produção da vítima. *Revista Latinoamericana, Sexualidad, Salud y Sociedad*, n.1, pp. 89-103.

SARTI, Cynthia Andersen. 2011. A vítima como figura contemporânea. *Caderno CRH*, v.24, n.61, pp. 51-61.

SCOTT, Joan Wallach. 1998. A Invisibilidade da Experiência. *Proj. História*, n.16, pp. 297-325.

Material de Internet

AÇÃO coletiva de divulgação do vídeo Violência Obstétrica – a voz das brasileiras. Blog Mamíferas. Disponível em: <<http://www.mamiferas.com/blog/2012/11/acao-coletiva-de-divulgacao-do-video-violencia-obstetrica-a-voz-das-brasileiras.html>>. Acesso em 17 dez. 2012.

ASSOCIAÇÃO Nacional de Doulas. Disponível em: <www.doulas.org.br>. Acesso em 17 dez. 2012.

CESÁREAS superam partos normais pela primeira vez no país. Disponível em : < <http://www.mp.mg.gov.br/portal/public/interno/arquivo/id/30479>>. Acesso em: 14 dez. 2012.

ASSEMBLEIA Geral das Nações Unidas (1948). Declaração Universal dos Direitos Humanos. Disponível em: <http://portal.mj.gov.br/sedh/ct/legis_intern/ddh_bib_inter_universal.htm>. Acesso em: 18 dez. 2012.

GUIA da Gestante e do Bebê. (2011) UNICEF - Fundo das Nações Unidas para a Infância. São Paulo: Globo. Disponível em: <http://www.unicef.org/brazil/pt/br_guiagestantebebe.pdf>. Acesso em: 14 dez. 2012.

NASCIMENTOS no Brasil: o que dizem as informações? Indicadores Sociodemográficos e de Saúde no Brasil 2009, in: Estudos e Pesquisas – Informação Demográfica e Socioeconômica (2009), n.25, Rio de Janeiro.

O QUE é o HumanizaSUS. Disponível em: http://portal.saude.gov.br/portal/saude/cidadao/visualizar_texto.cfm?idtxt=28288 . Acesso em 17 dez. 2012.

PARTO com prazer. Disponível em: <http://www.partocomprazer.com.br/> . Acesso em 17 dez. 2012.

PARTO Sabrina, Nascimento Lucas. Disponível em: http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=qiof5vYkPws . Acesso em 17 dez. 2012.

PARTO Sem Dor. Disponível em: <http://www.partosemdor.com.br/> . Acesso em 17 dez. 2012.

PORTAL da Saúde. Disponível em: <http://portalsaude.saude.gov.br/portalsaude/> . Acesso em: 14 dez. 2012.

PRESAS em São Paulo dizem ter que dar à luz algemadas, Folha de São Paulo, São Paulo, 18 nov. 2011. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/1008395-presas-em-sao-paulo-dizem-ter-que-dar-a-luz-algemadas.shtml> . Acesso em 14 dez. 2012.

PRESIDÊNCIA da República. Casa Civil. Subchefia para assuntos jurídicos. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2005/Lei/L11108.htm . Acesso em 17 dez. 2012

UM Brasil para as Crianças – A Sociedade Brasileira e os Objetivos do Milênio para a Infância e a Adolescência. (2004) Brasil. Disponível em: <http://www.unicef.org/brazil/pt/umbrasil.pdf> . Acesso em: 14 dez. 2012.

VIOLÊNCIA Obstétrica – A voz das brasileiras. (2012) Disponível em http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=eg0uvonF25M . Acesso em 17 dez. 2012.

Abstract: The main idea of this paper is to discuss the construction of the ideas of victim" and "violence" mobilized by women who claim to have been victims of "obstetric violence". About this discussion, I try to give an overview of the research that has been

developed from two main situations: the "March for Childbirth at Home," which took place in Campinas-SP in June 2012, and the video "Obstetric Violence - the voice of Brazil. ", posted on the Internet in November of the same year. From these situations, the idea is to discuss how the language of human rights is operated to express demands that are put in conflict with an existing medical-scientific discourse. The actors involved in these claims appropriate specific discourses of medicine to reshape them according to their different conceptions of body and care. The intent then is to reflect on what is produced and operated in the "obstetric violence" as well as raise discussions about the speech operated to legitimize the position of victims of such violence. To develop this reflection, it is presented the vocabulary used by a group of women to claim the position of victims in cases of childbirth; it is traced a brief discussion on the current situation of childbirth in Brazil; it is raised a discussion about the construction of the notion of trauma according to the book of Didier Fassin and Richard Rechtman, "L'Empire du Traumatisme"(2011); finally, it is made a reflection on the necessity of calling the violence inflicted on the subjects according to the work of anthropologist Fiona Ross (2001, 2006). Hence, I try to understand the moral movement around the struggle for "humanized birth," viewing it as an attempt to change the paradigm of what should be a birth, whose tangible results can be seen in public policies for the "humanization" of maternal and child health. The overall objective of the article, therefore, is to clarify some issues around discursive practices enrolled in certain configurations of power and inequality, contributing to a broader debate in the field of Sociology of Emotions.

Keywords: obstetric violence, notion of victim, trauma, human rights

PEREIRA, Amanda Gomes. Relações afetivas e laborais em uma casa de prostituição de mulheres.
RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção, v. 12, n. 35, pp. 566-592, Agosto de 2013. ISSN
1676-8965.

ARTIGO

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

Relações afetivas e laborais em uma casa de prostituição de mulheres

Amanda Gomes Pereira

Recebido em 10.06.2013

Aprovado em 15.07.2013

Resumo: O presente trabalho tem por objetivo descrever as relações afetivas e de trabalho estabelecidas em uma casa de prostituição de mulheres em uma cidade do interior de Minas Gerais. Os dados apresentados foram recolhidos durante a minha pesquisa de campo em 2008/ 2009 e apresentados em minha dissertação de mestrado. Ao traçar as redes de relações e as representações de gênero e afetos estabelecidas pelas pessoas com as quais convivi em campo, pretendo demonstrar como os "acordos" e "contratos" de trabalho se desenvolvem, no caso específico desse estabelecimento, entrelaçados por relações afetivas. Assim, pretendo dialogar com outros autores e pesquisadores sobre a temática, na tentativa de compreender como a prostituição acontece à margem das leis que regem as outras profissões, ao mesmo tempo em que reproduzindo valores e recriando códigos que configuram a lógica dessa prática.

Palavras-chave: afeto, gênero, prostituição, trabalho.

O meu trabalho de campo realizou-se numa casa de prostituição feminina em uma cidade mineira. A minha aproximação desse ambiente ocorreu há mais ou menos três anos, quando iniciei meus estudos para a elaboração de minha monografia de conclusão de curso de graduação. O Flamingo⁷¹ é uma *boite* de prostituição, localizada em um ponto estratégico de uma estrada nacional que corta a cidade de norte a sul, um local de entrada e saída. Única *boite* dessa cidade em que as garotas, além de se apresentarem à noite em busca de encontros moram no local durante o dia. O Flamingo é uma *casa* de duas edificações anexadas que se complementam.

O lucro do dono dessa casa – termo êmico – é a partir da cobrança do aluguel dos quartos de encontro – parte de uma das edificações do estabelecimento –, assim como da venda de bebidas do bar e no dinheiro que os fregueses pagam para retirar as meninas da casa e levá-las para um encontro em outro local. O preço pago pelo aluguel do quarto gira em torno de R\$ 25,00 – os preços são referentes aos anos da minha pesquisa, 2008/2009. O dinheiro do programa é inteiramente delas e de acordo com o preço que elas estabelecem. Isso não impede que haja um padrão de cobrança compartilhado por todas. Quando indagadas, elas dizem: – *Nessa casa, cobramos cinquenta reais a meia- hora*. As garotas possuem um acordo com a casa em que ganham 10% do lucro que o bar ganha com o consumo de bebidas dos clientes que elas acompanham. Segundo o dono, ele fez esse acordo para que as garotas fiquem mais tempo com os clientes no salão e, desse modo, fazendo com que os clientes consumam mais. As garotas de programa que moram na casa não pagam pela moradia e nem por alimentação.

No Flamingo, como em outros ambientes profissionais da prostituição, há uma alta rotatividade das pessoas que ali trabalham. O valor de um programa depende necessariamente dessa lógica, visto que uma garota de programa *ganha* mais quanto mais representa, mesmo que simbolicamente, novidade. Desse modo, ficar bastante tempo em um local pode significar menor ganho e lucratividade no final do mês. O período de permanência de uma garota de programa no Flamingo é de no máximo seis meses. Após um período ela pode retornar a casa para passar mais um período menor ou equivalente de tempo. Entretanto, mais de seis meses direto ela não permanece nessa *boite*. Atrelado a isso, o fato de na prática a prostituição ser proibida faz com que as pessoas circulem por ambientes de prostituição como um modo de se manterem seguras nesse mercado. Digo isso porque sempre que perguntei sobre o destino das garotas que deixaram de trabalhar na casa nunca tive resposta – o que sempre me pareceu um recurso utilizado por essas pessoas para se protegerem.

Em termos metodológicos e teóricos, durante o campo, meus olhares, perspectivas e análises das relações estabelecidas pelas pessoas que trabalham e vivem no Flamingo se

⁷¹ O nome do estabelecimento de prostituição e os nomes das pessoas apresentados neste trabalho são fictícios.

transformaram. Quando iniciei meu trabalho de campo em 2006, a pergunta que me fazia era como essas garotas configuravam sua identidade a partir da profissão que exerciam. Como esse ambiente de profissão era “corporificado” através da vivência cotidiana compartilhada por elas durante os seis dias que a *boite* funciona – tanto no período em que trabalham como no período que residem, para além das práticas de prostituição. Meu intuito era compreender os valores compartilhados por esse local/lugar social, bem como esses valores eram negociados e agenciados por elas para se constituírem enquanto sujeitos.

Nesse período, conheci mulheres que faziam programas tanto com homens e com casais – *ménage a trois* – e que em sua intimidade se definiam como homossexuais. Numa das minhas idas a campo, após entrevistar uma garota, ela virou para mim e falou: - *Você não perguntou sobre a minha sexualidade*. Eu virei para ela e disse: - *Fale sobre a sua sexualidade*. O segurança que estava na porta disse: - *Depende, com dinheiro homem, sem dinheiro mulher*. Trago esse relato de campo para demonstrar o que inspirou meu interesse em voltar ao campo no mestrado. Que há uma definição simbólica das relações que elas estabelecem entre clientes e seus relacionamentos afetivos, outros trabalhos sobre o tema já demonstraram (Bacelar 1982, Pasin, 2000 e 2005) e que, além de tudo, ela é reconhecida pelos companheiros/ as das garotas (Pasini, 2005). Contudo, meu interesse nesse trabalho é mostrar como essas diferenciações, e outras, unem ou não as pessoas que trabalham e vivenciam esse ambiente de prostituição feminina através das suas redes e relações. Diferentemente do meu trabalho anterior, o ego da minha pesquisa não é as garotas de programa que trabalham e/ ou vivenciam esse local, mas todas as pessoas que ali trabalham e/ ou residem como os garçons, a gerente, o dono, o Dj, a mulher responsável pela limpeza, os seguranças e quanto mais pessoas com as quais me deparei durante minha pesquisa.

No meu trabalho de campo, descobri que práticas similares ganham significados diferentes dependendo de quem faz e com quem faz. Há uma percepção em nossa sociedade que o sexo é inalienável e de que as relações íntimas são relações espontâneas, livres da intermediação monetária, naturalizadas como a parte da economia. A autora Viviana Zelizer (2009) demonstrou em seu livro *La negociación de la intimidad* que quando há um entrecruzamento entre as atividades econômicas e a intimidade das pessoas:

[...] mucha gente siente que dos fuerzas incompatibles entran en conflicto, entre las que se establece una relación de recíproco menoscabo: la actividad económica, en especial el uso del dinero, representa una forma de degradación de las relaciones íntimas, mientras que la intimidad interpersonal torna ineficiente la actividad económica (ZELIZER, 2009: 25).

O interessante nos estudos dessa autora é que eles demonstram como essas forças se relacionam no cotidiano das pessoas. Este entrelaçamento, como a autora demonstra, ocorre tanto nas relações de intimidade duradouras – pais e filhos, entre irmãos, entre cônjuges – como em relações furtivas, ocasionais ou esporádicas – relação médico/ paciente, terapeuta/ paciente e, no que é do meu interesse, a relação prostituta/ cliente. Em todas elas, há certo grau de intimidade e confiança de pelo menos um dos membros da relação, assim como a intermediação do dinheiro. Há um descompasso em nossa sociedade do discurso – pautado em princípios morais qualificadores, como lembra Zelizer – e as relações práticas. É princípio moral forte que quase todas as sociedades ocidentais compartilham que o sexo é um bem inalienável e que se uma pessoa o vende só pode ocorrer por imposição de outra pessoa sobre

ela através da força ou da manipulação psicológica. É exatamente esse discurso que adotam os nos países da América Latina e da Europa que participaram, em 1949, da Convenção para a Supressão do Tráfico de pessoas e exploração da prostituição.

Ao penalizar tudo que envolve a prática da prostituição, essa Convenção de 1949 condena e desqualifica moralmente a prática da prostituição em si, descrevendo a prostituição como um mal necessário. No entanto, há sociedades que ao contrário da nossa vincula sexo a troca direta de bens. Nas Ilhas Trobriand, segundo Bronislaw Malinowski (1983)⁷², toda vez que um homem tem relação sexual com uma mulher ele a presenteia. Essa prática é tão naturalizada que os nativos falam dela como se fosse autoexplicativa. Outro fato interessante, é que é sempre o homem quem presenteia a mulher e nunca o contrário e isso não é sinônimo de que a mulher não tem direito a mesma liberdade sexual do que os homens e nem de que eles não reconhecem como legítimo o prazer sexual da mulher em uma relação sexual:

Em todos os casos de amor, enquanto duram, o homem deve constantemente oferecer pequenos presentes à mulher. Aos olhos dos nativos, a necessidade de um pagamento unilateral é de uma evidência que dispensa qualquer explicação. Esse costume implica que as relações sexuais, mesmo quando existe uma afeição mútua, constituem um serviço que a fêmea presta ao macho. Como tal, precisa ser retribuído de acordo com a regra de reciprocidade ou do "toma lá, dá cá" que domina a vida tribal: todo serviço e todo favor devem ser retribuídos por algo de valor equivalente. A remuneração dos favores sexuais denomina-se buwa, e esta palavra é usada como sufixo denotativo de posse íntima (buwagu, buwan, buwala etc.). É possível que não passe de um simples arcaísmo gramatical. Se não o for, expressa uma relação extremamente íntima do presente com o doador e o receptor: em outras palavras, o presente é o elemento essencial da transação – como, de fato, o é (MALINOWSKI, 1983, p. 321 e 322).

O dever do homem de retribuir com presentes os favores sexuais femininos entre os trobriandeses é de tal modo instituído que uma mulher pode se recusar a se deitar com um homem que não tenha recursos para presenteá-la, ou até mesmo difamar aquele que não retribuiu os favores prestados por ela. Assim, se nas relações ocasionais troca-se presentes sempre quando ocorre o ato, com o casamento o pagamento se dá pelo homem através do cuidado e carinho devotados ao filho da mulher:

A conta pessoal mantida entre marido e mulher consiste nas satisfações sexuais permanentes que esta oferece àquele, o qual as retribui com o amor, os cuidados e os bens que pródiga aos filhos. Já sabemos que, legalmente, os filhos são considerados como pertencentes à mãe, não ao pai. O marido se quita de sua dívida para com a mulher a partir do momento em que cuida dos filhos, trata de sua educação e manifesta-lhes o seu amor" (MALINOWSKI, 1983, p. 324).

A *vida sexual dos selvagens* de Malinowski (1983) é representativa das diferenças contextuais da definição dos sentimentos, bem como da manifestação deles. A forma como os trobriandeses definem amor e sexo tem nuances que diferem da forma como nós percebemos. Desde suas primeiras experiências, quando crianças, as brincadeiras nas Ilhas Trobriand são permeadas por sedução e os jogos possuem uma conotação erótica que levam homens e mulheres ao conhecimento do próprio corpo. Os trobriandeses experimentam quando jovens de uma liberdade sexual muito maior que a experimentada pelos jovens ocidentais, no entanto essa liberdade e essa experiência livre das relações sexuais não possuem a conotação que damos. Assim como é inimaginável para eles a vivência de um amor

⁷² Ao fazer referência aos dados etnográficos da obra de Malinowski, não desconsidero as releituras possíveis da narrativa malinowskiana. Pretendo tomar seus textos como exemplo de diferentes contextos culturais.

platônico, idealizado, recíproco e não concretizado. Eles se utilizam de todos os recursos possíveis para realização do sentimento amoroso, recorrendo à magia quando esse não é correspondido. Ou seja, o outro inspira, simultaneamente, afeto e desejo.

Além disso, a expressão desse afeto e a concretização desses desejos diferem da maneira como concretizamos. Qual homem ou mulher ocidental reconheceria como manifestação de grande afeto o ser que ama catar e comer os piolhos de quem lhe inspira amor? Malinowski (1983) demonstra nessa obra que essa não é só uma das maiores demonstrações de carinho, afeto e consideração, como se torna uma prática frequentemente vivenciada por eles desde a infância.

As diferenças entre o significado e a manifestação de sentimentos provocados por uma mesma prática sexual ocorreram também no Havaí entre as havaianas e os integrantes da expedição de Cook, como descreveu Sahlins. As havaianas faziam gestos eróticos convidativos aos tripulantes da expedição Cook, insultando-os quando eles as repeliam, enquanto eles retribuíam com presentes o intercuro sexual, assim como ocorre nas relações entre clientes e prostitutas. Para elas, o ato sexual era um modo de exaltar a Lono, de dar e receber uma dádiva sem retorno imediato – principalmente, porque elas acreditavam que Cook era o Deus Lono que regressava e, com ele, trazia todas as bênçãos da reprodução e da fertilidade. Assim, como descreve Marshall Sahlins (1990):

[...] os marinheiros ingleses eram fiéis a uma crença de bucaneiros complementar e inversa à das havaianas, a de que "não existia Deus algum desse lado do cabo Horn" (Fornader, 1969, 2: 663). As mulheres se ofereciam por acreditarem em um deus e os marujos as aceitavam por terem esquecido a sua existência" (SAHLINS, 1990, p. 26).

São inúmeros os exemplos etnográficos que narram as múltiplas percepções sobre uma mesma prática em diferentes contextos culturais e históricos. No texto *Romeu e Julieta e Origem do Estado Moderno*, Viveiros de Castro e Benzaquen de Araújo (1977) reconstroem a partir dessa obra literária, as transformações históricas iniciadas no Ocidente a partir do século XV. Para esses autores, essa obra é paradigmática ao narrar as transformações valorativas gestadas que impingiriam uma nova visão de mundo nas sociedades ocidentais. A partir do relato da história de amor de Romeu e Julieta, Shakespeare narrou o surgimento do indivíduo como valor no Ocidente em oposição aos valores tradicionais vinculados a família e a sociedade. É o indivíduo, "medida de todas as coisas", reclamando pela expressão dos sentimentos e pelo desejo de vivenciá-los. Esse sentimento que torna-o outro, que o renomeia, que faz dele um único dual ao experimentar o amor por Julieta – e, no caso da Julieta, o amor dela por Romeu. Eles negam o nome de suas famílias Capuleto e Montecchio e, desse modo, escolhem as relações estabelecidas pelo "eu" – indivíduo psicológico – em detrimento de suas relações de "eu" social.

A partir de uma leitura de Dumont, Benzaquen de Araújo e Viveiros de Castro (1977) ilustram como a obra de Shakespeare representa, no Ocidente, a passagem de um mundo holista para um mundo individualista:

[...] a) a oposição entre "holismo", isto é, um modelo de sociedade em que o homem existe apenas como função de um todo que, mais que "social", é cosmológico, hierarquizado, e "individualismo", isto é, um modelo de sociedade dividida em domínios autônomos, com lógicas próprias, fundado na existência do valor indivíduo, o ser humano como ser não-social, moralmente autônomo e "medida de todas as

coisas”; b) a ideia de que Ocidente sofre a passagem do primeiro para o segundo modelo progressivamente (VIVEIROS DE CASTRO & BENZAQUEN DE ARAÚJO, 1977, p. 140).

Desse modo, o indivíduo que busca a livre expressão e realização dos seus sentimentos é o mesmo que exige direitos e deveres ao assinar o contrato social, abrindo mão de sua liberdade total para o estabelecimento da sociedade. No bojo dessas mudanças, mais uma oposição é estabelecida, a oposição público e privado. À esfera privada fica circunscrito a expressão dos afetos pelos entes de uma família nuclear – formada pelo casal e seus filhos, diferente da família extensa do mundo pré-moderno – à esfera pública, as relações de poder legalmente reconhecidas. Na vida corrente, a divisão entre essas duas esferas é muito difícil de ser estabelecida. Em alguns contextos de representação, uma se imiscui na outra. Contudo, assim como indivíduo, liberdade e autonomia se constituíram como fortes valores no Ocidente – e estão presentes até os dias atuais –, assim também ocorre com a separação entre público e privado. Como todos os valores, esses princípios e conceitos servem para nortear a vida de muitas pessoas que vivem nessas sociedades e constituem meios de qualificação moral de suas próprias atitudes. Por mais que não sejam vivenciados, correspondem com a ideia compartilhada por muitos membros dessa sociedade do que deveria ser. Ao mirarmos tais valores, é possível compreender o quanto práticas como a prostituição são percebidas, valorativamente, como dúbias. A prostituição situa-se tanto na esfera privada, como na esfera pública, e comercializa afetos e relações sexuais, manifestações íntimas e “naturais” desse indivíduo autônomo e livre para estabelecer suas escolhas. No entanto, outras relações que possuem o mesmo caráter dúbio da prostituição, não sofrem o mesmo estigma.

Claudia Fonseca (1996) no texto *“A Dupla Carreira da Mulher Prostituta”* escreve sobre a sua experiência de trabalho de campo com um grupo de mulheres de quarenta anos que “batalhavam” numa praça na região central de Porto Alegre. A maioria dessas mulheres possuía um trabalho fixo, como faxineira de estabelecimentos comerciais na região central e se encontravam, nessa praça, com alguns clientes com o fim de complementar a renda doméstica. A autora relata a história de mulheres que ao deixarem de batalhar na praça, vinham ostentar com as antigas colegas de profissão os presentes e viagens adquiridos a partir do relacionamento com um “velho que a ajude”: *“(...) o ideal de toda mulher é ter “um velho que me ajude”, isto é, um cliente que se torna freguês, fornecendo, além de pagamento regular, um amplo leque de presentes”* (Fonseca, 1996, p. 24).

Em muitos casos, o “velho” deixa de ser um cliente e se torna um companheiro que garante a estabilidade financeira e afetiva delas na velhice. Há uma troca de favores entre eles, ela cuidando de sua saúde e de seu bem-estar, ele provendo o sustento dela. Mas o “velho” também é descrito por algumas delas como otário, alguém a quem elas devem enganar para obterem o máximo de lucros e ganhos. O que a definição dessa relação – como outras relações vivenciadas por profissionais do sexo – demonstra é o quanto é tênue a linha que demarca caracteristicamente as diferentes relações que elas estabelecem. As categorias em si dizem muito pouco sobre as relações que as pessoas firmam umas com as outras. Se em algum momento elas organizam, posteriormente os mesmos termos requerem uma atualização de seus significados. Assim, enquanto umas definiam o “velho” como trouxa, outras reconheciam nele um amparo afetivo e financeiro para a velhice, construindo uma relação de reciprocidade

com ele. Além disso, ao ser sustentada pelo “velho”, algumas mulheres saem da rua, deixando de “*batalhar*”, elas perdem o *status* que as definem como prostitutas.

O fato é que tanto dentro como fora da prostituição, os discursos definem as relações de modo muito tênue, com algumas características permeando práticas que se opõem diametralmente. Aparecida Moraes (1996), em sua etnografia sobre mulheres que trabalharam na Vila Mimosa, também observou a inconstância das categorias definidoras dos papéis desempenhados pelas pessoas que frequentavam aquele local: “*Os esteriótipos que cercam esta categoria são utilizados como tentativa de organização de um certo caos, já que a prostituta é elemento que representa a desorganização do padrão de conduta sexual admitido*” (Moraes, 1996, p. 32).

Roberto, proprietário do Flamingo, foi casado por cinco anos com Alice, garota de programa que trabalhava na casa. Segundo ele, ela não morava no Flamingo como as outras garotas, ela morava na casa dele. Ambos dividiam as despesas e possuíam suas próprias fontes de renda, cada um tendo sua independência financeira, sem interferência de um no trabalho do outro. Como ele me disse: “– *Dentro da boite ela era mulher igual as outras. Fora daqui a gente era marido e mulher.*” Segundo ele, não havia ciúme entre os dois. Com ela, utilizou a mesma técnica de sedução que lança mão para conquistar as outras garotas. Contudo, a promessa de estabelecimento de uma relação duradoura após a ida da garota para a *boite* se realizou. Eles tiveram uma vida de casal na qual ele dava a ela segurança financeira, a instruía nas artes da sedução para atrair e manter clientes dava-lhe afeto e carinho, enquanto que ela propiciava a ele a vivência de um relacionamento afetivo conjugal.

Desse modo, seguindo os relatos de Roberto, as mesmas práticas realizadas pelas mesmas pessoas não possuem o mesmo significado. O sexo possui múltiplos significados e não pode ser compreendido desvinculado do contexto.

A linguagem dos sentimentos, como já sabemos desde Mauss, não é espontânea. Ao utilizar os códigos disponíveis culturalmente, os indivíduos reagem às emoções expressando determinadas reações. Nem por isso essas expressões são falsas ou deixam de comunicar com intensidade noções abstratas e intangíveis como dor, amor, paixão, ódio, desilusão, tristeza. A pessoa que narra suas experiências sentimentais tenta “afetar” seus ouvintes a partir do reconhecimento desses de vivências similares que provocaram no decorrer de suas trajetórias de vida o mesmo sentimento narrado por outrem.

Descrevendo as conexões de afeto e reciprocidade

O elo de “conexão” entre as pessoas que frequentam diariamente o Flamingo é Roberto que se apresentou como o dono da *boite* desde a primeira vez que estive na *casa*. Conheci Roberto na minha primeira visita ao Flamingo quando tinha o interesse de estudar prostituição para o meu trabalho de conclusão de curso de graduação. Desta vez foi um amigo – que tem o hábito de frequentar ambientes de prostituição – me levou a casa como acompanhante. Como sabia do meu interesse no tema, quando chegamos, meu amigo disse para que eu escolhesse uma das garotas para conversar. Escolhi Francielly, uma das informantes com quem tive mais contato durante o trabalho de campo anterior.

Algo em Francielly chocava – e que não se espera de alguém que exerce essa prática – ela não depilava o bigode que fazia um grande volume em seu rosto. Posteriormente, descobri que ela era a única garota assumidamente homossexual, que afirmava não ter prazer nenhum com homens. Durante o dia, ela usava trajes masculinos, bermudas largas, camisas maiores que seu número e cabelos presos no boné. Quando conversei com ela nesse dia e relatei meu interesse em estudar a vida das garotas que trabalhavam na *boite*, ela se mostrou receptiva e logo foi falar a Roberto que me mostrou toda a casa – tanto o salão como as outras acomodações. Ele me mostrou o livro de Maurício Gama, cujo um capítulo é dedicado ao estabelecimento, e demonstrou interesse nos meus estudos como forma de divulgação gratuita da *casa*. Desde o começo, a minha relação com ele foi marcada pela falta de compreensão clara dele sobre o que eu estava fazendo ali e de sua solicitude em possibilitar minha circulação pela *boite* sem barreiras físicas e simbólicas.

Roberto começou a trabalhar na noite nessa cidade mineira como garçom de *boite* dançante. Logo depois passou a fazer uns bicos em casa de “*stripers*”. Fazia show de dublagem numa casa de entretenimento nessa cidade. Depois passou a fazer show de dança, era professor de dança. Foi chamado para trabalhar no Flamingo, lá se firmou. Há 12 anos que ele está envolvido com a prostituição. Começou a trabalhar no Flamingo como garçom, passou a ser gerente, hoje se diz sócio. Segundo suas próprias definições:

Sempre fui um caçador de mulheres, sempre levei mulher para a casa. Você tem que saber muito bem quem leva para a casa. Sou um recruta, para levar uma mulher para a casa eu tenho que passar confiança, dizer que ela vai ter total segurança.

Os seus trabalhos como “recruta” e “agenciador”⁷³ iniciaram-se com ele trazendo e levando mulheres entre cidades de uma determinada região do Estado de Minas Gerais para trabalharem como garotas de programa. Como “agenciador”, ele levava as mulheres que trabalhavam nas *boites* para almoçar e jantar em churrascarias da cidade. Quando um homem se aproximava demonstrando interesse na mulher que ele estava acompanhando, Roberto negociava com ele os detalhes do programa e, no preço, incluía o seu trabalho de agenciamento. Segundo ele, as garotas precisavam de alguém para colocar o preço. As mulheres que ele levava nesses locais tanto poderiam ser suas namoradas como uma conhecida dos locais onde ele trabalhava como garçom. Em uma determinada cidade mineira – próxima a cidade onde se localiza Flamingo – ele tinha um cliente, há uns oito anos atrás, que pagava a ele R\$ 1000,00 só para ele levar de três a quatro garotas para uma festa particular. Para cada mulher esse cliente dava R\$ 1500,00. O método de recrutamento por ele narrado:

Para recrutar uma garota tenho que conquistar ela para que ela aceite vir trabalhar aqui. Tem que passar segurança, afinal ela tá longe de casa. Elas vêm com a cabeça de que quando chegar aqui eu vou ter um relacionamento com elas. A mulher que está na noite é muito sonhadora, sonha com estabilidade, apoio. Porque elas possuem uma vida muito precária, tem relacionamentos ruins com a família, são exploradas pela própria família.

Em outra vez que estive com ele, querendo compreender melhor esse método, indaguei-o de novo e ele me disse:

Porque toda mulher da noite quer ser mulher do dono. Para trazer a mulher pra cá, eu tenho que passar confiança e usar meu charme. Ela está longe de casa, longe da família. Quando elas veem pra cá eu fico enrolando, enrolando elas, para que elas

⁷³ Termo êmico utilizado pelo próprio Roberto.

acreditem que eu vou ficar com elas. Quando elas descobrem, que pinta o ciúme e desiste, nesse período elas já tão bastante tempo aqui trabalhando pra mim. Meu papel aqui é meio de psicólogo, eu tenho que escutar, elas tão longe da família.

O que pude depreender da fala de Roberto e ao conversar com as garotas é que o recurso da sedução não encobre a prática a que elas se destinam, ou seja, elas não veem para a *boite* para serem esposas de Roberto, elas veem para trabalhar em um ambiente de prostituição com a falsa certeza de que terão um homem que ao mesmo tempo em que trabalhará para que elas lucrem o máximo como profissionais do sexo, dará apoio afetivo e proteção. No dizer de Roberto, elas veem com a suposta garantia que terão um *cafetão*. Em uma das conversas que tive com ele, este me perguntou se eu sabia a diferença entre gigolô e cafetão. Após minha negativa ele disse: – *Gigolô tira o dinheiro da mulher, cafetão trabalha para a mulher. Quando me relaciono com garotas de programa, deixo bem claro que o que é meu é meu e o que é dela é dela.*

Na trajetória de Roberto no ramo da prostituição, após o período em que era garçom no Flamingo e agenciava algumas mulheres, ele se mudou para a região metropolitana do Estado de Minas Gerais. Lá permaneceu por cinco anos, numa *boite* como garçom. Montou um *Thermas* numa região de bastante movimento e historicamente conhecida como área de prostituição nessa localidade. O *Thermas*, segundo ele, era, uma *boite*, que abria durante o dia para atender os clientes casados que não podiam chegar em casa tarde com cheiro de bebida, cigarro e de mulher. A maioria dos clientes aparecia no horário de almoço. Voltou em 2004, e com o dinheiro que ganhou com a venda do *Thermas* comprou 40% do Flamingo.

Roberto representa o eixo das diversas relações. Ele é o ponto de ligação entre as garotas de programa e a vida que elas tinham antes de morar no Flamingo, quem contrata os funcionários da *boite* – garçons, seguranças, DJ –, quem controla e dita às regras de relacionamento no interior da casa. Moraes (1996) em um estudo semelhante em Vila Mimosa ressalta o papel desempenhado pelos donos e donas de estabelecimentos de prostituição no ordenamento das atividades e o estabelecimento de regras: “a “dona de casa” (...) quem protege as prostitutas, quem institui as regras de conduta em casa – o que pode e o que não pode fazer –, o estilo de roupas e de sedução das prostitutas e, desta forma, ela é quem se torna a guardiã da moralidade da Vila.” (Moraes, 1996:10)⁷⁴.

Nem sempre as garotas reagiam tranquilamente as frustrações de não ser a exclusiva de Roberto. Núbia relatou-me ter vivenciado um relacionamento pequeno com ele quando ela chegou a casa e que depois se desfez. Ela foi uma das garotas que protagonizou cenas de ciúme enquanto esteve trabalhando na casa. Morena, cabelo liso, medindo entre 1,65 e 1,70 de altura, Núbia possuía características físicas que se diferenciavam dos padrões de beleza da casa.⁷⁵ Apesar de estar um pouco acima do peso, possui grandes dimensões de seios e nádegas. Usa uma lente de contato azul nos olhos que se contrasta com a cor do seu cabelo, muito preto. No salão, traja roupas de tecidos e corte de melhor qualidade das de suas colegas. Suas roupas são sensuais e decotadas, como as das outras, entretanto a nudez não é

⁷⁴ Assim também ocorre no Flamingo. Figuras similares ao dono das casas de *stripers* estão presentes em outros ambientes de prostituição, como é o caso da dona do “ponto” na rua ver PASINI, 2000.

⁷⁵ Por mais difícil que seja falar de um padrão dentro de um local tão diverso de belezas como ocorre no Flamingo, encontrei em maior quantidade, durante a minha pesquisa, garotas com o seguinte perfil: mulatas, cabelos crespos, corpos franzinos, sem grandes dimensões de seios e nádegas.

escancarada. Em suas roupas e pela forma como se expressa, percebe-se que ela originalmente pertence a uma família de classe média, o que pude confirmar nas nossas conversas quando ela contou-me que seus pais são profissionais liberais, com formação superior de ensino e carreiras bem-sucedidas e socialmente reconhecidas.

O perfil socioeconômico de origem das garotas que trabalham na casa é de classes populares. Seus pais se inseriram no mercado de trabalho em profissões de baixa remuneração e formação escolar. A entrada na profissão é ressaltada pelo desejo e/ou necessidade de acesso a determinados bens de consumo e pela ascensão social. Na primeira vez que fui a campo, durante minha graduação, atrelada a origem humilde, era marcante a baixa escolaridade das garotas. A maioria possuía ensino fundamental incompleto e o maior nível de formação encontrado era ensino médio completo. No período que fui a campo para escrita da dissertação, esta variável socioeconômica mudou, com um número maior de garotas dizendo possuir nível superior incompleto ou completo. Não foi possível verificar dentro dos limites do meu trabalho em que tipo de processo essa variação de extratos de classe poderia ser pensada. Apenas deixo registrado que garotas com maior escolaridade foram mais representativas na minha última entrada em campo, dois anos depois da primeira vez.

Quando Núbia se tornou preterida por Roberto, ela começou a protagonizar brigas com as outras mulheres que trabalhavam na casa e que se relacionavam com ele. No dia que eu a conheci, havia poucos meses que estava trabalhando no Flamingo. Apesar de estar namorando um garçom que trabalhava na *boite*, seu discurso sobre Roberto e as outras garotas demonstrava ainda o ressentimento. Ela se comparava as outras garotas dizendo que tinha classe, tinha berço, que quando estava no salão era discreta e não fazia questão de se exhibir. *Não é porque eu faço o que eu faço que eu tenha que ser vulgar*. Ela destacava isso com o intuito de demonstrar o que a diferenciava das outras garotas. Segundo Núbia, sua postura não deveria mudar porque ela estava trabalhando em uma casa de prostituição. Os valores que sua família havia lhe passado não iriam mudar porque ela estava ali. Seus embates com as garotas ocorriam por ela não concordar com a forma como as outras se comportavam.

Esse discurso de Núbia demarca sua necessidade de diferenciar-se das outras, exaltando suas qualidades e demonstrando que seus predicados não são encontrados facilmente ali no Flamingo. No entanto, seu discurso também ressaltava sua indignação de Roberto tê-la tratado como qualquer uma das garotas que ali trabalhavam, não reconhecendo sua singularidade. Segundo ela, apesar de ter sido convidada por Juan Pablo para trabalhar na outra *boite* que ele é dono, ela se recusou porque lá ela seria apenas mais uma.

Roberto, sócio de Juan Pablo – dono de outra *boite importante* da cidade – é quem propicia a circulação das garotas no circuito de prostituição nessa cidade. De estatura mediana, gordo, moreno, cabelos curtos, com algumas entradas de calvície, Roberto é o retrato do homem dos grupos populares que ascendeu economicamente e como ocorre com muitos desta classe, não saiu de seu *“ethos”*. Traja sempre um terno, com uma camisa de seda por baixo e alguns dos botões dessa camisa apertados deixando aparecer metade de seu peitoral e os fios de cabelo presentes nessa parte do corpo. Fuma demasiadamente, mesmo quando está dirigindo. É o tipo bonachão, simpático, sorriso largo, com ar de otário. A ele devo toda a facilidade que tive de mobilidade dentro do campo. De origem humilde, ele é filho de uma ex-garota de programa

e de um policial. Segundo Roberto, sua mãe começou a se prostituir depois que seu pai a deixou, junto com os dois filhos do casal, em uma situação de extrema miserabilidade. Ele era policial e possuía outra família. Quando sua mãe descobriu a bigamia do marido, resolveu separar-se dele. Em resposta, seu pai saiu de casa levando consigo os móveis, deixando-a na penúria. Diante dessa situação, sua mãe foi para Campos trabalhar como “mulher da noite” – termo utilizado por Roberto para definir as garotas de programa – levando Roberto com ela.

Roberto sempre me deixou a vontade, nunca interferiu nas minhas entrevistas, nunca quis ler minhas anotações e a todo o momento procurou me proteger. A única coisa que ele mencionou uma vez é que ao narrar suas práticas de agenciador ele estava se comprometendo, que não havia problemas de contá-las em meu trabalho desde que eu mudasse seu nome. Segundo ele, o próprio nome que ele utiliza é fantasia, não é o verdadeiro. Quando eu frequentava a *boite* no horário padrão de funcionamento, durante a madrugada, ele deu ordem aos garçons de dizer aos clientes que tentassem uma aproximação comigo que eu não trabalhava na casa e que estava ali estudando, realizando uma pesquisa. Por isso, muitas vezes me salvei de ser interpelada e passar por situações constrangedoras.

Inúmeras vezes eu peguei carona com ele para voltar para casa. Mesmo que alvo de investidas dele, seu comportamento sempre foi muito sutil. Quando ele me contou que sua tática para recrutar garotas era seduzi-las, indaguei-o se ele se utilizava dela comigo. Ele prontamente disse-me que não, ele sabia muito bem diferenciar-me delas. Ele era sempre vago, uma vez apenas disse-me que tinha vontade de me convidar para sair, só que nunca me ligou – apesar de ter meu telefone. Quando conversávamos, narrava seus relacionamentos com outras mulheres, contava suas histórias, o término de seu relacionamento amoroso recente, suas saídas no domingo à noite para casas de show da cidade, sempre rodeado de mulheres. Cada vez que conversava com ele, me narrava o término recente de um relacionamento que tinha começado há alguns anos atrás e terminado recentemente – cada vez que ele me contava era com uma garota de locais e com história diferentes da que ele tinha me dito da outra vez. Não tenho material etnográfico o suficiente para dizer se esses relacionamentos eram simultâneos. No entanto, sempre quando conversávamos, ele dizia estar solteiro, sem relacionamento fixo. Entretanto, uma das histórias que sempre escutei lá dentro do Flamingo é que ele, uma vez, montou casa para uma garota que era prostituta, tirou ela da profissão e que essa não aguentou e voltou para a “*vida*”.

Nas últimas vezes em que estive com Roberto, perguntei a ele se ao utilizar a tática de sedução com as garotas de programa ele já havia se apaixonado por alguma delas. Ele me respondeu que sim e me contou:

– Eu rodo o país todo atrás de mulher e uma vez eu fui ao Pará buscar mulher pra trabalhar na casa. Na época ela era de menor, não pude trazer pra cá. Depois de quatro meses, quando completou 18 anos, ela ligou querendo vir pra cá para trabalhar aqui. Quando ela veio nós começamos a ficar. Só que homem da noite não pode ter mulher. A cobrança é muito grande. A gente sabe de muita história. Boas e ruins. Montei casa, a gente morava junto, só que ela continuava trabalhando aqui. Hoje ela sai com o Ministro do Pará. A gente tinha independência financeira. No início achei que ela não gostava de mim, que o que ela queria era segurança porque eu que sustentava ela. Ela era muito pobre. Lá no Pará é muito pobre. Só existe assim, quem tem dinheiro tem muito dinheiro e quem não tem, não tem nada mesmo. Quando ela veio pra cá, o cabelo dela era horrível. Veio pra casa com chinélinho e saia de cigana. O cabelo dela era mais curto que o meu. (Nessa hora começo a rir. É a segunda vez

que ele comenta do tamanho do meu cabelo, deixando entender que isso me deixa feia e também a outras mulheres). Lá (no Pará), você só encontra gente com cara de índio. Dentro da boite, ela era mulher igual as outras. Fora daqui a gente era marido e mulher. Teve muito homem querendo me matar por causa dela. A gente fazia um teatro porque tinha homem que me perguntava se eu era casado com ela e eu dizia que não. Que ela morava comigo porque não gostava de ficar na boite. Eu nunca tive ciúme porque as coisas é diferente. Eu gostava muito dela e sabia que comigo era diferente.

Para saber melhor sobre a relação pergunto como era diferente, e ele me responde:

*– Era diferente. Porque com os outros era realmente trabalho, lá não se entrega, a mulher é praticamente forçada. Comigo ela realmente se entregava. Com outro homem era por causa do dinheiro, comigo era porque ela queria mesmo. Tanto que tem cinco anos que a gente tá separado e não tamo separados. Você que é mulher sabe que a entrega é diferente. Entende isso mais do que eu. Eu ligo pra ela toda semana. Hoje ela está com o cara lá que banca ela, o ministro que eu te falei. Ela quer que eu vá pra lá, só que eu nunca servi para ser **protegido de mulher**.*

Maria Dulce Gaspar (1984), Elisiane Pasini (200) e Aparecida Moraes (1996) em seus estudos demonstraram que a garota de programa demarca limites simbólicos em seu próprio corpo para diferenciar o envolvimento sexual que têm com os clientes e com os não clientes. Para Moraes, “*aqueles a quem se ama, a quem se deve “afeto espontâneo” na relação, são estes com os quais estas mulheres declaram repartir um contrato corporal em plenitude*” (Moraes, 1996, p. 170).

Segundo Roberto, *protegido de mulher* é o homem que vive da renda da mulher que se prostitui, como ele mesmo diferenciou anteriormente, o gigolô. Nesse dia, a nossa conversa ocorreu na cabine do Dj. Lá possui um computador que, segundo Roberto, ele trouxe do seu escritório. Enquanto conversávamos, o computador estava ligado e ele conversava com pessoas no *messenger*. Ao me contar sobre seu relacionamento com Alice, ele entrou na sua página em um site de relacionamento e me mostrou as fotos que ela possui no perfil dela nesse site. Ela é alta, morena e tem os cabelos muito longos. O cabelo é extremamente preto e se contrasta com a cor da sua pele bem branca. A foto inicial do perfil é ela sentada em cima da parte dianteira do carro. Assim que ele abre o perfil, me diz que hoje ela está muito bem lá, tem o carro dela, o apartamento dela, diferente de quando ele a conheceu. Ele ressaltava isso tudo e diz: “ – *Quem fez ela fui eu.*” Me mostra a foto de uma prima dela que faz parte de sua rede de amigos desse site que, segundo ele, é doida para vir trabalhar no Flamingo.

No *messenger*, Roberto conversava com uma garota de programa que trabalha no estado do Rio de Janeiro que ele diz ter vontade de vir trabalhar no Flamingo. Vejo algumas partes da conversa deles. Em uma delas, ele diz que, se ela viesse trabalhar na casa, montaria um apartamento para ela, que só ficaria com ela, com mais ninguém. Ele percebe que eu estou lendo nessa hora e começa a rir. Pelo conteúdo dessa conversa e pelo contato que ele estabelece com a prima de Alice no site de relacionamento, questiono-o se ele utiliza a internet para recrutar garotas de programa. Ele responde que não, que são elas que o procuram na internet. O interessante nisso tudo é que tanto no nome do seu perfil do site de relacionamento, como em seu endereço eletrônico do *messenger* há o nome da *boite* Flamingo.

Sobre seus relacionamentos atuais, Roberto me narrou:

– *Existe um monte de mulher querendo me comprar. Mas fico com mulher mais quando eu viajo. Porque essa vida deixa a gente, como eu vou dizer, deixa a gente meio cismado. A gente não consegue mais conquistar ninguém sem dinheiro. Só pagando. É impressionante como só aparece menina de 17 e 18 anos querendo ficar comigo. Não aparece ninguém mais maduro. Quando a gente paga é mais mecânico. Algumas ficam comigo só porque eu estou bancando.*

No seu perfil do site de relacionamento, a frase iniciou é a seguinte: *“Uma pessoa simples. Querendo amar”*.

Sua relação com as garotas sempre me pareceu paradoxal. Ele não se enquadra nas duas categorias utilizadas por Pasini (2005) para classificar os homens da Vila Mimosa, “privilegiados” e “clientes”. Apesar de se apresentar como o dono da *boite* e de passar grande tempo no estabelecimento – possui uma suíte só para ele no local –, segundo Núbia, sempre paga a todas as mulheres que trabalham na casa quando se relaciona com elas sexualmente. Ele me disse ser um homem sem coração que não gosta de ninguém. Segundo ele, *“a noite te dá muito, mas também te tira muito, principalmente respeito. Falar que é pastor as pessoas te venera, que é dono de um prostíbulo, as pessoas discriminam.”*

Sempre foi extremamente crítico com a relação às garotas quando se referiam a elas comigo. Desqualificava-as enquanto pessoas, dizendo não ter pena de quem não tem pena de si próprio. Dizia que se elas fossem inteligentes, trabalhariam direito, juntariam dinheiro, planejarão a saída delas *dessa vida*.⁷⁶ Vida na qual, muitas vezes, elas foram cooptadas por ele e que, por causa de uma rede intrincada de obrigações e responsabilidades criadas pelo estabelecimento dele, elas se enredam cada vez mais.

Contudo, em contrapartida a esse discurso, no dia-a-dia, ele é sempre muito atencioso com as garotas, sempre escutando as demandas delas, como ele mesmo gosta de se definir: – *um psicólogo*. Tenta sempre garantir a segurança das garotas e exige que elas usem preservativo com os clientes. Em uma das nossas conversas, disse-me que:

– *A mulher da noite quando gosta é mais confiável, ela se entrega para o cara. O fator cama não é o fundamental. Elas querem carinho, afeto, atenção, elas cobra muito isso. Elas já são muito cobradas por serem putas. Uma cidade igual como esta, as pessoas tem muito preconceitos. Se uma mulher está lá dentro, acha que faz programa. Imaginam coisas que não acontecem. Lá, a mulher de fora é mais respeitada do que em outros locais, você já foi lá, sabe disso. A Bebel e a Alzira que dá novela mostrou uma coisa que todo mundo sabe mais esconde. Tem muita mulher que tem curiosidade de conhecer a boite. Todo mundo tem fantasia.*

As relações estabelecidas por Roberto com as garotas de programa, desse modo, se transformam através do tempo e espaço. Quando ele as conhece em suas viagens pelo país, ele se relaciona com elas sexualmente, pagando pela relação e prometendo para elas que de onde ele vem, elas podem ganhar muito mais realizando a mesma prática. A sedução que ele diz exercer sobre elas é a promessa de um trabalho rentável, em uma casa de prostituição em que, se elas aceitarem ir trabalhar, elas não terão gasto algum com moradia e com alimentação. Além disso, se elas aceitarem, elas poderão contar com o apoio, segurança e com os seus ensinamentos – como se produzir, se portar e agradar os clientes – para lucrarem suficientemente nessa profissão, conseguindo em pouco tempo juntar dinheiro para ter uma vida estável sem ter que se prostituir, com recursos para a compra de automóveis e

⁷⁶ O termo *dessa vida* é êmico e refere-se a prática da prostituição.

apartamentos. O discurso de Roberto representa o discurso estruturado por todas as garotas, com as quais tive contato em campo, quando elas passam a trabalhar nessa profissão. A prostituição é vista como uma atividade temporária, utilizada apenas para que elas consigam uma grande quantia em dinheiro em pouco tempo. Se elas acreditam que permanecerão pouco tempo, ou se este discurso representa o simbolismo mítico de passagem, é algo que não posso afirmar com certeza. O fato é que, com o passar do tempo, elas se mantêm na profissão e criam suas próprias estratégias de sobrevivência. Na casa, quando elas descobrem que ele utiliza essa mesma tática com outras garotas, elas criam outras conexões com outros parceiros/ as. Nem todas as garotas vão para o Flamingo através desse relacionamento estabelecido por Roberto. Todavia, essa estratégia é amplamente utilizada por ele. Nesse sentido, as relações que as garotas de programa estabelecem com Roberto se conectam contextualmente.

Se a estratégia utilizada por ele para seduzir as garotas é a mesma, o que irá definir o tipo de relacionamento que ele terá com elas após a vinda para o Flamingo depende dos afetos que ambos serão capazes de provocar e prolongar um no outro. Para Alice, Roberto mobiliou casa, constituiu uma vida conjugal, publicamente assumida e vivenciada fora dos muros do boite. Ele demonstrou seus afetos diferenciados por ela, protegendo-a, dando carinho e reconhecendo-a como sua esposa. Só o fato de Alice não morar no estabelecimento, tornava-a diferente das outras garotas. Com nenhuma das outras, Roberto agiu assim. Para elas, ele sempre ofereceu o quarto da boite, dividido com outras garotas, móveis e roupas de cama usados. Ele pode “trabalhar” – como ele mesmo definiu – para qualquer uma das garotas. Foi a partir dessa prática de *cafetão* que ele se firmou e se mantém no ramo de prostituição fazendo dessa profissão rentável. Para Roberto, a sua profissão não explora nenhuma mulher, muito pelo contrário, trabalha a serviço delas. *“Eu nunca obriguei nenhuma mulher a fazer nada. Muito pelo contrário, elas fazem o que elas quer. O único motivo inclusive que me faz chamar a polícia aqui pra dentro é quando algum cliente obriga a elas a fazer o que elas não quer”*.

Dessa maneira, Roberto se diferencia, segundo ele, das outras pessoas que se relacionam com as garotas de programa. Em uma das nossas conversas, me disse que o maior gigolô da profissão do sexo é a família que é quem mais lucra com o trabalho da garota. O discurso é uma defesa contra os valores legais que qualificam sua prática, a única que é proibida por lei. Assim, seu discurso dialoga com vários valores que estão entrelaçados na sociedade brasileira: o do homem provedor financeiro da unidade doméstica – valor partilhado pelos membros dos grupos populares⁷⁷ – e o valor disseminado no Ocidente que qualifica o sentimento amoroso pela presença ou não do dinheiro como intermediador das relações afetivas (Zelizer, 2009).

Roberto não pode se mudar para o Pará e morar com Alice porque lá ele não teria as mesmas condições de trabalho que possui aqui. A prática da prostituição possui, em diversos lugares, segundo ele, grupos que comandam e que dizem quem pode ou não ter uma *boite*. No Pará, os policiais são os donos dessas casas e não permitem outras pessoas abrirem o negócio. Se

⁷⁷ O termo “grupos populares” é utilizado aqui com base nos textos dos seguintes autores: Eunice Durhan (1973) “A caminho da cidade: a vida rural e a migração para São Paulo”, Luiz Fernando Duarte (1986) “Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas”, Claudia Fonseca (1995a e 2000) “A mulher valente: gêneros e narrativas” e “Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares”, Cynthia Sarti (1996) “A família como espelho: um estudo sobre a moral dos pobres”.

mudasse para lá, como ele diz que Alice quer, teria que viver dos ganhos que ela obtém como profissional do sexo, se tornaria, segundo ele mesmo define, um “*protegido de mulher*”, um *gigolô*. Assim, a diferença que do seu relacionamento com Alice para o seu relacionamento com as outras garotas de programa que ele se relacionou como dono do Flamingo é que eles estabeleceram um contrato de relacionamento – pautado no apoio, na divisão das despesas e no respeito de ambos pelas profissões que cada um exerce – no qual ele não paga pelas relações sexuais, mas também não se beneficia diretamente dos lucros dela – ressaltando que como garota que trabalhava na casa que ele era dono, ele lucrava o trabalho dela do mesmo modo que ele lucra com o das outras garotas.

Os garçons, os seguranças e o DJ são os paqueradores, os sedutores assumidos da *boite*. A todo o momento, se relacionam com uma ou mais mulheres da casa, são casados com mulheres que no passado trabalharam ali, são os que detêm acesso livre aos quartos de dormir das garotas. Como disse o segurança que também mora na casa:

– Os clientes acham que sabem o que é o Flamingo porque frequentam o salão e os quartos de encontro. Eles só conhecem isso, ele diz isso apontando para o salão. Quem sabe o que é o Flamingo é a gente que vive aqui dentro, que está aqui quando a casa fecha e essas muier fica louca. Quando elas começam a brigar por causa de um lápis de olho vagabundo, isso tudo porque não tem ninguém para elas conversar. Aí você chega, vira para elas e fala: – Vem cá, o que foi que aconteceu? E ela que tava louca, se acalma e fala.

Os garçons e os seguranças com os quais tive contato, quando voltei em janeiro de 2009, de maneira geral, são altos, gordos, brancos, exceto dois deles – um dos seguranças que é mulato, de estatura mediana, musculoso e um dos garçons; e Mauro, que é branco e tem estatura mediana. O uniforme de todos eles é o terno preto, os garçons usam camisa branca por baixo do terno e os seguranças usam camisas coloridas. Todos deixam os botões abertos, deixando a mostra parte do peitoral. Quando se aproximam para conversar, estufam o peito, chamando atenção para esta parte do corpo. Tanto no discurso deles como no discurso das garotas de programa, eles são definidos como as pessoas que lhes dão carinho, que cuidam delas.

Ao indagar aos garçons, seguranças e ao barman sobre o porquê se relacionam com as garotas, todos eles são unânimes ao dizer que manter um relacionamento com mulheres que não trabalham na *boite* é complicado visto que, ao contarem a verdade sobre a profissão que eles exercem, elas não aceitam. Afirmam ainda que mulher que já trabalhou como prostituta é mais experiente, menos retraída nas relações sexuais. Eles são os *privilegiados* das garotas e aparecem em outras etnografias sobre o tema:

Constantemente esses homens e essas mulheres mostram aos outros que mantêm uma relação que vai além da realização de programas, pois isto significa que o frequentador é um privilegiado e a prostituta é sua mulher. O frequentador que recebe este privilégio se tornará o “homem da prostituta”, ou seja, ele automaticamente não poderá mais ser o alvo da disputa de outras mulheres; caso isso ocorra, certamente uma “guerra” entre elas será sinalizada. O que não é nada incomum, pois se um homem é bom para uma, por certo, será para outra. A partir desta lógica, o homem poderá se tornar um alvo da disputa entre mulheres. (PASINI, 2005 a, p. 13).

No Flamingo, dois garçons são casados com mulheres que eram garotas de programa e que conheceram na casa. Júlio César é casado há sete meses com Helena. Ela não trabalha mais na casa, quis sair. Quando começaram a se relacionar, ele era casado. No começo ela relutou e

ele continuou a investir porque tinha feito uma aposta com os outros caras que trabalham na *boite* sobre quem a “*pegaria*” primeiro.⁷⁸ Na quarta vez que ficaram, ele separou da esposa para se relacionar apenas com ela. Segundo ele, o relacionamento dos dois tornou-se sério e ele acabou gostando dela de verdade. Contudo, ele continua a se relacionar com outras garotas da casa por curtição. Ele não paga pelos encontros que mantém com essas garotas: “– *São as garotas que chegam junto, falo que é diversão e acabou.*”.

Mauro destoa um pouco desse perfil sedutor. Casado com Bruna – ex-garota de programa – há dois anos, ele é sempre sério. Nunca vi conversas entre ele e as garotas que trabalham na casa de maneira sedutora, como ocorria com os outros garçons e seguranças da casa. Tem 44 anos de idade, teve um casamento anterior ao atual e disse-me que Bruna não foi o pivô da separação do primeiro casamento dele. Segundo Mauro, o seu casamento com a primeira esposa já estava desgastado, eles já eram casados há 18 anos e, segundo ele, o que havia entre ele e a primeira mulher era amizade. Ele e Bruna eram amigos. “– *Sempre gostei muito de conversar com ela, a gente era amigo, por ela ser experiente rolou uma atração, aí a gente resolveu sair, acabou que a gente gostou. Ela não bebe, não mexe com droga, o que é raro entre as mulheres daqui*”. Tem pouco tempo que Bruna saiu da casa e, às vezes, ela ainda aparece na *boite* e faz alguns programas. Ele pensa em deixar de trabalhar ali e montar junto com ela um negócio para os dois. Mauro diz que nunca se imaginou casado com uma garota de programa e que não possui relacionamento com as outras garotas da casa. Sua família sabe que Bruna era garota de programa e ele, inclusive, já levou o seu filho mais velho ao Flamingo.

Felício, barman da *boite*, foge ao padrão conquistador dos outros. Tímido, de baixa estatura, gordinho, com seus óculos, está sempre com o olhar baixo. Responde aos outros com palavras monossilábicas ou com gestos corporais, é extremamente difícil fazê-lo articular uma frase. Atrás do balcão, espreita a todos meio que a deriva do movimento da *boite*. Usa roupas informais, calça e blusa de malha. No período em que realizei a pesquisa, namorava há menos de um mês Vitória só que era apaixonado por Claudia, sua ex-namorada. Conheceu as duas no Flamingo. Claudia, havia pouco tempo, tinha ido embora para casa de seus pais porque sua família tinha descoberto que ela fazia programa. Segundo Felício, eles continuavam a manter contato e, para ela, os dois ainda namoravam. Ela pede para que ele vá vê-la. Vitória, sua atual namorada, disse-me que ela foi embora porque possui um noivo na sua cidade que descobriu que ela estava fazendo programa.

A semelhança para mim entre esses relacionamentos entre as garotas e os seus namorados/ maridos é que a moeda de troca aqui não é o dinheiro, ou sustento, mas a afetividade. As garotas buscam nos seus parceiros carinho, compreensão, proteção, sentimentos que definem o “gostar de alguém”. Aqui, os protegidos são os que compreendem essa lógica e conseguem atender nessas mulheres suas expectativas. Como disse Roberto: “*cama elas têm toda hora*”.

Entre as garotas, os “*privilegiados*” são alvo de disputas e engendram cenas de ciúme – os famosos barracos que, segundo os entrevistados, não passam de bate boca e alguns tapas trocados entre as mulheres. Nesse cenário, os homens para se relacionarem afetivamente são escassos, por isso eles devem ser preservados a todo custo pelas que possuem e seduzidos pelas outras. Apesar de tanto os garçons, barman, os seguranças e Roberto estarem inseridos

⁷⁸ “Pegar”: termo usado de maneira similar ao termo “ficar”, ou seja, um encontro sexual entre duas pessoas sem compromisso.

no mesmo mercado matrimonial que as garotas de programa, são elas que encenam cenas de violência e ciúme por causa deles. A disputa que ocorre entre eles é vivenciada na curtição, quando eles apostam entre si quem vai “pegar” quem. O modo desqualificador como eles a descrevem – loucas, carentes, histéricas –, para mim, é reforçado por eles para demonstrar a importância que esses têm na vida delas, uma vez que o vínculo de dependência delas com eles não é financeiro.

O discurso das garotas sobre os clientes é de que eles vão ao Flamingo realizar suas fantasias sexuais e em busca de confidentes. É isso que, segundo Larissa e Vitória, elas vendem: qualquer tipo de *fantasia sexual*, das mais variadas, ao gosto do cliente. O fascínio que elas representam para eles não tem haver com a possibilidade de explorarem outras partes do corpo de uma mulher ou testar posições engenhosas. Todas com que tive contato afirmam que não fazem sexo anal, nem com seus próprios parceiros, que só realizam o básico, sexo oral, vaginal e sem muita variedade de *performances* que, como elas lembram bem, o tempo de encontro é muito curto, em média 30 min. O que esse discurso demonstra é que para elas nem tudo é comprado, comercializável. Elas deixam claro que há uma dimensão da esfera íntima delas inacessível aos clientes. Entretanto, as garotas realizam práticas excêntricas como: *golden shower*⁷⁹, pisam em cima dos homens com salto alto agulha, dentre outras práticas. Dessa forma, elas cativam clientes e estabelecem parcerias fixas. A relação sexual com os clientes visa satisfazer o desejo do outro, mesmo que com restrições e limites impostos pelas garotas.

A diferenciação entre suas relações com os clientes e com seus maridos/ esposas namorados/as é bem demarcada. Se nas relações estabelecidas entre elas e os clientes trocam-se dinheiro por fantasias sexuais, nas relações com os namorados/as maridos/ esposas trocam-se carinho, afeto, proteção por sexo. Enquanto seus parceiros afetivos buscam nelas uma maior intimidade sexual e conhecimento das múltiplas formas de prazer, neles elas buscam amparo, proteção, carinho e a esperança de viver outra vida fora da prostituição. Nos dois casos, não é o prazer sexual delas que está em jogo, mas os meios de se obter lucros, ganhos e dádivas dos homens através do sexo. Núbia me contou que sente mais prazer sexual com um de seus clientes do que com seu namorado, garçom de outra *boite*. Segundo ela, o seu namorado tem sérias dificuldades de se satisfazê-la sexualmente. O problema é tão grave para ambos que os dois pensaram em recorrer a uma ajuda médica. Quando indago o porquê de estar namorando com ele mesmo assim, ela me diz: “– Com ele é diferente, eu amo ele. É ele que me dá carinho, atenção, ele me liga o tempo todo quando estou no salão, morre de ciúme de mim”. O que o discurso de Núbia ressalta é que aqui há uma assimetria entre afeto e desejo que não é posta como um problema, contrapondo-se ao ideário de relacionamento da mulher das camadas médias da sociedade brasileira, propagado nas revistas femininas – que busca se realizar tanto afetivamente como eroticamente em seus relacionamentos afetivos.

Mesmo que haja a esperança por parte das mulheres de seus parceiros tirá-las da prostituição, há também o compartilhamento dos afetos, de carinhos e a cumplicidade que são trocados por eles. Por trabalharem em *boite* que, como demonstraram trabalhos anteriores, impõe uma restrição maior das garotas no espaço urbano, diferente, por exemplo, das profissionais

⁷⁹ *Golden Shower*: ou banho dourado, é uma prática realizada em que após muito ingerir líquidos, as garotas urinam por todo o corpo do cliente.

de “*rua*” – ainda mais se tratando do Flamingo onde além de trabalharem, elas residem –, as relações que elas estabelecem com as pessoas que trabalham na casa – barman, garçons, seguranças – representam as conexões e os vínculos que possuem e que não são regulados pelos códigos da prostituição. Assim, em suas mediações, o Flamingo liga garotas de programa e garçons/ barman/ segurança por horas, durante seis dias da semana, uma convivência que compartilhada no mesmo local de trabalho desses atores. Como disse Josefa, gerente do estabelecimento: “– *Quem passa por essa porta, tem os pés amarrados*” e suas histórias de vida emaranhadas por afeto, sedução e conquistas em que, a todo momento, mulheres disputam os seus homens e, cotidianamente, reafirmam suas relações com ele.

Das garotas de programa com as quais estabeleci contato em janeiro de 2009, com duas delas estreitei relações. Vitória e Larissa se veem como amigas. Conheceram-se no ano passado numa outra temporada em que trabalhavam nessa mesma *boite*. Fisicamente elas são o oposto uma da outra. Enquanto Vitória é mulata, de cabelos alisados, muito magra, tendo pouca quantidade de seios e nádegas, Larissa é loura – apesar dos seus cabelos tingidos, a cor de sua pele é bem clara e seu cabelo natural é um castanho claro que indica que ela pode ter sido loura quando criança – tem olhos claros, verdes, e possui uma estrutura física que os padrões estéticos definem como “gostosa”, abundância de seios e nádegas. As duas possuem curso superior incompleto. Vitória tem 29 anos e é da cidade do Rio de Janeiro, estado do Rio de Janeiro. Larissa possui 26 anos e é de Santa Cruz do Sul, estado do Rio Grande do Sul.

Vitória namora o Felício, barman da *boite*, há pouco tempo, menos de um mês. Quando pergunto a ela como eles começaram a namorar, ela me narra suas investidas:

– Comecei a jogar umas cantadas. Ele namorava uma menina daqui, só que ela teve que voltar para a cidade dela, era noiva lá. Quando ela voltou, deu uma incerta nele, disse que tinham colocado no site que ela fazia programa. Esperei ela voltar, dei um tempo de 3 dias e comecei a namorá-lo. Quando eles namoravam, todo mundo evitava ele porque ela era barraqueira. Aí, pedi um beijo dele, lá na cozinha. Mas antes já me aproximava, ia lá toda hora pegar gelo.

Ela me conta que tem muito ciúme dele, como ele também. Sempre que eles têm um tempo, ficam juntos. Em campo, algumas vezes observei os dois jantando juntos e namorando antes de começar o funcionamento da *boite*. Felício sempre chega à casa por volta das 19 hs, antes mesmo de Josefa chegar. Vitória conta-me ainda que muitas das garotas provocam-na, indo até a cozinha conversar com ele. Só que, segundo me narrou, ela se impõe:

– Quando comecei a namorar o Felício e, a outra ligava para ele, eles se falavam, pressionei ele. Perguntei a ele se estava comigo mesmo e disse que se ele estava era para me assumir como sua mulher. Se tem alguém na cozinha, ele vira pra ela e pede pra ela sair. Ele gosta disso, gosta de ser cobrado. Ele não me troca por nenhuma porque me imponho, me garanto sexualmente.

Num dos dias em que fui ao Flamingo, presenciei um distanciamento dos dois devido a uma briga. Ela veio me contar que seis pessoas tinham falado para ela que Felício era bissexual. Que uma dessas pessoas, era uma garota que já tinha trabalhado na *boite* e quando soube que os dois estavam namorando perguntou a ela se ele agora gostava de mulher – dando a entender que Felício era homossexual. Nesse dia, tive que lidar com as inúmeras investidas dela com relação a minha pessoa. Elogiou minha bolsa, disse-me que quando me viu no Flamingo pela primeira vez, pensou que eu fosse lésbica e disse que quis investir. Contou-me que teve um relacionamento de 6 anos com uma mulher. Nesse dia, como eu sempre fico sentada no

balcão, ela me chamou para sentar ao seu lado numa das mesas da *boite*. Quando fui embora, ela convidou-me para ir a um churrasco no domingo e pegou meu telefone para confirmar se teria ou não o evento. O churrasco não ocorreu. Numa conversa posterior que tive com Roberto, este me contou que Felício foi por anos caso de uma *drag queen* que trabalha em outra *boite* da cidade.

A meu ver, as investidas de Vitória sobre minha pessoa não fazia parte de um jogo entre ela e o Felício. Ela me via como um relacionamento potencial e, por isso, buscou várias formas de se aproximar de mim naquele dia – chegou a me perguntar se queria “*cheirar*” – usar cocaína – com ela. Num outro dia que voltei, notei a ausência dela e ao indagar ao Roberto onde ela estava; ele me disse que *desde sábado ela não tinha voltado a boite porque tinha ido atrás do namoradinho traficante dela*. Vitória, como as outras garotas que estão ali, busca avidamente as garantias recebidas de um relacionamento afetivo e, por isso, veem em todos que por ali circulam uma possibilidade de estabelecer essas relações, seja eu, Felício ou outra pessoa. No entanto, não me parece uma busca pela atualização do conto da Cinderela. O amparo, conforto e proteção obtidos através de um relacionamento afetivo garantem benesses presentes ao invés de se atrelarem a promessa de benefícios futuros.

Durante o meu campo, percebi que as garotas de programa heterossexuais com as quais tive contato nunca quebram a lógica Sexo-Dinheiro. Quando Roberto disse que nunca serviu para ser “protegido” de mulher, sua fala retratava uma prática comum entre essas garotas. Como o rendimento que elas têm por mês é muito maior do que o rendimento dos seus parceiros afetivos, estas mulheres acabam sustentando o desejo de consumo destes homens por determinados bens materiais. O Dj da *boite*, com quem tive contato nos períodos em que fui a campo, se inseri na definição de Roberto. De estatura mediana, olhos claros, cabelo cortado rente ao couro cabeludo, trajando sempre roupas esportes – calça jeans, camisetas e casacos de frio de nylon –, em boa forma, Vitinho é o protótipo do mineiro “come quieto”. É de falar pouco e de observar muito. Sempre atento a tudo que ocorre na *boite*. Dentro da cabine apresenta os shows com uma voz nasalada, tentando ser sedutor, sempre falando o nome da garota e de onde ela é natural. Exemplo: – E agora a gatinha de Vitória, Sheila. Durante a noite, falava alguns gracejos e galanteios para as garotas do microfone, entretanto, no salão, fora da cabine era discreto e comedido nas suas expressões e conversas.

No período que fui a campo para a escrita do meu trabalho de conclusão de curso, Vitinho havia engravidado Juliana, uma das garotas que trabalhavam na casa, e morava junto com uma garota que ali já tinha trabalhado.

Como Vitinho, outros homens que trabalham na casa mantêm relacionamentos com mais de uma mulher que mantém ou manteve algum vínculo com a *boite*, que trabalha como profissional do sexo e possui uma renda mensal maior do que a dele. No caso dele, a sua esposa mantém financeiramente o núcleo doméstico e, fora isso, ele obtém alguns “presentinhos” das outras garotas com as quais ele se relaciona. No caso de Vitinho, nem o “contrato simbólico” estabelecido pelas garotas de programa estudado por Elisiane Pasini (2000), nem o “contrato de reciprocidade” definido por Claudia Fonseca (1996) se aplicam. Vitinho não garante o sustento da casa e não é fiel à sua esposa.

No período da pesquisa para a escrita desta dissertação, encontrei novamente Vitinho, separado e mantendo relações com diversas garotas de programa. Além do período noturno, quando trabalha como Dj, ela passa maior parte do dia entre a casa e o escritório da boite, trabalha mais diretamente vinculado a Roberto, assessorando-o nos diversos assuntos relacionados ao estabelecimento. Nas vezes que precisei ligar para Flamingo para conversar com Roberto, a maioria delas quem atendeu foi Vitinho. Na boite, as pessoas comentavam sobre o fato dele dormir lá várias noites na semana.

Além das relações estabelecidas por Vitinho, como demonstrei acima, outros funcionários mantinham relacionamentos sexuais com mais de uma garota. Em nossas conversas, não pude confirmar se eles recebem “presentinhos” das garotas, mas, em campo, presenciei várias vezes em que os garçons se aproximavam dos clientes intermediando um possível encontro entre algumas garotas e esses. As garotas que eles apresentavam eram as que eles mantinham algum tipo de envolvimento. Durante o período que a garota e o cliente ficavam no salão, esses garçons também estimulavam o consumo de bebidas pelos clientes ao indagarem se eles não queriam oferecer alguma bebida às garotas.

As relações das garotas de programa homossexuais, pelo o que observei em campo, são mais horizontais. As relações que elas estabelecem são de expectativa mútua quanto à proteção física, financeira e afetiva. Além disso, como é alta a rotatividade na profissão, quando a relação se torna duradoura, elas costumam se deslocarem juntas de um estabelecimento profissional para outro. Fabiana e Francielly, casal que conheci em campo, se deslocavam juntas para os locais que trabalhavam. Roberto me contou uma vez que contratava Francielly, mesmo ela sendo pouco feminina e não cuidando de sua aparência, por causa de sua namorada Fabiana – uma mulata alta, com cabelos encaracolados grandes, com seios e nádegas em abundância e cintura fina, estilo de corpo denominado por muitos como “violão”. Os relacionamentos das duas, como o de Júlia e Alessandra – por mais que tenha ocorrido as cenas de ciúme –, eram longos e, naquela época, elas estavam juntas há mais de dois anos. A relação que elas estabelecem no trabalho é de companheirismo e apoio mútuo, uma dando força a outra na vivência da profissão.

Conclusão

“As mulheres se ofereciam por acreditarem em um deus e os marujos as aceitavam por terem esquecido a sua existência” (Sahlins, 1990, p. 26). Essa frase de Sahlins é demonstrativa das minhas conclusões. Neste trabalho, procurei demonstrar que uma mesma prática, o intercursos sexual, possui significados e sentidos diferentes para as pessoas que as praticam. Desejo, afetos e amor são sentimentos e sensações que não encerram relações em si, mas criam sentidos diferentes que perpassam conexões construídas localmente. No Flamingo, podemos falar de uma economia da sedução em que o sexo oferecido pelas garotas de programa às seus clientes, não é o mesmo sexo oferecido aos seus namorados/as. Como disse Roberto, *a entrega é diferente*. Todavia, é o sexo – feito de diferentes formas – que é trocado por elas por afeto, proteção e cuidado com seus namorados/as e por dinheiro com os clientes. Nessas intrigantes relações, circulam entre os eixos dinheiro e afeto distribuídos pelas garotas.

As relações na boite Flamingo são “conectadas” a partir desses ganchos que constroem e ganham sentido nas relações estabelecidas entre as pessoas daquele local. Assim, quando

Núbia diz que sente prazer com um cliente mais do que sente com o seu namorado, sua fala demonstra que os valores que pautam suas relações são diferentes dos valores das garotas de classe média de idade similar a dela. Amor para Núbia é sinônimo de cuidado, proteção, companheirismo. Esses sinônimos ela não constrói nas suas relações com o cliente. Entretanto, por mais diferentes que sejam essas relações, elas não representam polos opostos que não se misturam, são antes de tudo complementares. A complementaridade das relações estabelecidas entre garotas de programa, clientes, namorados/as, donos da *boite* cria um sistema complexo de reciprocidade – o qual tentei delinear nestas linhas.

Referências Bibliográficas

- BERNSTEIN, Elizabeth , 2008. O significado da compra: desejo, demanda e comércio *Cadernos Pagu*, Campinas: n° 31.
- FONSECA, Claudia, 1996. A Dupla Carreira da Mulher Prostituta. *Revista Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, IFCS / UFRJ, vol. 4, nº 1.
- _____, 2004. A morte de um gigolô: fronteiras da transgressão e sexualidade nos dias atuais. *Sexualidade e saberes: convenções e fronteiras* / organizadores, Adriana Piscitelli, Maria Filomena Gregori e Sérgio Carrara. – Rio de Janeiro: Garamond, p. 257 – 281.
- MALINOWSKI, Bronislaw, 1979. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural.
- _____, 1983. *A Vida Sexual dos Selvagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- MORAES, Aparecida F, 1996. *Mulheres da Vila: prostituição, identidade social e movimento associativo*. Petrópolis, Vozes.
- PASINI, Elisiane, 2000. “Corpos em Evidência”, pontos em ruas, mundos em pontos: a prostituição na região da Rua Augusta em São Paulo. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- _____, 2002. “Prostituição e Diferenças Sociais”. In: ALMEIDA, Heloísa B.; Costa, Rosely G.; Ramirez, Martha C. e Souza, Erica R. de (orgs.). *Gênero em Matizes*. Bragança Paulista, Coleção Estudos CDAPH.
- _____, 2005a. *Homens da Vila: Um Estudo sobre Relações de Gênero num universo de Prostituição Feminina*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- _____, 2005b. “Sexo para Quase Todos: a prostituição feminina na Vila Mimosa” In: *Cadernos Pagu*, nº 14: Campinas.
- _____, 2006. “O Direito de um Corpo na Prostituição”. In: ALMEIDA, Carla; GOLIN, Célio; POCAHY, Fernando (org.). *O Prazer também tem Preço*. Dez.
- PISCITELLI, Adriana, 2007. “Prostituição e Trabalho.” In. *Transformando as relações trabalho e cidadania: produção, reprodução e sexualidade* / organizadoras Maria Ednalva Bezerra de Lima, Ana Alice Alcântara Costa, Albertina Costa, Maria Bethânia Ávila e Vera Lúcia Soares. – São Paulo: CUT/ BR.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. & ARAÚJO, Ricardo Benzaquen, 1977. “Romeu e Julieta e a Origem do Estado”. In. VELHO, Gilberto. *Arte e Sociedade – Ensaio de Sociologia da Arte*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- ZELIZER, Viviana A, 2009. *La negociación de la intimidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Abstract: The present work aims at describing the emotional and professional relationship established in a female prostitution house in the countryside of Minas Gerais. The data presented were collected during my field research in 2008/ 2009 and

presented in my master's degree dissertation. By drafting the relationship chains and the representations of gender and affection established by the people with whom I lived with in the field, I intend to demonstrate how the “agreements” and “contracts” of work are developed, in the specific case of this establishment, interwoven by affective relationships. In this manner, I intend to enter into a dialogue with other authors and researchers about this topic in an attempt to understand how the prostitution occurs outside the laws that govern the other professions and to reproduce values and to recreate codes that set up the logic of this practice. **Keywords:** affection, gender, prostitution, work.

BIANCIOTTI, María Celeste. Género, erotismo y subjetividad: Formas de clasificación estético-erótico-morales jerarquizantes entre mujeres jóvenes heterossexuales. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 12, n. 35, pp. 594-616, Agosto de 2013. ISSN 1676-8965.

ARTIGO

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

Género, erotismo y subjetividad

Formas de clasificación estético-erótico-morales jerarquizantes entre mujeres jóvenes heterossexuales

María Celeste Bianciotti

Recebido em 24.03.2013

Aprovado em 17.05.2013

Resumo: Neste texto procura-se dar conta de um sistema de classificação hierárquica (em termos estéticos, eróticos e morais) que surgiu de uma pesquisa sobre performances de sedução feminina. O objeto empírico do texto é descrito e analisado a partir das teorias da subjetividade, através das quais pode-se sugerir as formas específicas do processo de [sujeição](#) e subjetivação. O artigo analisa modos de classificação entre mulheres jovens heterossexuais de setores médios da cidade de Córdoba, Argentina e da conta de certos estereótipos femininos que foram utilizados pelas jovens pesquisadas para nomearem-se como mulheres normais (*chicas tranqui*), em contraposição a modos condenáveis de sedução de mulheres chamadas *gatos*, *trolas* e *putas*. Através de uma operação de classificação das performances sedutoras e sexuais de jovens como elas, as mulheres pesquisadas tentavam configurar para si uma posição identitária específica no contexto da configuração erótica da sociedade na que pertencem: a de *mulheres normais* ou *chicas tranqui*. **Palavras-chave:** sistema de classificação hierárquica estético-erótico-moral, gênero, subjetividade, erotismo.

Este trabajo se desprende de una investigación de doctorado que tiene como objetivo analizar aquellos modos de subjetivación que establecen mujeres jóvenes heterosexuales de sectores medios de la ciudad de Córdoba, Argentina, en el marco de experiencias erótico-sexuales y amorosas y, específicamente, por intermedio de sus propias performances⁸⁰ de seducción.

El análisis de las clasificaciones que aquí se describen y analizan surgen de un proceso de trabajo de campo realizado entre 2010 y 2012 con alrededor de treinta jóvenes de sectores socio-económicos medios de la ciudad de Córdoba, Argentina. Todas ellas vivían, al momento de la investigación, en la ciudad. Algunas habían nacido y se habían criado allí, otras eran oriundas de localidades pequeñas de la provincia y unas últimas provenían de provincias vecinas, especialmente de las zonas noreste, noroeste y centro del país. Estas mujeres compartían entre ellas una pertenencia de clase, en el marco de la cual se destacaba la capacidad económica de sus familias de origen de costear sus estudios de grado en la universidad pública o en universidades privadas de la ciudad. Casi todas las entrevistadas habían migrado de la casa familiar y se encontraban alquilando departamentos –en general con amigas- ubicados en el centro de la ciudad de Córdoba o en barrios aledaños, ubicación privilegiada para jóvenes que pretendían/necesitaban habitar en las cercanías de las facultades donde cursaban sus estudios. Estas zonas concentraban gran aglomeración de población joven y ofrecían vastas posibilidades de recreación y diversión (cines, plazas y parques, discotecas, bares y pubs, centros culturales). Las jóvenes con las que se trabajó tenían ciertos modos de vida en común, dados especialmente por la experiencia del paso por la universidad: priorizaban su formación de grado, la cual acompañaban realizando algún tipo de trabajo remunerado –en general de medio tiempo en el sector servicios o como profesionales recientemente recibidas de licenciadas o profesoras- para ayudar a sus familias de origen a costear su vida en la ciudad; ocupaban su tiempo libre compartiendo con amigas, amigos, parejas, *filos*, *huesos*⁸¹ salidas a discotecas, fiestas y recitales; tenían –en general- algún hobby: el teatro, la danza, los deportes, la música. Tenían entre 20 y 35 años de edad y afirmaban

⁸⁰ Durante este artículo se hablará de performances de seducción (y no de prácticas) siguiendo los aportes de Richard Schechner (2000). Se entienden, aquí, los modos de decir/hacer seducción de las jóvenes con las que se ha trabajado como “performances sociales”, es decir, como “actividades humanas –sucesos, conductas– que tienen la cualidad de [ser] «conducta restaurada», o «conducta practicada dos veces»; actividades que no se realizan por primera vez sino por segunda vez y ad infinitum” (Schechner, 2000, p. 13). Ese proceso de repetición combina una ausencia de originalidad o espontaneidad con una potencialidad productiva en el sentido de que “(...) ninguna repetición es exactamente lo que copia” (2000, p. 13). Las performances, así, pertenecen al orden de lo no predecible y conllevan efectos ilocucionarios (Austin, 1981): provocan transformaciones en quienes las realizan, hacen subjetividad, configuran el cuerpo, crean/refuerzan alianzas, resuelven conflictos, mantienen/desestabilizan relaciones sociales, etc.

⁸¹ Nombre nativo que se le da a una persona con la que se mantienen relacionamientos eróticos sin compromiso de formalidad, proyección a futuro y exclusividad sexual.

tener exclusivamente experiencias erótico-afectivas heterosexuales al momento del trabajo de campo.⁸²

En primer término, el artículo analiza las figuras estereotípicas que aparecieron a partir del proceso investigativo ya presentado. Dichos modos de clasificación aparecieron estrechamente ligados a los modos estético y erótico corporales de performar la seducción por parte de las propias informantes tanto como de sus pares. En segundo lugar, se exponen algunos argumentos respecto de las posibles funciones sociales que tienen esas figuras estereotípicas, específicamente en términos de subjetivación y posicionalidad identitaria de quién enuncia.

Un conjunto de nociones clasificatorias dispensadas entre pares apareció apenas iniciada la etapa de aproximación al campo. Esas nociones eran utilizadas por las informantes para ubicarse en determinada posición social, contraponiendo sus modos de seducción a unos otros –supuestamente- opuestos que tomaban matices reprobables. En seguida advertí que difícilmente podría una mujer exponer sus modos erótico-corporales de seducción sin dar cuenta de una otra forma a la que ella “jamás” recurriría. Esos otros modos corporales de performar la seducción femenina tomaron la forma de clasificaciones estereotípicas construidas colectivamente a través de una operación interpretativa y clasificatoria de:

- * los modos de estilizar y presentar el propio cuerpo;
- * las performances de seducción;
- * los modos de relacionamiento erótico-sexual.

Jóvenes que compartían con las mujeres con las que se trabajó un género, una pertenencia etaria y de clase, una misma orientación sexual, unos espacios de socialización y esparcimiento comunes y unos recorridos socio-vitales similares –entre los que se destaca la experiencia universitaria- fueron agrupadas bajo ciertas figuras estereotípicas que permitían a las sujetos enunciantes ubicarse en una determinada posición socio-moral.

Como afirmaran Durkheim y Mauss en *Sobre algunas formas primitivas de clasificación...* “(...) clasificar no significa únicamente construir grupos: significa disponer esos grupos de acuerdo a relaciones muy especiales (...)” (Durkheim & Mauss, 1996, p. 30). Las cosas o grupos clasificados están siempre dispuestos unos en relación con otros y esas relaciones son, siempre, jerárquicas. Las clasificaciones responden a “(...) sistemas de nociones jerarquizadas” (1996, p. 96) que –en términos de los autores- tienen una finalidad especulativa. Es decir, estos sistemas clasificatorios funcionan más que para facilitar la acción de los sujetos, para hacer comprensibles –convertir en inteligibles- las relaciones sociales entre ellos.

⁸² Se trabajó con entrevistas en profundidad semi-estructuradas (Guber, 2008). Las mismas se realizaron de forma individual con un total de veintiocho informantes. Se realizó, también, observación participante en locales de divertimento nocturno a los que la investigadora asistió con las jóvenes entrevistadas. La elección de los lugares etnografiados se hizo en función de las referencias de las mujeres respecto a los espacios donde consideraban llevar a cabo más asiduamente performances de seducción o a los cuales asociaban dichas performances. Se realizó observación participante en milongas, bailes de Cuarteto, fiestas y discotecas bailables; se participó, también, con algunas informantes de un “Taller de Seducción Femenina” organizado por un Centro de Estética Corporal radicado en la ciudad.

Sin estos sistemas clasificatorios los sujetos no tendrían posibilidad de ubicarse socialmente en el mundo que les ha tocado habitar. Las jóvenes con las que se ha trabajado están –sin opción– inmersas en lo que conocemos como “matriz de inteligibilidad heteronormativa” (Butler, 2002, 2007), y, por ende, integran un sistema clasificatorio con base en el sexo/género/deseo. Respondiendo a esa primera organización socio-sexual-genérica (que particularmente interesa a este trabajo) es que (re)producen ciertos modos de clasificación que hacen caso omiso tanto de feminidades masculinas como de feminidades lésbicas y feminidades transgénero. También hacen caso omiso de feminidades jóvenes heterosexuales de sectores empobrecidos, formando parte todas de un “espacio abyecto” (Butler, 2002), ausente del discurso de las informantes pero constitutivo del mundo que habitan. Así, sólo integran este sistema clasificatorio jóvenes mujeres femeninas, heterosexuales y de sectores socioeconómicos medios.

Las jóvenes investigadas, en estrecha relación con sus experiencias afectivo-erótico-sexuales, construyen y (re)producen junto a sus pares un sistema local que he dado en llamar estético-erótico-moral a partir del cual se constituyen como sujetos determinados de sexo/género/deseo (Butler, 2007). En el marco de este sistema aparecieron una serie de figuras descalificadas en términos estético-corporal y erótico morales, a saber: el *gato*⁸³, la *puta* y la *trola*. Estas clasificaciones reprobables les sirven para (re)ubicarse como *chicas tranqui*, es decir, como mujeres normales, en un intento de alcanzar un determinado “ideal regulatorio femenino” (Butler, 2007): el de la chica *sexy* (atractiva, simpática, inteligente) pero no *regalada* (que seduce sin límites a *todos* los varones y/o que mantiene encuentros eróticos-sexuales con *todos* los varones). Así es que interpretando las performances estético-seductoras y los modos de relacionamiento erótico de las pares y, a la par y en contraposición, adscribiendo discursivamente a unas supuestas formas aceptables de performar una feminidad seductora, se ubican como *chicas tranqui* o *mujeres normales* –en términos de Michel Foucault (2003): “sujetos morales”.

Ellas: *gatos, putas y trolas*

El gato

La figura del gato apareció de manera hegemónica, ocupando en las conversaciones con las jóvenes un lugar protagónico y configurándose a partir de una serie de elementos que, interconectados, la constituyen. En primer lugar, puede hablarse de una determinada forma de estilizar y presentar el propio cuerpo. El cuerpo del *gato* se caracteriza por una forma determinada de exposición estética, considerada tanto en términos de la presentación físico-personal como en términos de dejar al descubierto ciertas partes del cuerpo propio.

Alejandra: (...) salimos de vóley, de jugar un viernes cualquiera y ella se va al baño, nos ha pasado que decimos ¿se bañó?, no, no se bañó y se cambia: botas, pantalón de cuero, remera de salir, saco de cuero, pelo suelto, pinturrajada... y no se bañó (...), no es que te digo no se bañó porque se me ocurre que no se bañó, ino hay ducha!

Investigadora: ¿Y ustedes salen así como están?

⁸³ Las palabras o enunciados nativos transcritos dentro del texto se encuentran en itálica. Las citas directas y algunos términos propios de los autores utilizados se encuentran entrecomillados.

A: Sí, crotísimas (...), no nos importa nada y vamos todas, y no soy yo solamente la que me molesta, somos varias (...), ¡es un gato boluda, no, no, no lo puedo creer!

(29 años, estudiante de grado y empleada de comercio, de novia).

Belén: (...) la forma de vestir tiene que ver, que dicen ¡ah!, ¡mirá que forma de vestir gato!

Investigadora: ¿Cuál es la forma de vestir gato?

B: Ropas muy sexy, un poco extravagante y muy vistosa, shortcitos cortitos, minis, sandalias bien altas, bien producidas. Puede haber una mina que no sea gato y le guste esa forma de vestir y le digan no, no te vistás así porque parecés un gato, ¡yo no voy a andar de la mano de un gato!

(35 años, profesional, telemarketer, soltera, madre de dos hijos).

Para que alguien sea nominada como *gato* debe presentar una serie de características estético-físicas que integran maquillaje excesivo o en momentos inoportunos: ir maquillada al gimnasio o maquillarse sin bañarse –en el gimnasio- para salir con un grupo con el que se realizó alguna actividad deportiva. Ropas ajustadas: escotadas o demasiado cortas, especialmente de lycra. Colores llamativos en sus prendas de vestir o mal gusto en la combinación de colores. Cabello teñido, especialmente de colores fácilmente identificables como no naturales (un rubio platinado o un negro azabache) y/o con extensiones.

En términos estéticos no es que una pollera corta convierta en *gato* a una joven, sino que se corre mayor riesgo en la medida en que se combinan prendas de vestir que –juntas- se consideran inapropiadas, por ejemplo combinar una micro-mini con una remera demasiado escotada de manera de exponer (todas) las partes del cuerpo femenino erotizadas socialmente: piernas y muslos, y senos. Lo que afirmaban hacer algunas entrevistadas (*mujeres normales o chicas tranquilas*) era cubrir una parte del cuerpo a la par que se descubre otra de manera de equilibrar lo que queda expuesto y lo que queda tapado e insinuando.

La estilización que toma el cuerpo nominado como *gato* es constitutivo de la diferenciación que se hace de esta figura respecto de otros estereotipos femeninos cercanos como la *puta* y la *trola*. El *gato* se define por medio de la combinación de una determinada forma de presentación del cuerpo femenino y unos modos particulares de comportamiento erótico, especialmente en el marco de performances de seducción, es decir, en el marco de interacciones erótico-afectivas que se desarrollan en ámbitos públicos. Así, según las jóvenes a alguien se la puede nominar como *gato* porque se viste provocativamente y no como *puta* si no se relaciona genitualmente con una cantidad reprobable de compañeros sexuales. Si una joven desarrolla ciertas actividades erótico-sexuales reprobables puede devenir *trola/puta/perra* pero, aparentemente, no será considerada *gato* si ellas no van acompañadas de una cierta presentación personal ligada a la estética de la vedette o mujer mediática característica de algunos programas de la televisión abierta argentina de la actualidad. Paloma, en este sentido, decía que una amiga que *busca* a todos los novios de sus amigas es considerada una *perra* y no una *puta* o un *gato* porque “*después no hace nada y dice ¡no, si son mis amigos! (...) y [además porque] no es así muy... no se viste ni se pinta pero busca... [a los novios de sus amigas]*”.

Ese *no es así muy...* tan complejo de poner en palabras quedaba evidenciado cuando las jóvenes indicaban a la investigadora quiénes eran consideradas *gato* durante las salidas nocturnas con comentarios del tipo *viste lo que te decía el otro día, bueno, esa es un gato*.

En la primera tanda nos fuimos con Belén y Andrea a fumar al patio. Estando allí tomando aire Belén me dijo mirá, ese es un gato, ¿ves? Al observar divisé a una chica que llevaba un enterizo en tela de leopardo muy ceñido al cuerpo y cortísimo (terminaba apenas debajo de sus muslos). Su cuerpo exuberante –de caderas amplias y senos grandes acompañados de una cintura marcada y bastante fina- podía apreciarse por causa de la vestimenta ceñida en tela de lycra que llevaba puesta la joven. Tenía tacos altos y cabello suelto negro (un color azabache sospechosamente natural), y estaba acompañada de un hombre de unos 50 años aproximadamente.

-Andrea: No puede ponerse esos cancanes, ¡qué horror!

-Investigadora: ¿Qué tienen los cancanes?

-A: Y, no da, ya pasó de moda, encima son brillosos.

-Belén: Tiene piernas como para no usar cancanes, fijate la ropa, la postura y además está con ese tipo grande que debe tener mucha plata.

(Nota de campo. Baile de Tru La La. Viernes 10 de febrero de 2012).

La referencia respecto de la joven catalogada como *gato* estuvo basada en una operación de inferencia que se hizo en función de su estética corporal y de la presencia de un acompañante particular (un hombre bastante mayor que ella y supuestamente adinerado). Lo que funciona aquí es un conjunto de “íconos indiciales” (Tambiah, 1985) inscriptos en la superficie del cuerpo femenino joven (y también en sus actos, como podrá observarse abajo) a partir de los cuales Andrea y Belén infirieron un conjunto de significados compartidos socialmente, y comprendidos por todo aquél que sea parte del entramado socio-cultural en el cual esos íconos cobran sentido. Lo mismo sucedió con otras dos entrevistadas en un local bailable céntrico de la ciudad.

-Investigadora: Yo quería que hoy me muestren acá los distintos tipos de mujeres, si es que hay, que busquen y que me las muestren...

-Lisa: Bueno mirá (dice Lisa mirando a las mujeres de al lado, especialmente a una morocha que se encontraba a metro y medio de nosotras), esa mina es la típica que está buscando alguien que la mantenga, no quiere trabajar, no hace nada de su vida por eso está así viendo de enganchar a alguien. (Mientras Lisa me habla la observo: la mujer tiene cabello negro, largo hasta la cintura, lacio y brillante; labios anchos y carnosos y una actitud sexy. Strapless gris platinado escotadísimo –diría que tenía casi la mitad de su pecho al descubierto-, llevaba un jean ajustado y tacos).

-Pilar: Es el típico gato.

-L: Mirá los tipos que tiene alrededor, cómo los provoca, esas minas si hacen eso ¿que buscan?, para mí no saben ser independientes, no tendrán un trabajo, una profesión, no sé.

-I: ¿Pero cómo sería el típico gato, qué le ven para decir que es gato?

-P: Y... ¡todo!, mirá la actitud (...). Además jugando con el hielo ahí con esos viejos, ¡no da boluda! (El grupo se está pasando un hielo de boca en boca, una mujer le pasa un hielo apretado entre sus dientes a uno de los varones, él hace lo mismo con otra mujer que tiene al lado y así sucesivamente).

-I: Pero, a ver, explíquenme lo del gato...

-P: Y... mirá cómo bailan, dejan que los tipos las toquen, les ponen el culo (Cuando observo nuevamente al grupo una de las mujeres está bailando con uno de los hombres: están agarrados de ambas manos y bien pegados, ella delante de él dándole la espalda, él detrás de ella. Ella va meneando su cadera, con las piernas semiabiertas y flexionadas hasta quedar agachada a pocos centímetros del suelo. Él se agacha también y la mira sonriendo). También buscan quien les pague las bebidas, eso se ve

mucho también, fijate que ahí tenés a los tipos que seguro les están pagando, fijate la mesa (llena de botellas vacías). ¡Ojo!, a ellos les gusta también ¿eh?, ellos saben para mí y está todo bien, está todo bien... Lo que pasa es que acá la gente viene a eso, pienso yo, vos ves esta gente grande y es como que ya van a los bifes, por decirlo de alguna manera y hay minas grandes que buscan eso como sea, buscan enganchar.

(Nota de campo. Discoteca “Loca ella”. Viernes 31 de agosto de 2012).

Tanto Belén (de 35 años) y su amiga Andrea –seguidoras del grupo de cuarteto Tru La La-, como Lisa y Pilar (de 26 años, habitués de locales bailables de música pop comercial) asociaron la figura del *gato* a cuerpos estilizados de manera muy similar y a la compañía de un varón o un grupo de varones que –según creían- ocupaban un rol de proveedores supuestamente deseado por estas mujeres –sea momentáneo (les pagan las bebidas alcohólicas que consumen en los lugares nocturnos) o sistemático (las *mantienen*).

En términos de fisonomía corporal el *gato* es *gato* si vistiéndose como enunciaban las informantes tiene buen cuerpo, es decir, es una mujer relativamente delgada y con curvas, respondiendo más o menos a los cánones de belleza de la época y mucho más si presenta una fisonomía corporal (dada o adquirida por medio de implantes mamarios o trabajo de modelación del cuerpo) *tipo vedetón*⁸⁴. Aparentemente, una joven demasiado delgada (sin tanto seno que “amontonar” dentro de un escote) o una joven con kilogramos de más en zonas corporales que socialmente se pretenden magras (especialmente cintura y abdomen) difícilmente sean clasificadas como *gatos*. Sin las curvas del pecho y los muslos una vestimenta pequeña no genera el mismo efecto visual que el de las dos jóvenes a las que las entrevistadas se refirieron. Contrariamente, un cuerpo excedido en grasas no es considerado un cuerpo deseable en términos eróticos. Un cuerpo excedido en kilos difícilmente devenga *gato* aunque pueda ser nominado como *puta* o *trola* en función de cuán osada sea –a los ojos de los otros- su performance seductora.

Para ser (des)calificada como *gato* se deben portar, entonces, unas determinadas fisonomía y estética corporales. La figura del *gato* puede pensarse, así, como una representación hiperbólica de la feminidad, que exagera aquello que socialmente es propuesto y prescrito (y a la par condenado) para el cuerpo femenino/feminizado, a saber: utiliza blusas y polleras demasiado pequeñas; prendas de lycra ceñidas; su rostro se presenta exageradamente maquillado: *pinturrajeado o pintado como una puerta*; su cabello aparece recalcitrantemente artificial. Estamos en presencia de una performance femenina “(...) recargada de purpurina, hortera, descarada, no sutil, una feminidad de puta” (Ziga, 2009, p. 81) y de unos cuerpos *emperifollados* –en palabras condenatorias de algunas entrevistadas- y “embutidos en licra trepadora” –en las palabras reivindicativas de Itziar Ziga⁸⁵ (2009).

⁸⁴ Se llama vedettes a aquellas mujeres en general jóvenes –y famosas- que tienen participaciones importantes en espectáculos de revista o *cabarets*, y que, en Argentina, han conquistado la televisión abierta desde hace por lo menos una década. Estas mujeres se destacan por tener cuerpos curvilíneos y exuberantes y representan un determinado ideal corporal femenino que se contrapone, por ejemplo, a aquél representado por modelos de pasarela y publicidad, quiénes presentan cuerpos más delgados y longilíneos, perfectamente modelados pero en dimensiones considerablemente menores –especialmente en senos y glúteos-.

⁸⁵ Se habla, aquí, de palabras reivindicativas porque Ziga sostiene en *Devenir perra* (2009) que la elección (tanto de ella misma como de las mujeres y travestis que presenta en su libro) de performar una “hiperfeminidad putona” ha sido construida desde una posición antipatriarcal, contrariamente a lo que ha sostenido históricamente un feminismo que denomina “recatado” (blanco, heterosexual y de clase media).

Considerada exhibición hiperbólica de la feminidad, la figura del *gato* demuestra por medio y a través de la exageración en la que incurre la “(...) situación fundamentalmente fantasmática [del género]” (Butler, 2007, p. 285). Al ser el género un acto reiterado sistemáticamente “(...) está abierto a divisiones, a la parodia (...) y a (...) exhibiciones hiperbólicas de lo natural que, en su misma exageración (...)” muestran la imposibilidad de alcanzar el ideal regulatorio de la feminidad (Butler, 2007, p. 285).

En tanto ideal regulatorio el género femenino/feminizado aparece en la figura (inexistente y nunca encarnada por sujetos reales) de una joven *sensual* pero no *regalada*, insinuadora pero no auto-posicionada como objeto, atrevida pero no seductora compulsiva como el *gato*, activa sexualmente pero no *puta*.

Exagerar aquellos supuestos atributos femeninos por ser “demasiado” sensual o seductora conlleva devenir *gato* (u otras categorías subsidiarias como *puta* o *trola*), con la consecuencia de quedar en un espacio condenatorio (Blázquez, 2004). Es esa misma exageración la que coloca a una joven (si bien dentro) en las fronteras reprochables y reprobadas de la matriz de inteligibilidad heteronormativa.

Sin embargo, los atributos estético-corporales adjudicados a la figura del *gato* no alcanzan por sí mismos para que una mujer sea empujada dentro de los límites de esta categoría. Esta forma particular de estilización del cuerpo va acompañada de ciertos “actos significantes” (Butler, 2007) constitutivos de este estereotipo. A saber, ciertos comportamientos erótico-sexuales y ciertas formas de performar la seducción femenina. En este punto la figura del *gato* se enlaza con otros estereotipos amorales como el de la *trola* y la *puta*.

El *gato* no sólo se viste de una manera exageradamente sensual y exhibicionista sino que lo hace con el objetivo de *llamar la atención* de todos los varones, en algunos casos sin reparar en si ellos tienen pareja o son novios u objeto de deseo de alguna amiga.

Respecto de la performance extremadamente sensual ésta toma la forma de un rostro que *muerde sus labios* mientras mira seductoramente a un *tipo*, o la de un cuerpo que mientras baila ondulando sus caderas lleva el dedo índice hacia el labio inferior de su boca empujándolo delicadamente hacia abajo. La performance de seducción del *gato* hace caso omiso tanto de las formas erótico-corporales reguladoras de la práctica de la seducción como de los destinatarios supuestamente correctos.

Respecto de los varones a los que se pretende conquistar éstos pueden ser o bien particularmente adinerados, o bien deseados por el común de las mujeres o por jóvenes cercanas que ocupan un lugar de competencia, o bien puede pretenderse *llamar la atención* erótica de *todos los varones* sin distinción y sin sentirse –necesariamente– atraída o enamorada por muchos de ellos. En algunos casos el *gato* toma la forma de una joven que seduce compulsivamente a los novios de sus amigas, en otros, su performance seductora es condenada en función de una supuesta finalidad de *pescar* (conquistar) a un varón con y por dinero.

Natalia: Yo creo que hay mujeres que salen a buscar sexo. Yo salgo a divertirme (...).

Investigadora: Y las mujeres que salen buscando sexo, ¿qué hacen de distinto a las que salen a divertirse?

N: Se producen de otra forma, se visten para llamar la atención (...), para tratar de sobresalir en todo, eso de base y después creo que es un tema de miradas, de gestos, de señas; cuando encontraron un señuelo le dieron hasta que pescaron.

I: ¿Y cómo hacen para pescarlo?, ¿cuáles son las cosas que hacen?

N: Eso que te decía: los gestos, las formas en que se mueven, la forma de vestirse, en parecerse más a una mina de la tele que a una mina natural (...).

I: Pero, por ejemplo, una mina natural que sale a divertirse no puede decir alguna vez hoy tengo ganas de unos tacos así (marco unos diez centímetros con los dedos de una de mis manos), unas calzas re ajustadas...

N: ¡Totalmente!

I: O... qué sé yo... me dio por las extensiones.

N: Sí, obvio que sí.

E: O me gustó uno y le doy, le doy porque me gustó.

N: ¡Totalmente! Pero lo que pasa es que la diferencia que hay entre la mina natural y la mina gato es que la mina gato va siempre (...) al mismo lugar entonces ya sabe el tipo de chabón que va, se hace amiga del de la barra y toma gratis, entra gratis, toda esa historia, en cambio la mina natural... sí, obviamente miles de veces me ha pasado que digo hoy quiero verme linda (...).

I: ¿Y si a una chica normal le gusta alguien?

N: Vas a tratar de llamar la atención pero no yendosé a lo gato, va a tratar de mejorarse [estéticamente] sin llegar a ser lo que yo tengo como gato (...): buscar hombres, hombres, hombres, con plata, con plata, con plata.

I: ¿Y cómo hace para saber que un hombre tiene plata y cómo hace para llegar a ese hombre con plata?

N: Bueno, (...) yo he escuchado a una persona que dentro de lo que creo es un gato: de mirarle cómo está vestido, desde los zapatos, la marca de la ropa, ini hablar de la billetera y de la llave del auto!

I: ¿Mira las llaves del auto?

N: Sí... Y sabe qué auto tiene.

I: ¿Y a qué auto apunta?

N: No sé, no es que me va a decir el modelo, vendría a ser como una especie de Audi, un A 5 (...). Tiene que tener los circulitos esos sino no hay forma. ¡No!, que sea un auto de alta gama, así como muy top.

I: Y me decías de la billetera, ¿cómo se da cuenta si tiene una billetera abultada?

N: Cuando va a comprar tragos, por ejemplo, en un boliche. El chabón en algún momento saca la billetera para pagar. Se fija: pagó con 100 [pesos] y le dieron vuelto y volvió a pagar con 100 y le dieron vuelto y volvió a pagar con 100. Y nunca pagó con cambio.

Amigo: Y el tipo pagó siempre con 100 porque sabía que lo estaban viendo (entre risas). (30 años, jefa de mesa de entrada en hospital, soltera).

Se aprecia aquí cómo la figura del *gato* se asocia a una joven que (supuestamente) utiliza sus encantos femeninos para conquistar a un hombre adinerado. Pero *gato* puede ser también una joven que se estima *está con muchos tipos a la vez* o estando en pareja *engaña a su novio*. En esta dimensión, la figura del *gato* deviene tal por causa de la supuesta cantidad de compañeros sexuales que acumula, es decir, que la cantidad de relacionamientos erótico-sexuales afecta directamente sobre la cualidad de la mujer.

Paloma: (...) todos mis amigos (...) siempre me dicen lo mismo: es re gato, es re gato. Sé que es una chica que es teñida (...) y (...) muy provocativa. También pasó por muchos del mismo grupo y del mismo barrio y eso influirá en ser puta o ser gato porque es chica, creo que tiene 19 años y tener tanto historial [sexual] con tanta gente del mismo barrio o del mismo ambiente y con tan corta edad... (22 años, estudiante, soltera)

Las primas del gato: putas y trolas

Los términos *gato*, *puta* y *trola* aparecieron compleja y –a veces- confusamente interconectados, pero las dos últimas figuras ocuparon un espacio subsidiario frente a la primera. A veces, los términos *puta* y *trola* parecían remitir a los mismos sentidos atribuidos a la figura del *gato*, apareciendo como sinónimos; en otras oportunidades tomaban matices específicos.

Como veremos a continuación en el extracto de una de las entrevistas realizadas a Belén, los límites entre una figura y la otra son difíciles de sostener y explicitar porque se estima que las diferencias son *pequeñas*, siendo muchas veces expresadas a partir del pedido de la investigadora.

Investigadora: ¿Es lo mismo gato, trola, puta o no? ¿Hay diferencias?

Belén: Puede haber diferencia, puede haber pequeñas diferencias.

I: ¿Cuáles serían?

B: Hay minitas que no le dicen gato, le dicen puta porque es una minita muy fácil que no se valora nada, que la garcha todo el mundo, el gato es como más importante, tiene su cuerpo como arma de seducción.

I: ¿Y se viste como el gato, hace lo que hace el gato o no?

B: Lo primero que se me viene a la cabeza es justamente la que no. Se me vino a la cabeza una mina que no se viste así, que es más regalada, anda por detrás de los tipos. Trola yo le digo a la que tiene otra intencionalidad, a la que es mala, (...), a la que está con alguien pero a lo mejor le gusta el novio de la amiga o no tiene amigas.

I: Vos decías que tu prima se tiene que cuidar mucho porque tu primo es muy cuida, que se tiene que cuidar de no quedar como una trola. ¿Eso cómo sería?

B: Claro, que ande por detrás de los amigos, que entable una relación con un amigo media secreta, para que ella salga o se relacione con alguno de sus amigos tiene que ser a escondidas y eso ya está mal visto porque es como de la trola, ¿entendés?, porque no va de frente (...). (...). Para mí la trola busca otras cosas, ¡ay!, no sé cómo decirte, tiene otros intereses, no sé, me mataste ahí...

I: ¿Por ejemplo qué interés?

B: Que se la conozca, o quedarse con esos amigos (...). Trola porque sabe que al hermano no le gusta y lo mismo lo hace y si ha habido alguna historia de una vez ha quedado entre ellos dos para que eso no se divulgue y para que ella no quede como una trola (...). ¡No, yo soy incapaz de hacer eso!, es como una careteada de decir: ¡no, yo no! (...), es como que la trola es zorra: es viva, pícara. (...). Al principio a mí me chocaban [esas designaciones] (...), cuando era pendeja íbamos al baile y, sí, estaba la puta que era la minita fácil que se acostaba con todo el mundo pero nada más (...).

Como puede observarse, resulta difícil, por un lado, definir con claridad los límites entre una figura y otra y la particularidad del estereotipo de la *trola* especialmente; dificultad que culmina casi en una queja al final del relato cuando Belén afirma que cuando ella era más chica sólo *estaba la puta que era la minita fácil*. Por otro lado, Belén logra diferenciar al *gato* de la *puta* apelando a la estilización del cuerpo y la performance seductora de una en

contraposición a una especie de sed sexual indiscriminada de la otra. Esto podría deberse al hecho de que tanto en términos estético-físicos como de performances de seducción el *gato* se presenta –en comparación con la *puta*– como una figura más distinguida: *el gato es más importante*. El *gato* utiliza su cuerpo como herramienta de seducción y, si lo hace, es porque presenta una fisonomía y estética corporal más o menos valoradas socialmente. La *puta*, por su parte, es la *puta del barrio*, es la que *anda atrás de todos* y mantiene relaciones sexuales con *todos* pero difícilmente sea “presentada” socialmente. Mientras que el *gato* da, por lo menos en términos de Belén, un cierto prestigio a su acompañante varón –realizando su masculinidad– porque “(...) a los chicos les encanta (...) llegar al baile y bajarse del auto con dos minas lindas”; la figura de la *puta* no corre con la misma “suerte” siendo aquella joven que *todos se garchan*. La *puta* aparece, así, como la *minita fácil* que mantiene relaciones sexuales con *todos*. Es *puta* quién *está* con muchos varones en una noche, quién ha mantenido relaciones sexuales con *todos* los varones del *barrio* o quién le es infiel al novio, teniendo más de un compañero sexual a la vez. Es *gato* quién, además de una supuesta deshonra erótico-sexual, presenta cierta estilización corporal combinada con una performance seductora *provocadora*. Para ser *puta* no se precisa de aquella estilización corporal finamente descrita por las informantes respecto de la figura del *gato*. Para ser *gato* hay que performar, sí o sí, una cierta feminidad estético-erótica recargada y provocadora. La *puta*, entonces, aparece como la *puta del barrio*: la *puta* es de barrio, como se dice comúnmente, es decir, no es glamorosa o, mejor dicho, no intenta serlo (victoriosa o, en general infructuosamente) como el *gato*.

La figura de la *puta* es la más subvalorada en términos nativos porque parece responder a una especie de necesidad físico-sexual que hace que no se valore a sí misma y, entonces, se la *garche todo el mundo*. La incapacidad de agencia de la figura de la *puta* es notoria: sus deseos e intereses (morales o inmorales) estuvieron ausentes de los relatos de las informantes (no siendo así en el caso del *gato* y la *trola*). Pero cabe señalar que el *gato* según la mirada de algunas entrevistadas, también es una mujer que no se valora a sí misma, que *se falta el respeto a sí misma* y que *se entrega* (erótico-sexualmente) *sin condición*.

Mientras tanto, la *trola* es más astuta que la *puta* emparentándose con la figura del *gato* que sabe distinguir y conquistar al *tipo que tiene plata*. En palabras de Belén la *trola* es *zorra*, *pícaro* y *viva*. La falta de agencia de la *puta* no aparece en la figura de la *trola* que lleva a cabo performances de seducción con base en determinados fines que suelen considerarse maliciosos o tramposos. Un buen ejemplo es el que aportaba esta misma informante respecto de que a la *trola* suele gustarle el novio de la amiga. Queda implícito, entonces, que podría intentar seducirlo a pesar de su amistad con la pareja del varón en cuestión. En el marco de las conversaciones con Belén aparece explícitamente una mujer conocida y amiga –su prima– encarnando esta figura. Belén cuenta –off de record en una de las entrevistas– que estaba molesta con su prima porque se escribía mensajes de texto con Maxi, el chico con el que estaba saliendo en aquel momento. El hecho de que ella le cuente que con Maxi *estaban preparando el finde* molestó a Belén que puso límites a esa relación diciéndole que *no se meta con su chico, que no tenía por qué escribirse con él*. Belén argumentó que el fin de semana se planea entre las amigas, que luego decidirán si suman a los novios o no a esos planes. También agregó que a sus propias amigas no les cae bien su prima por el trato que tiene con sus novios, contando que les escribe mensajes de texto diciéndoles que *los extraña* y que usa términos como *gordito* (una palabra reservada para el novio propio, no para el ajeno).

Una *trola* sería, entonces, quién manteniendo relaciones ocasionales o seduciendo a muchos varones logra salir airosa porque consigue –siempre supuestamente– que no se haga público. También es quién seduce a los novios de las amigas: quien *se hace la amiga* de los novios de sus propias amigas con el fin de coquetearlos. Y quién, haciendo todo esto, *la caretea* presentándose públicamente como una mujer honorable, incapaz de estar con los amigos del hermano o con los novios de las amigas pero haciéndolo a escondidas con acuerdos de confidencialidad.

La *careatada* apareció como un comportamiento típico de la *trola* porque resguardando cierta presentación personal exuberante (típica del *gato*) y cierta honorabilidad sexual (en contraposición a la *puta*) lograría seducir y/o mantener relacionamientos eróticos violando los límites de la honorabilidad o la lealtad con las amigas, por ejemplo. La *careteada*, entonces, no está asociada a figuras como el *gato* o la *puta* que no pueden disimular ni aquella hiperfeminidad exacerbada que performa ni su sed sexual que hace que *garche con todos*. Estas características no son fáciles de encubrir, por eso es más que nadie la *trola* quien puede *caretearla*. A su vez, es la figura que ocupa el lugar de parentesco más cercano respecto del estereotipo del *gato* debido a cierta astucia que le permite lograr lo que desea por medio de su potencialidad seductora pasando desapercibida. Por su parte, la *puta* parece entregarse sin sutilezas: *se regala sin condición* de forma directa y sin la perspicacia de las otras dos.

Nosotras: las chicas tranqui

Cada joven se dio para sí misma una imagen de *mujer normal*, de *chica tranqui*. Desde Carolina (acusada por su prima Belén de *trola*) que ratificaba: *yo creo que soy* [una mujer] *normal* hasta Lisa que reconociendo que ha tenido relaciones sexuales con varones *de todas las profesiones* (desde *boxeadores* hasta *cocineros*) afirmó no ser una *caliente pijas ajenas* (no provocar a *chicos que tienen novia*), todas intentaron ubicarse moralmente en el marco de este sistema clasificatorio estético-erótico-moral jerarquizante. Frente a los excesos adjudicados a figuras como el *gato* (exhibicionismo excesivo del cuerpo y *seducción exacerbada*) o la *puta* (excesiva cantidad de compañeros eróticos) las jóvenes adscribieron a performances de seducción medidas (*sutiles*) pero que se pretenden a la par *sexys*, *simpáticas* y *sensuales*. Se seduce pero no a todos los varones sino al que a una le gusta, o se *presume* porque se disfruta de ello pero no se intenta erotizar a un varón *que está con la novia*; se es *sexy* pero *elegante*; se es atrevida pero no *regalada* (*un poco difícil hay que ser...*).

El autopoicionamiento de las jóvenes respecto de su normalidad se defendía discursivamente manipulando las fronteras constitutivas de la misma. Dicho posicionamiento estaba basado en una supuesta distinción estético-corporal, un recato en términos performáticos (actos de seducción) y una honorabilidad erótico-sexual que cada joven se adjudicaba para sí.

En términos estético-corporales las jóvenes enunciadoras se arrogaban la capacidad de potenciar los atributos físicos propios buscando verse atractivas y embellecer cuerpo y rostro pero persiguiendo un *aire natural*, en contraposición a la artificialidad exagerada y, en general, de mal gusto del *gato*. Según se afirmaba, es importante saber maquillarse de modo de tapar las imperfecciones del rostro y embellecerse pero evitando excesos de maquillaje y combinación de colores considerados de mal gusto. También se puede ser *sexy* sin exhibir

todas las partes del cuerpo. Por ejemplo, el recurso de dejar al descubierto un hombro combina, en términos nativos, seducción con elegancia y distinción.

Santina: [para esa cita] me puse un jean, unos zapatitos altos, una remera que tenía descubierto el hombro entonces con eso (...) podés seducir más sin hacer tanto, icon el hombro descubierto ya está! Después el perfume y también me maquillé. (...) me puse correctores, base, delineado, me puse un poco de sombra pero todo que (...) no parezca que era una puerta.

Investigadora: ¿Cómo sería una puerta?

S: Que no parezca que estaba tan maquillada, tan producida, me pongo un montón de cosas pero gracias a [que] soy maquilladora no parece que es tanto [y] queda lindo. (27 años, maquilladora y bailarina, de novia).

Estas formas particulares de estilización se combinan con un tipo determinado de actos de seducción, a saber:

Paloma: Para que te vean podés tomar dos posturas distintas: podés bailar haciendo pavadas, cosa de llamar la atención o podés bailar a lo zorra (...).

Creo que si estás exhibiéndote a lo zorra, estar vestida con una pollerita ínfima y meneándote hasta el piso y esperar que se te vengán los hombres encima como que me parece que no. (...) si vos estás en algo más tranquilo, bailando y divirtiéndote pero sin estar tan pendiente de exhibirte capaz sí, estás tratando de conocer a alguien pero desde otra postura. (...). La postura más tranquila sería que vos estés con tu grupo pasándola bien pero no exhibiéndote. Sí podés decir bueno vos me gustaste y entrar en lo mismo: el juego de miradas y todo eso pero sin querer calentar al hombre para que se acerque.

Investigadora: ¿Hay algo que no harías a la hora de seducir?

Priscila: Yo no lo buscaría.

I: ¿Qué sería buscar?

P: Y si estamos ahí y está todo bien yo la que te de un beso no voy a ser, hay mujeres que llaman, yo creo que en mi vida llamaría a un tipo para ir a tomar algo (...). Todo eso de ¡ay te invité a tomar algo!, ¡ay, me caí al frente tuyo!, bailo con otro y te miro, ¡no! Todas esas cosas no me gustan.

(21 años, estudiante de grado, de novia).

Lo que las jóvenes reservaron para sí son performances de seducción que responden, aunque nunca completamente, a “(...) las normas que reglamentan las invocaciones legítimas de [un] pronombre (...)” (Butler, 2007, p. 279), en este caso el de la feminidad joven heterosexual de sectores socio-económicos medios. Puesto que el género es “(...) un proyecto cuya finalidad es la supervivencia cultural (...) [sugiere] la situación de coacción bajo la cual tiene lugar siempre (...)” (2007, p. 272).

Por un lado, cada joven, para constituirse como una *mujer normal* o una *chica tranqui*, necesitó oponerse a ciertas maneras de seducción y relacionamiento erótico-sexual colocadas en el extremo opuesto y negativo del supuesto modo de ser propio. Así es como aparecieron las categorías trabajadas aquí. Estas categorías funcionaban para ordenar jerárquicamente actos que se consideran desviados en relación a la figura de las mujeres normales que se proponen como ideal regulatorio y que las jóvenes perseguían (Blázquez, 2004).

Por otra parte, la performance seductora, enclavada entre el género como “norma” (Butler, 2002, 2007) y la sexualidad como “dominio moral” (Foucault, 2003), conlleva irremediablemente cierto trabajo ético sobre el propio self en el marco del cual las jóvenes monitoreaban sus propias conductas e interacciones eróticas e intentaban performar una seducción no amoral.

Sin embargo, la adscripción a performances recatadas, no putas, *sutiles*, se daba –en general– en términos más discursivos que fácticos y perdía su fuerza en el marco de las propias performances de las jóvenes, las cuales se iban ajustando más o menos a los “códigos morales” (Foucault, 2003) a los que se subscribe por causa de diferentes variables: estar alcoholizada, sentirse sola, ser arengada por las amigas, sentirse muy atraída o enamorada de alguien.

Frente a performances no tan coherentes con el discurso que, en general, se sostenía apareció una distinción significativa respecto de ser *gato/trola/puta* y haberse comportado como tal en algún momento determinado. No es lo mismo, en términos nativos, ser *gato* que actuar más o menos decididamente como *gato* en alguna situación particular. Las entrevistadas se referían por medio del sustantivo *gato* a otras jóvenes en contraposición a la posición socio-erótica que ellas pretendían ocupar como mujeres heterosexuales. A la par reservaban para ellas –y, en general, para sus amigas– el verbo *gatear* que implica un estar en determinada posición en un momento específico pero que no las convierte en *gato*, es decir, no las encasilla en esa categoría identitaria descalificada.

Investigadora: ¿Qué hiciste para sobrepasar toda esa cosa de quedarte anulada que decís que te pasa cuando te gusta alguien?

Milagros: Bailé, lo provoqué, lo saqué a bailar, me hice el gato total y él me agarró de la mano y nos pusimos a chapar. Ahí me lo propuse y lo seduje, lo provoqué desde el baile.

I: ¿Y qué cosas hacías bailando sola, bailando con él...? ¿Qué cosas hiciste para provocarlo?

M: Qué sé yo, viste cuando bailás muy sensual, moviendo mucho la cintura, la cadera, no sé si erótica es la palabra, provocativamente, bailando con mucha intención dirigida a él porque yo lo miraba y qué sé yo... Después cuando él me agarró y bailábamos, cuando él me daba vuelta yo como que me apoyaba en él y te vas para abajo, lo abrazaba: bien sugestiva la cosa.

(31 años, profesional, contratada por el estado provincial, de novia)

Decir *me hice el gato* implica no serlo –o, mejor dicho, pretender no ser nominada con ese término despectivo– sino tener la capacidad de recurrir a sus artilugios cuando se lo desea o necesita. Milagros compartía en esa conversación que en aquel momento tenía 27 años, se sentía sola y era virgen, cuestión que se había convertido en su *karma*. En ese marco se propuso *chaparse* al joven en cuestión esa noche, por lo cual recurrió a un tipo particular de performance que, para ella, es típica de un *gato*. Esto evidencia que se sabe ser *gato*, que se conocen sus “técnicas corporales” debido a la capacidad perceptiva e imitativa del cuerpo (Mauss, 1979)⁸⁶ y que se puede recurrir a ellas en cualquier momento (más o menos

⁸⁶ Mauss –durante una internación en un hospital de Nueva York– descubrió que las enfermeras norteamericanas caminaban del mismo modo a aquél que él había observado en sus coterráneas francesas, y que esos modos (americanos) estaban siendo recibidos en Francia por medio del cine e incorporados por las mujeres de su país. Frente a esto afirmaba que “(...) hay que hablar de técnicas, con la consiguiente labor de la razón práctica colectiva e individual, allí donde normalmente se habla del alma y de sus facultades de repetición” (Mauss, 1979, p. 340).

conscientemente). Priscila compartía algo parecido contando que por deseo de sentirse querida o de entablar una relación amorosa, por estar alcoholizada o porque si no se es un poco *lanzada* no se consiguen relacionamientos eróticos algunas veces una joven debe *convertirse en gato*.

Priscila: [En] un grupo de chicas normales dos o tres tienen novio y otra no, [entonces] se transforman en gato porque iuh, no me queda otra! o ibueno, estoy chupada!, pero no es la rutina, ¿se entiende? Los gatos todos los sábados salen en busca de alguien (...), las otras no, son chicas que saben que quieren tener un noviazgo bien (...) y con tal de sentirse queridas o sentirse bien están. Las otras ni buscan sentirse queridas, su vida es así, siempre son chicos distintos, siempre viendo a chicos distintos.

Investigadora: ¿O sea que una chica normal puede transformarse en un gato en algunas situaciones?

P: Y sí, yo creo que sí, y hoy cada vez más, en el sentido de lanzadas cada vez más: de que van a hablar... (...) una busca más la situación, (...) somos chicas normales pero bueno... salís y te animas más. Todos estamos en cierto punto más lanzados.

Este devenir *gato* en situaciones particulares encontraba –en todo discurso– su justificación. Las *chicas tranqui* o *normales* podían –a veces– exceder los límites de la feminidad normal que detentaban pero *no eran así siempre...* En este marco, las informantes reservaban para sí una capacidad de agencia que la figura del *gato* y de la *puta*, sobretodo, parecían no tener. Las jóvenes enunciatoras, puestas a argumentar las diferencias entre ellas mismas y las mujeres a las que (des)calificaban, argumentaban que los *gatos* y las *putas llevan dentro* esa forma de ser, que *es parte de ellas* y, por lo tanto, *no lo pueden controlar ni evitar*. Natalia hacía una diferencia entre *tener ganas alguna vez de verse más sexy* de lo normal y *llevar dentro/tener incorporado el gatunezco* de manera de *no poder evitar llamar la atención y sobresalir entre las demás mujeres en todos los espacios: en el gimnasio, el trabajo, el boliche...* Belén, por su parte, sostenía que *no se puede confiar en el gato* porque *está en su naturaleza ser traicionero, infiel y estar todo el tiempo seduciendo a alguien*: del *gato*, decía, *no te enamores...* Así manipulaban los límites de la pretendida normalidad las jóvenes informantes, reservando para sí una capacidad de agencia en el marco de la cual –a veces– podrían excederse los límites de la performance *sexy* pero no *regalada* pero que, a una misma, nunca la convertirá en un *gato*, una *trola* o una *puta...*

Problematización del sí y devenir subjetivo

Como vimos, este sistema estético-erótico-moral por medio y en el marco del cual cobran sentido las performances de seducción parecería tener la función de dar un nombre (siempre provisorio) a las sujetos que lo integraban. Los grupos estético-erótico-morales conformados dentro de este entramado de sentidos (re)establecían constantemente, como afirmarían Durkheim y Mauss (1996), las relaciones homogenéricas y heterogenéricas/heterosexuales, es decir, dotaban de sentido y daban cuenta de las relaciones entre jóvenes mujeres, por un lado, y, por otro, entre ellas y jóvenes varones. Así, por ejemplo, muchas jóvenes rechazarían la amistad de una *puta* y consideraban que a un *gato* ningún varón la valoraría como *novia/pareja* sino sólo como alguien *con quién divertirse un rato* por su condición de *regalada*. En el sentido de lo que vengo sosteniendo, puede afirmarse que las jóvenes enunciatoras intentaban (re)ubicarse jerárquicamente como *mujeres normales* adscribiendo a performances de seducción medidas, *sutiles*, cuidadas en términos estéticos y eróticos y, para esto, se oponían –por lo menos discursivamente– a ciertos modos estético-erótico-morales adjudicados

a figuras desdeñables como el *gato*, la *trola* y la *puta*, que ocuparían los escalafones más bajos de las jerarquías estético-morales dadas entre mujeres jóvenes en un contexto social, cultural, económico y sexual determinado.

La operación de interpretación y significación de la performance propia y ajena muestra la forma como la identidad se construye, siempre, por intermedio de un juego de “posicionalidades relacionales” (Arfuch, 2005) en el marco del cual la propia posicionalidad identitaria “(...) se construye (...) frente a [un] otro «distinto, diverso, desigual, inverso»” (Sáez, 2007, p. 46). Es decir, se (re)construye por medio de una narrativización que es – siempre- necesariamente ficcional. Y también se constituye performativamente por medio de actos corporales fuertemente ritualizados y reiterados como lo son las performances de seducción y como bien aportara Butler en algunas de las publicaciones que he citado a lo largo de este texto.

Puede decirse que mientras que las figuras estereotípicas encarnan feminidades que exagerarían los encantos *naturales* de una mujer tanto como excederían los límites del “buen actuar” en el ámbito erótico, las *chicas tranqui* se arrogaron performances de seducción *sexys* e *insinadoras* pero –a la vez- medidas, es decir, *sutiles*. Así, se es una *chica tranqui* “(...) cuando se mantienen bajo control y dentro de ciertos límites todas las performances corporales” (Blázquez, 2006, p. 101), mientras que cuando se exagera se cae en un espacio condenatorio y amoral.

Las performances estético-erótico-corporales de seducción estudiadas se encuentran enclavadas en la sexualidad occidental configurada como “dominio moral” y, por tanto, pueden pensarse como “objeto de inquietud” y “materia de estilización” (Foucault, 2003). En este sentido conllevan irremediamente una determinada adscripción –aunque nunca total ni mucho menos coherente- a lo que el autor llamaba “estilos de moderación”. Estos “estilos de moderación” se evidenciaron en la estilización elegante y la exhibición moderada del cuerpo, en la atenta dedicación y preparación de la imagen personal con el fin de lograr una belleza que se pretende *natural* (en contraposición al *gato*), en la persecución de un aspecto personal *sexy* pero *fino* a la vez. También, en una supuesta elección (dada por la atracción erótica y/o amorosa) del destinatario del acto de decir/hacer de la seducción en contraposición a quienes seducen *sin límite a todos: los gatos*, y en una capacidad selectiva de los compañeros sexuales en contraposición a aquellas jóvenes que *están cada sábado con alguien distinto o con muchos al mismo tiempo: las putas*.

Paralelamente, las prácticas e interacciones de seducción aparecieron claramente como “objeto de inquietud” de las jóvenes informantes y como espacio de problematización de ellas mismas sobre sí. Todo un trabajo (más o menos consciente) de reflexión, control y perfeccionamiento de sí mismas en el terreno de lo erótico parecía estar funcionando. Una serie de inquietudes surgían en las conversaciones respecto de cuál es el límite entre ser una joven activa erótico-sexualmente y ser una *puta*, cuán osadamente se puede bailar en un espacio público de modo de no devenir *gato*, hasta qué punto *estirar* los momentos de flirteo y cuándo concretar encuentros sexuales, qué corresponde hacer durante un primer encuentro sexual y que no. A la par, observé complejos procesos de perfeccionamiento corporal: desde la práctica sistemática de gimnasias modeladoras y reductoras o el paso por el quirófano (en

general persiguiendo aumentar el tamaño de los senos) hasta la asistencia a clases de bailes de moda (reggaetón especialmente) o talleres de seducción femenina. Estos modos de actuar sobre sí mismas, “tecnologías del yo” en términos de Foucault (2008), estaban constantemente en funcionamiento. Dichos procesos de (re)creación, autocontrol, perfeccionamiento iban configurando formas específicas de sujeción y subjetivación.

Adscribir a performances de seducción *sexys* pero *sutiles* y atrevidas pero *no regaladas*: a una feminidad *normal* y no de *puta* implicaba así, además de una determinada relación con ciertos “códigos morales” de época (Foucault, 2003), una relación consigo mismas. Dicha relación no era simplemente conciencia de sí “(...) sino constitución de sí como sujeto moral, en la que [las jóvenes] (...) se [fijaban] un determinado modo de ser que [valía] como cumplimiento moral de sí [mismas]” (Foucault, 2003, p. 29), y para ello, actuaban sobre sí, buscaban conocerse, controlarse, perfeccionarse, transformarse...

Sin embargo, los sentidos de la exageración y el exhibicionismo están constantemente en disputa. En ese contexto se van construyendo, reforzando y, también, transformando las clasificaciones jerarquizantes aquí trabajadas y se dan las disputas por la significación de lo que es y lo que corresponde a la feminidad joven heterosexual de sectores medios y lo que no. Si pensamos con Butler que todo acto de significación debe su existencia a su posibilidad imitativa y reiterativa percibimos los riesgos propios de la imitación (constitutiva) del género (Butler, 2007)⁸⁷, los cuales no cesan de operar. Si la performance seductora es tal por causa de su posibilidad imitativa y reiterativa entonces cualquier joven corre el riesgo de devenir *gato*, *puta* o *trola* en tanto su propia performance sobrepase, a los ojos de alguien más, las fronteras de la *chica sexy* pero no *regalada*. ¿Cuán provocativa debe ser una performance de seducción de modo de convertir en *gato* a quién la realiza? ¿Cuál es el límite de compañeros sexuales que hacen *puta* a una joven? ¿Cuán corta debe ser una pollera o cuán ajustado un vestido como para hacer ingresar a una mujer en estas categorías identitarias? Nos encontramos, como se viene afirmando, en un escenario de disputa constante por el sentido. Paradas sobre arenas movedizas las jóvenes precisaban (re)ubicarse constantemente para evitar ser arrojadas a aquellas zonas amorales –“anormales” y “antinaturales” (Rubin, 1989)- de la sexualidad occidental contemporánea. Una joven que señalaba a otras como *gato*, *trola* o *puta* podía ser recriminada por alguna amiga, por ejemplo, por mantener relaciones coitales con un varón a quién acaba de conocer durante alguna salida nocturna. Puesta en esa situación recibía comentarios del mismo tipo de los que ella misma dirigía hacia otras mujeres. En otras ocasiones, el mejor ejemplo para describir a un *gato* o una *trola* era alguna amiga, como lo vimos con el caso de Belén y su prima Carolina.

Por todo esto es que las variables estético-erótico-morales debían ser más o menos controladas. Teniéndolas bajo la mira, es decir, estando una misma bajo monitoreo es que se lograría –con un éxito siempre incierto y una permanencia asistemática- quedar incluida en los escalafones (morales) más altos de este sistema estético-erótico-moral jerarquizante.

⁸⁷ En *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (2007) Butler plantea que el género se establece por medio de una imitación performativa. La estructura imitativa (pero naturalizada) del género queda evidenciada en la figura de la travesti y de las masculinidades y feminidades lésbicas (butch/femme).

Referencias

ARFUCH, Leonor. 2005. Problemáticas de la identidad. En: Arfuch, L. *Identidades, sujetos y subjetividades*. Buenos Aires: Prometeo.

AUSTIN, John. *Cómo hacer cosas con palabras* [en línea]. Disponible en: http://www.jacquesderrida.com.ar/restos/hacer_cosas_palabras.pdf (Última consulta octubre 2012).

BLÁZQUEZ, Gustavo. 2004. *Coreografías do gênero: uma etnografia dos Bailes de Cuarteto (Córdoba, Argentina)*. Disertación de doctorado, Antropología Social, Museu Nacional, UFRJ.

----- 2006. Nenas cuarteteras: hegemonía heterosexual y formas de clasificación de las mujeres en los bailes de cuarteto. En: Dalmasso, M. T. & Boria, A. *Discurso social y construcción de identidades: mujer y género*. Córdoba: CEA - UNC, pp. 97-107.

BUTLER, Judith. 2002. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.

----- 2007. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.

DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel. 1996. Sobre algunas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas. En: Durkheim, E. *Clasificaciones primitivas y otros ensayos de sociología positiva*. Barcelona: Ariel, pp. 23-103.

FOUCAULT, Michel. 2003. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

----- 2008. Tecnologías del yo. En: Foucault, M. *Tecnologías del yo y otros ensayos afines*. Buenos Aires: Paidós, pp. 45-86.

GUBER, Rosana. 2008. *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.

MAUSS, Marcel. 1979. Técnicas y movimientos corporales. En: Mauss, M. *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos, pp. 336-356.

RUBIN, Gayle. 1989. Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad. En: Vance, C. *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. 2ª ed. Madrid: Revolución, pp. 113-190.

SÁEZ, Begonya. 2007. Formas de la identidad contemporánea. En: Torras, M. *Cuerpo e identidad. Estudios de género y sexualidad*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.

SCHECHNER, Richard. 2000. *Performance. Teoría y prácticas interculturales*. Buenos Aires: Libros del Rojas.

TAMBAH, Stanley. 1985. *Culture, Thought and Social Action. An Anthropological Perspective*. Cambridge: Harvard University Press.

ZIGA, Itziar. 2009. *Devenir perra*. Barcelona: Melusina.

Resumen: El artículo propone un análisis de un sistema clasificatorio estético-erótico-moral jerarquizante que apareció en el marco de una investigación sobre performances de seducción femenina. El objeto empírico del texto se describe y analiza —especialmente— desde las teorías de la subjetividad, por medio de las cuales pueden sugerirse los modos en que se dan procesos específicos de sujeción y subjetivación. Se analizan, aquí, modos de clasificación que circularon entre mujeres jóvenes heterosexuales de sectores medios de la ciudad de Córdoba, Argentina. Se muestra cómo ciertas figuras estereotípicas fueron utilizadas por las jóvenes con las que se trabajó para ubicarse como *mujeres normales* o *chicas tranqui* en contraposición a modos estético-eróticos reprobables que convertían a

quiénes los realizaban en *gatos*, *trolas* y *putas*. Por medio de una operación clasificatoria de las performances seductoras y sexuales de las pares, las mujeres informantes intentaban configurarse para sí una posicionalidad identitaria específica en el marco de la configuración socio-erótica de la sociedad a la que pertenecen: la de *chicas tranqui* o *mujeres normales*. **Palabras clave:** clasificaciones jerarquizantes estético-erótico-morales, género, subjetividad, erotismo.

Abstract: The paper presents an analysis of a hierarchical classification system aesthetic-erotic-moral appeared as part of an investigation into performances of feminine seduction. The empirical object of text is described and analyzed, especially, from the theories of subjectivity, through which may suggest the ways in which specific processes occur subject and subjectivity. Are discussed here, sorting modes that circulated among heterosexual young women from middle of the city of Cordoba, Argentina. It shows how certain stereotypical figures were used to nominate themselves as normal women (*chicas tranqui*) opposed the women who perform a behavior of seduction reprehensible (frequently referred as *gatos*, *trolas* and *putas*). Through the interpretation of the seductive and sexual performances, the informants women tried to build themselves specific identity positionality within the society to which they belong: of *chicas tranqui* or *mujeres normales*. **Keywords:** hierarchical classification, gender, subjectivity, erotism.

GOMES, Vanda Viana. Mito, tradição oral e história das mulheres: A contribuição de “Antígona” para o estudo do feminino. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 12, n. 35, pp. 618-629, Agosto de 2013. ISSN 1676-8965.

ARTIGO

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

Mito, tradição oral e história das mulheres

A contribuição de “Antígona” para o estudo do feminino

Vanda Viana Gomes

Recebido em 24.03.2013

Aprovado em 18.06.2013

Resumo: O objetivo geral do presente trabalho é identificar a contribuição do mito “Antígona”, de Sófocles, para o estudo da relação entre o feminino e a tradição oral. O objetivo específico é analisar a relação entre o mito de Antígona, o movimento feminista e a história das mulheres. Tendo como proposta metodológica a análise bibliográfica, o presente trabalho traz como principal base teórica os autores Benjamin, Sófocles, Oliveira, Scott, Leite, Bettelheim e Dutra. É possível constatar, com a análise da relação entre tradição oral, o mito de Antígona e o feminino dentro da história, que o campo de história oral pode enriquecer muito com o estudo de narrativas míticas, que por sua vez fornece material para a história das mulheres. A lacuna deixada pela história tradicional – que se baseava em documentos escritos e monumentos, todos sob o comando político de homens – em relação ao lugar social da mulher na sociedade vai aos poucos sendo preenchida, pois, como diz Coulanges, onde não se pode fazer história do documento escrito, faz-se retirando os segredos das “línguas mortas”. **Palavras-chave:** mito, história oral, feminino, história das mulheres

Introdução

Tendo sido usado pelos diversos campos da história, especialmente a história oral, para revelar as vozes ocultas das parcelas excluídas da sociedade, o mito pode ajudar a desvendar mistérios sobre as origens de muitos fenômenos ligados à cultura das camadas populares e grupos minoritários especialmente sobre as histórias das mulheres, já que a história tradicional tem sido escrita a partir de relatos dos feitos de lideranças políticas masculinas.

O presente trabalho discute a contribuição do mito para o resgate do feminino dentro da história, a partir da versão mais conhecida de “Antígona”, de Sófocles. A ênfase será dada na representação do feminino na contemporaneidade, em relação com a tradição oral. A proposta metodológica será a análise bibliográfica, tendo como principais autores Walter Benjamin, Sófocles, Rosiska Darcy de Oliveira, Joan Scott, Eudes Fernando Leite, Bruno Bettelheim e Robson Dutra.

Após traçar a relação entre mito e história, o artigo se concentra na análise da relação entre a narrativa, mito, a história oral e o estudo do feminino como universo excluído. A história das mulheres e sua relação com a história em geral e especialmente a oral será analisada com os textos de Joan Scott e Rosiska Darcy de Oliveira. O mito de Antígona será analisado dentro desse contexto, mostrando os contrastes entre os lugares sociais ocupados por homens e mulheres na sociedade, que respectivamente, correspondem ao público e privado. A contribuição do texto de Sófocles para o estudo do feminino em relação à tradição oral encerrará o trabalho.

1 – O mito e a história

A narrativa mítica de tradição oral surgiu na antiguidade, antes do nascimento da história como área científica, sendo usada desde então pelo homem para elaborar possíveis respostas às indagações sobre as origens da humanidade e do mundo. Segundo Jacques Lacan, o mito serve não só para o homem encontrar o seu lugar na sociedade e no mundo como também para delinear preliminarmente uma dimensão histórica, englobando o passado, presente e futuro. A presença do mito surge ainda na infância quando a criança busca sentido para sua vida e resposta às indagações para o nascimento, a sexualidade e a origem da vida e da morte. (Lacan, 1995 apud Dutra, 2001).

Bettelheim (1980) afirma, comparando o mito ao conto de fadas, que essas narrativas normalmente descrevem heróis com qualidades superiores à raça humana e buscam fornecer modelos de conduta moral. O autor enfatiza que o filósofo Platão recomendava a leitura de mitos aos futuros cidadãos da república ideal e que Mircea Eliade considera que os mitos dão expressão a ritos de passagem, representando a morte simbólica de um antigo “eu” para o renascimento de uma nova identidade. Usando imagens arquetípicas, que estão ligadas ao inconsciente coletivo, os mitos são respostas possíveis para explicar as origens dos costumes, ritos e tradições sociais. Para o psicanalista Karl Jung, todos elementos culturais que se consolidam como tradições numa sociedade têm fundamento nos arquétipos (HALL, J., 1983).

Os mitos podem ser individuais ou coletivos e nas sociedades primitivas, esses dois tipos têm a mesma função: remeter à história familiar e integrar os homens ao seu lugar na sociedade. Estudando o impacto do social sobre o indivíduo, o psicanalista Freud acreditava que seria possível traçar um histórico do desenvolvimento psíquico humano partindo da dimensão social para a individual, já que o homem se tornaria autônomo ao superar o coletivo. (Freud, 1921, 1927, 1930; apud Dutra, 2001). Essa autonomia através da integração do social e do individual e a contribuição dos mitos, sonhos e contos de fada nesse processo são comentadas por Bettelheim (1980). Para o autor, estas três espécies de narrativas e fantasias contribuem para compensar o homem por ter de recalcar seus desejos e sua dimensão singular, para atender ao imperativo social, numa função semelhante à relatada por Freud em relação aos sonhos, que seriam a realização dos desejos reprimidos. (ESTEVAM, 1973).

Para Alfonso di Nola, os mitos podem estar ligados a cinco temas: as origens do universo e da natureza; origem do homem e da humanidade; origens dos deuses e suas vicissitudes primordiais; evocação da fundação histórica e cultural e fundação e introdução da morte. Claude Lévi-Strauss define o mito como sistema temporal que se articula a uma estrutura fundamental, remetendo sempre ao passado, à origem das coisas. Strauss não considerava um

problema os mitos serem ressignificados pela arte e considerava um método de estudo analisar os mitos em todas as versões disponíveis. (Dutra, 2001).

1.1 – Surge a História

A busca do homem por suas origens foi satisfeita na antiguidade pelas narrativas míticas, ritos, e tradição oral, mas com o desenvolvimento da vida em sociedade tornou-se necessário um estudo baseado em documentação que atestasse as informações. A essa busca de dados do passado chamou-se história. Para Jacques Le Goff, “a concepção da visão como fonte essencial de conhecimento, leva-nos à idéia de historia ou ‘aquele que vê’ e, conseqüentemente, aquele que sabe.” (LE GOFF, J. 1996, p.17; apud Dutra, 2001).

A história pode ser vista ainda como a motivação de procurar saber ou a busca das ações realizadas pelo homem. Para Paul Veyne, a história é constituída tanto dos acontecimentos como da narração destes acontecimentos. (VEYNE, P apud LE GOFF, J, 1997, apud Dutra, 2001). Dentro dessa concepção de história como narração, se inserem desde textos como fábulas até os documentários. Os textos narrativos têm origem na tradição oral, sendo transportados para a forma escrita com o surgimento desta tecnologia. Mais recentemente, o conceito de documento histórico ampliou-se e são englobados nesta categoria destes ritos, mitos, e dialetos da tradição oral até artefatos. (LE GOFF, 1997).

A história surgiu junto com a Filosofia e o filósofo grego Heródoto foi o primeiro a usar o termo para designar a investigação e a pesquisa a partir dos registros de memórias, (Borges, V, 1993 apud Dutra, 2001). Roma assimilou anos depois o conceito de história e acrescentou-lhe um caráter utilitário, para dar fundamentação aos ideais expansionistas da elite pública de Roma. Com o declínio do Império Romano, a idéia de registro histórico sofreu influência da religião judaico-cristã, que representou um novo marco para o calendário ocidental com a contagem do tempo a partir do nascimento de Jesus Cristo.

A idade média foi marcada profundamente pelo predomínio do sobrenatural sobre o humano, diferente do conceito de história dos gregos. Com o advento do Iluminismo, o eixo da história se volta para o humano, com o surgimento posterior de burguesia e das cidades, rompendo com o sistema feudal. A história passa a ser linear e progressiva. (BORGES, V. 1993, apud Dutra, 2001). O século XIX consolidou a industrialização e a modernidade e houve a preocupação de transformar a história em ciência, sobretudo por estudiosos da chamada “escola científica alemã”. De acordo com Ranke, integrante dessa corrente de estudos, a narrativa seria o caminho para o verdadeiro conhecimento histórico. (NUNES, B., 1998 APUD Dutra 2001).

O século XX traz uma nova concepção de história onde as relações sócio-culturais são mais valorizadas. Entre os adeptos dessa nova corrente teórica estão Michel Foucault e Raymond Bellour e Philippe Venault. São os dois últimos autores que explicam o conceito de “nova” para história feita a partir desta época:

Nova porque põe em causa o próprio lugar do observador, do historiador, que, como explica muitíssimo bem Pierre Nora, já deixou de falar sob um ponto de vista absoluto – Deus, o progresso da humanidade, a luta de classes – tendo, pelo contrário, de justificar a necessidade e a urgência dos seus trabalhos. Nova também porque os objetos da história – Foucault é, a esse respeito, um exemplo bem marcante – mudaram. Da história dos grandes homens e das grandes sínteses, passou-se à

história dos povos e das mentalidades ricas, mas menos fácil de delimitar. (LE GOFF, J., 1985,p.22)

Um das mais importantes inovações trazidas por essa nova história é a possibilidade de captação de seu sentido através de outros tipos de texto que não os históricos, permitindo a inclusão da literatura como matéria-prima dos estudos da história. Portanto, as narrativas de tradição oral, os mitos e outras formas de textos, passaram a ser estudados levando em consideração a relação entre literatura e história, concepção esta que será usada no capítulo seguinte.

2. A tradição oral e a história: valorizando o social

2.1 – A história e a inclusão da tradição oral como objeto de estudo: documento e monumento

Enquanto forma científica da memória coletiva, a história se depara com os conceitos de “documento” e “monumento” como seus objetos de estudo. É o que afirma Jacques Le Goff, que diferencia os dois tipos de materiais dizendo que o primeiro normalmente é associado a textos escritos, sendo considerado prova histórica, com caráter objetivo, enquanto o segundo está ligado à perpetuação de poder, sendo mais associado a artefatos, estátuas ou imóveis. Chamando atenção para o fato de que esses materiais de estudo não representam literalmente o que existiu no passado, mas “uma escolha efetuada quer pelas forças que operam no desenvolvimento temporal do mundo e da humanidade, quer pelos que se dedicam à ciência do passado e do tempo que passa, os historiadores”, Le Goff afirma que os documentos se ligam comumente à escolha do historiador e os monumentos à herança do passado. (LE GOFF, 1997, p.95).

Os monumentos têm sido divididos desde a antiguidade romana em dois tipos: obras comemorativas de arquitetura ou escultura e monumentos funerários destinados a perpetuar a recordação de uma pessoa, (idem). O documento, por sua vez, é considerado como prova desde o século XVII, tendo evoluído para o sentido moderno de testemunho histórico no século XIX. Na passagem do século XIX para o século XX, a escola histórica positivista passa a encarar o documento como:

fundamento do facto histórico, ainda que resulte da escolha, de uma decisão do historiador. (...). A sua objetividade parece opor-se à intencionalidade do monumento. Além do mais, afirma-se essencialmente como testemunho escrito. (ibidem, p.86).

Esta visão da escola histórica positivista, reforçada por Fustel de Coulanges no final do século XIX, prevê que os historiadores deviam manter-se o máximo possível próximo dos documentos, sem interpretações, somente retirando o que eles já contêm e lembrando que nesta categoria se enquadram exclusivamente as formas escritas dos textos. Há, portanto, um predomínio do documento sobre o monumento nos estudos históricos. Mas se o documento prevalecia nos estudos da memória, a revolução documental fez com que a concepção de documento mudasse, passando a englobar textos escritos, orais, ritos, imagens, sons, etc. É o próprio Fustel de Coulanges quem declara em 1862 na Universidade de Strasburgo que

Onde faltam os monumentos escritos, deve a história demandar às línguas mortas seus segredos. Deve escutar as fábulas, os mitos, os sonhos da imaginação... Onde o homem passou, onde deixou qualquer marca da sua vida e da sua inteligência, aí está a história. (190, p.245).

Também Samaran diz que “há que tomar a palavra documento no sentido mais amplo, documento escrito, ilustrado, transmitido pelo som, a imagem, ou de qualquer outra maneira” (1961, p.12). A partir desta nova concepção de documento usado como prova histórica, pode ser auferida a importância das diversas formas de narrativa, inclusive a oral, para a história, que mais tarde puderam ser melhor estudadas com a institucionalização da história oral. Com a união da revolução documental e da revolução tecnológica, surgiu a documentação de massa e a possibilidade de os grupos populares serem estudados pela história que antes só a concentrava nos acontecimentos ligados à elite. É precisamente a relação destes dois aspectos que será estudada a seguir: as narrativas de tradição oral e seu estudo a partir de uma nova área da história e a possibilidade de inclusão de grupos minoritários, inclusive as mulheres, como objetos de estudo da História.

2.2 – A história oral e as narrativas

Pederneiras Corrêa classifica a história oral como “designação dada ao conjunto de técnicas utilizadas na coleção, preparo e utilização de memórias gravadas para servirem de fonte primária a historiadores e cientistas sociais.” (CORRÊA, 1978, p.13). Aplicando este conceito ao de documento histórico de Le Goff, é possível constatar que se compreende por história oral o estudo de tudo que não é escrito, ou seja, das informações gravadas na memória individual e coletiva que podem servir de subsídio para a investigação de fenômenos sociais e culturais, incluindo tradições e ritos. Sobre este assunto, Alberti afirma:

Se pudéssemos arriscar uma rápida definição, diríamos que a história oral é um método de pesquisa (histórica, antropológica, sociológica, etc) que privilegia a realização de entrevistas com pessoas que participaram de, ou testemunharam acontecimentos, conjunturas, visões de mundo, como forma de se aproximar do objeto de estudo. Como consequência, o método da história oral produz fontes de consulta (as entrevistas) para outros estudos, podendo ser reunidas em um acervo aberto a pesquisadores. Trata-se de estudar acontecimentos históricos, instituições, grupos sociais, categorias profissionais, movimentos, etc, à luz de depoimentos de pessoas que deles participaram ou os testemunharam. (ALBERTI, 1990, p.1-2).

Bom Meihy localiza o nascimento da moderna história oral nos EUA, em 1947, e defende que ela deve possuir um sentido social, possibilitando o registro de histórias de segmentos sociais menos privilegiados. O autor divide assim as temáticas abordadas neste campo de estudo: história oral de vida; história oral temática e tradição oral. Na visão de Leite (2007), estas três modalidades de história oral se entrecruzam frequentemente, sendo essa uma divisão funcional. O autor explica que os objetos de estudo da história oral são

memórias, impressões e sentidos atribuídos ao passado, os quais se apresentarão no curso de uma entrevista que vaza a vida e as lembranças do entrevistado. A entrevista promove uma interpretação do fenômeno abordado, reolocando o evento em questão, mas já sob a forma de uma lembrança que pode concatenar aspectos pessoais com outros que extrapolam essa esfera. (idem, p.106).

Sobre o caráter social da história oral, Paul Thompson afirma que ela é constituída em torno de pessoas, admitindo heróis vindos não só dentre os líderes, mas dentre a maioria desconhecida do povo,

ajuda os mais necessitados, especialmente os idosos, a conquistar dignidade e autoconfiança. Propicia o contato – e pois, a compreensão – entre classes sociais e entre gerações. (...) Paralelamente, a história oral propõe um desafio aos mitos consagrados da história, ao juízo autoritário inerente a sua tradição. E oferece os

meios para uma transformação radical do sentido social da história. (THOMPSON, 1992, p.44)

Sobre a predominância cada vez maior da escrita sobre a oralidade, sobretudo no mundo ocidental, Michel de Certeau afirma que a prática escriturística ocupou o espaço antes preenchido pelo mito que seria “um discurso fragmentado que se articula sobre as práticas heterogêneas de uma sociedade e que as articula simbolicamente”. Leite (2007) reforça a discussão de Certeau acrescentando que nas práticas sociais, principalmente nas populares, há elementos que fornecem sentido para os fenômenos sociais. Essas reflexões sobre a oralidade enriquecem os estudos de Walter Benjamin (1994) sobre as contribuições das narrativas para a vida em sociedade. Afirmando que as narrativas estão diretamente ligadas ao intercâmbio de experiências, Benjamin destaca os dois tipos principais de narradores: o camponês sedentário e o marinheiro comerciante.

A narrativa tem sempre um sentido utilitário, que pode estar ligado a um ensinamento moral, um provérbio, um conselho, tendo como exemplo o que ocorre nos mitos e contos de fadas. Sobre essa dimensão educativa e terapêutica, Bettelheim (1980) destaca que a antiga medicina hindu utilizava mitos para tratar pacientes com problemas emocionais. Dentre as características que contribuem para a eficácia da narrativa como discurso que influencia as atitudes e comportamentos está a permanência através do tempo. Benjamin explica que a informação só tem valor no momento em que é nova, já a narrativa “conserva suas forças e depois de muito tempo ainda é capaz de as desenvolver”. Outra característica envolvente da narrativa é que ela sempre carrega as concepções daquele que as narra, o que, longe de retirar sua riqueza, dá nova força, já que é passada de geração em geração.

A narrativa, que durante muito tempo floresceu num meio artesão – no campo, no mar e na cidade – é, ela própria, num certo sentido, uma forma artesanal de comunicação. Ela não está interessada em transmitir o puro em si da coisa narrada como uma informação ou um relatório. Ela mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele. Assim se imprime na narrativa a marca do narrador, como a mão do oleiro na argila do vaso. (BENJAMIN, W., 1994, p.205).

A narrativa conserva ligações com a história e a memória coletiva e é justamente o desejo de conservar o que foi narrado que caracteriza a relação entre ouvinte e narrador. A história oral seria, portanto, o registro dessas memórias advindas das narrativas populares. No caso dos mitos e contos, o método investigativo da história permite mapear, através do estudo dessas tradições orais, as concepções simbólicas que cada grupo social associou à versão original, já que estas formas de comunicação são construções coletivas. A contribuição das diversas formas de narrativa oral, sobretudo os mitos para o estudo das camadas sociais menos privilegiadas e grupos minoritários é muito grande e é a partir do estudo de um mito de tradição oral que o presente trabalho analisará a construção do feminino dentro da sociedade e na concepção histórica, com o surgimento da história das mulheres.

3. Antígona, o estudo do feminino e a história das mulheres

Foram muitos os estudiosos que usaram os mitos para entender os processos psíquicos, sociais e culturais de um povo ou época e a respeito da sociedade ocidental, o mito “Antígona” (mais conhecido pela versão do dramaturgo Sófocles) foi matéria-prima para estudo de muitos pesquisadores de gênero, interessados no lugar que o feminino ocupava perante temas essenciais como poder, nascimento, morte, etc. nesse contexto, Rosiska Darcy de Oliveira,

classifica “Antígona” como um mito emblemático que fornece caminhos para entender a separação entre o masculino e o feminino na sociedade ocidental, podendo ser revisitado até os dias atuais, inclusive como referência para o movimento feminista.

A pesquisadora salienta que a divisão homem/mulher do mito é associada à separação entre o público e o privado e que a história demonstra um conflito ético e até religioso agravado pela total anulação da voz feminina nas decisões sociais e políticas. A contribuição do mito para discussão também pode ser estudada relacionando-o com a história das mulheres, que segundo Scott (1992) surgiu como campo de estudo por volta de 1960.

Na história de Sófocles, Antígona, filha de um incesto cometido por Édipo e sua mãe, Jocasta, é condenada a ser sepultada viva por tentar enterrar o irmão, Polinice, que havia sido considerado um traidor de sua cidade natal. A proibição de realizar qualquer solenidade funerária veio do rei e tio de Antígona, Creonte, depois que Polinice invadiu Tebas e matou seu irmão, Etéocles. O rei grego considera que, enquanto um dos filhos homens de Édipo foi herói por morrer defendendo a cidade natal, devendo ser honrado com rituais funerários, o outro traiu sua pátria e deve ter o corpo colocado ao relento, para que aves carnívoras o devorem. Ao saber da ordem, Antígona, a qual só lhe restou como irmã a Ismênia, vai comunicar a esta que pretende desobedecer ao rei e cumprir com seus deveres fraternais e de Justiça, previstos pelos deuses. Um dilema se estabelece desde então, pois os deveres políticos de condenar um traidor se impõem ao rei, mas, ao mesmo tempo, a piedade fraternal impõe a Antígona o dever de enterrar o irmão.

O desfecho da história de Antígona revela ainda mais conflitos entre os deveres público e privado. A protagonista da tragédia é noiva do filho de Creonte, Hémon, que se desespera ao saber da sentença de morte de sua prometida e acaba se voltando contra o pai, se suicidando após tentar salvá-la em vão. Creonte acaba preferindo agir como rei a se render aos seus sentimentos de pai, dizendo que aos homens compete agir conforme o dever e que as mulheres não devem ser obstáculos a esta prática “Eu não seria mais um homem e ela (Antígona) é que me substituiria se esta atitude que assumiu ficasse impune”, diz Creonte, num discurso que reforça a dualidade entre feminino/privado e masculino/público. (SÓFOCLES, c.496 A.C./406 A.C., p.32, versão e-book-brasil 2005). Percebe-se, nesta tragédia, que aos homens é dado o poder, a responsabilidade, a razão, e às mulheres somente a emoção e seus descontroles. Mas se é como rei que Creonte afirma sua masculinidade e poder, é como pai e marido que acaba por ruir, ao ver filho e esposa morrerem logo após Antígona: O filho por desgosto de não conseguir salvar sua amada e a esposa por desespero ao saber que Hémon havia se suicidado.

3.1- A atualidade de “Antígona” e o movimento das mulheres

Oliveira (1991) revela que o mito de Antígona em sido referência para os estudos do feminino tanto na antiguidade quanto na contemporaneidade porque “nascida do imaginário humano, o imaginado, como num sonho recorrente, repercute representações fundamentais de nossa identidade sexual”. A autora lembra que o tema principal da tragédia é a “segregação de homens e mulheres em territórios físicos e psíquicos separados, assimétricos e complementares”. (1991, p.27). Oliveira (1991) lembra que além do conflito entre público e privado, “Antígona” traz as oposições ontológicas entre a juventude e a maturidade, entre os

vivos e os mortos, servindo de referencia para o movimento de mulheres no final do século XX e início do século XXI, já que expõe a dualidade e conflito entre homens e mulheres, e propõe que a voz feminina se faça ouvir no cenário político.

Na evocação de Antígona ecoa a inconformidade de gerações de mulheres que, nos últimos vinte anos, recusaram o decreto de ausência e de silêncio que as excluía do político, desafiaram a condenação social e pisaram, ainda que com passo incerto, os territórios do masculino. (...) A voz feminina evoluiu da modesta ambição de se fazer simplesmente ouvir no espaço público para, bem mais contundente e infinitamente mais subversiva, lá tentar dizer uma nova razão, a razão do feminino. Reencena-se assim, no enfrentamento moderno, o desafio de Antígona e Creonte (p.28)

Afirmando que Antígona e Creonte são duas versões radicais e autônomas do poder feminino e masculino, que são necessários um ao outro, “pois um é a imagem invertida do outro”, Oliveira lembra que, na história, ambos caem vítimas de suas verdades. Mas se no mito o enfrentamento foi levado às últimas conseqüências, no mundo contemporâneo o imperativo do movimento de mulheres deve ser o de aceitar e conciliar as diferenças e não tentar eliminá-las. Oliveira encontra respaldo para essa posição nos estudos antropológicos, que constataam a dicotomia sexual como alicerce da própria cultura.

Ainda que com desenhos diversos, masculino e feminino se fizeram constantemente presentes, nenhuma cultura ousando diluí-los na indiferenciação do humano. Pouco importa que variem os conteúdos do universo de cada sexo, mantém-se o ‘dualismo sexualizado’ que inúmeros mitos reafirmam em linguagem simbólica e que Georges Balandier qualifica de ‘paradigma de todos os paradigmas. (OLIVEIRA, 1991, p.29).

Oliveira explica que o universo cultural humano das sociedades primitivas se organiza em torno da diferença sexual, associando feminino e masculino a qualidade e atributos complementares: quente / frio, dia / noite, guerra / fecundidade, potência / fertilidade etc. Com a civilização, urbanização e conseqüente disputa pelo poder nas sociedades, o feminino foi sendo considerado a metade perigosa ou frágil da dualidade. A esse respeito, a autora afirma que “esse processo de complexificação social está estreitamente ligado à extensão e ao aprofundamento do poder masculino, principalmente pelo viés da proibição do incesto, fenômeno que, juntamente com a dicotomia sexual, goza do privilégio da universalidade nas sociedades humanas”. (p.32). Considerado como “princípio fundador da cultura”, a proibição do incesto inaugura, segundo Oliveira, novas regras de parentesco e casamento, baseadas em sistemas de dominação. É Lévi-Strauss quem descreve as relações de parentesco advindas desta nova ordem:

A relação global de troca em que se funda o casamento não se estabelece entre um homem e uma mulher, na qual cada um dá e recebe alguma coisa; ela se estabelece entre dois grupos de homens. A mulher é o objeto de troca e não um dos parceiros entre os quais a troca ocorre. (STRAUSS, C.L., 1967, p.135 apud OLIVEIRA, 1991).

Essa quebra do princípio da complementaridade dos sexos e separação ontológica desses pólos, com a supremacia do masculino e do feminino, provoca a segregação e o silêncio das vozes femininas, contexto que passa a ser estudado com mais especificidade na história a partir da delimitação de um campo específico de estudo: a história das mulheres, que, segundo Scott (1992), começou a surgir por volta de 1960. Para Scott, a conexão entre a história das mulheres e a política é, ao mesmo tempo, óbvia e complexa. A pesquisadora situa as origens deste campo nos anos 60, quando o movimento feminista começa a reivindicar que a história estabelecesse não só heróis, mas também heroínas, “prova da atuação das mulheres, e também explicações sobre a opressão e inspiração para a ação”.

O mito de Antígona, já na antiguidade, fornece um símbolo de heroína, mesmo com fim trágico. A contribuição do estudo de “Antígona” para o entendimento do feminino frente à sociedade contemporânea e à história é, portanto, bastante satisfatória, pois fornece elementos que podem tirar as mulheres da invisibilidade. O estudo do mito de Antígona em conjunto com os estudos de Scott e Oliveira nos mostra que o arquétipo do feminino tem sido associado, desde a antiguidade, a um ser que está encarcerado no domínio do privado e que deseja ter voz no domínio público.

Mas apenas revisitar o mito e considerá-lo como objeto de estudo pela história não basta. É preciso rever o processo de estudo da própria história, criando um campo específico para a análise do feminino. Nesse contexto, a história das mulheres favorece o equilíbrio da visibilidade dos sexos nos domínios cultural, social e político, pois tem como missão principal incluir as mulheres como objeto de estudo e ao mesmo tempo, sujeitos da história. Como o universal, dentro da história tradicional, sempre foi tratado em comparação com o específico, e a mulher estaria nesta segunda categoria, fazer história das mulheres significa, para Scott, ir contra as definições antigas de história. A história das mulheres realiza este questionamento perguntando: “Que perspectiva estabelece os homens como atores históricos primários? Qual é o efeito sobre as práticas estabelecidas da história de se olhar os acontecimentos e as ações pelo lado dos outros sujeitos, as mulheres, por exemplo?” (SCOTT, 1992 p.78). Michel de Certeau discorre sobre o tema da seguinte maneira:

O fato de a particularidade do lugar onde o discurso é produzido ser relevante ficará naturalmente mais evidente quando o discurso historiográfico tratar das questões que focalizam o sujeito-produtor da história: a história das mulheres, dos negros, dos judeus, das minorias culturais, etc. (...). Mas esta discussão requer o que tem sido dissimulado por uma epistemologia, a saber, o impacto das relações sujeito-a-sujeito, sobre a utilização de técnicas aparentemente neutras e na organização de discurso que são, talvez, igualmente científicos. Por exemplo, partindo do fato da diferenciação dos sexos, deve-se concluir que uma mulher produz uma historiografia diferente daquela do homem? (CERTEAU, 1986, p.217-218 apud SCOTT, 1992,p.79).

Scott destaca, a partir das palavras de Certeau, que o que está sendo discutido não é a escrita da história das mulheres por elas mesmas, mas sim, a parcialidade do material que todos os historiadores têm do passado. Assim, percebe-se que a posição da história das mulheres frente a história em geral é de questionamento. Nascido do movimento feminista, este novo campo de estudos por vezes tentou enfatizar a diferença, ora tomando a categoria “mulheres” como fixa, ora classificando a cultura feminina como o produto tangível da experiência social e histórica das mulheres. Conforme Scott, “A história das mulheres confirmou a realidade da categoria ‘mulheres’, sua existência anterior ao movimento contemporâneo, suas necessidades inerentes, seus interesses e suas características, dando-lhe uma história”. (SCOTT, 1992, p.84).

Conclusão

Enquanto narrativa construída coletivamente para explicar as origens dos fenômenos primordiais da existência humana, o mito pode revelar as vozes ocultas das parcelas excluídas da sociedade, inclusive das mulheres. Carentes de narrativas que as retratassem, já que a história tradicional foi forjada a partir do relato de feitos masculinos, as mulheres encontram na tradição oral um possível porto seguro para refletirem suas representações. No caso do mito de Antígona, a heroína da tragédia vive, na antiguidade, um exemplo de luta

emblemático das mulheres que ainda permanece ativa, no movimento feminista atual. Estudar Antígona é, portanto, penetrar no imaginário simbólico de luta das mulheres pela liberdade de voz no espaço público, que iniciou na antiguidade e ainda permanece.

A contribuição de Antígona para o entendimento da relação entre o feminino, a tradição oral e a história das mulheres se resume, então, a ter numa só narrativa, elementos que retratam a sociedade ocidental antiga com suas representações de poder, de gêneros e de marcas de oralidade tradicional. Apesar das mudanças na estrutura de linguagem, o mito, como característica desta narrativa, não se perde através do tempo, mas é constantemente recontado. Por isso os mitos podem ser alguns dos principais objetos de estudo válidos para a história das mulheres, já que conservam neles a presença feminina, que foi apagada ou minimizada em quase todos os relatos históricos tradicionais escritos.

Referencias

- BENJAMIN, Walter. 2008. *Magia e Técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- BETTELHEIM, BRUNO. 1980. *A Psicanálise do conto de fadas*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra.
- DUTRA, Robson. 2001. *Mito, história e ficção: munição e artefatos narrativos*. In: *O espelho refratário das águas: uma leitura das relações entre história, mito e ficção nas narrativas de Pepetela*. Dissertação de mestrado apresentada à UFRJ, Rio de Janeiro,
- ESTEVAM, CARLOS. 1973. *Freud, vida e obra*. Rio de Janeiro: José Álvaro Editor.
- HALL, JAMES A. 1983. *Jung e a interpretação dos sonhos – Manual de teoria e prática*. São Paulo: Editora Cultrix.
- LEITE, Eudes Fernando. 2007. *Da experiência à narração da singularidade: a história oral e suas possibilidades*. In: LEITE, Eudes Fernando e FERNANDES, Frederico. *Oralidade e literatura*. Londrina: Edue.
- LE GOFF, Jacques. 2008. *História e Memória*. São Paulo: UNICAMP.
- OLIVEIRA, Rosiska Darcy. 1991. *Elogio da Diferença – o feminino emergente*. São Paulo: Editora brasiliense.
- SCOTT, Joan. 1992. *A história das mulheres*. In: BURKE, Peter. *A escrita da história*. São Paulo: Editora UNESP.
- SÓFOCLES. 2005. *Antígone*. versão E-book-brasil, extraída do site www.ebookbrasil.org/adobebook/antigone.pdf em setembro de 2010.

Abstract: The overall goal of this work is to identify the contribution of myth "Antigone" by Sophocles, to study the relationship between the feminine and the oral tradition. The specific objective is to analyze the relationship between the myth of Antigone, the feminist movement and women's history. With the proposed methodological literature review, this paper has as main theoretical basis the authors Benjamin, Sophocles, Oliveira, Scott, Leite, Bettelheim and Dutra. With the analysis of the relationship between oral tradition, the myth of Antigone and the feminine within history, it is clear that the field of oral history can enrich the study of very mythical narratives, which in turn provides material for the history of women. The gap left by traditional story - which was based on documents and monuments, all under the command of political men - in relation to the social place of women in society is slowly being filled, because, as he says Coulanges, where one cannot do history of writing, it is removing the secrets of "dead languages". **Keywords:** myth, oral history, women, women's history

TRADUÇÃO

BARBOSA, Raoni Borges; KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro Koury. A abordagem de Thomas Scheff sobre a Vergonha na Sociologia das Emoções: uma breve apresentação. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 12, n. 35, pp. 632-635, Agosto de 2013. ISSN 1676-8965.

APRESENTAÇÃO

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

A abordagem de Thomas Scheff sobre a Vergonha na Sociologia das Emoções

Uma breve apresentação

Raoni Borges Barbosa

Mauro Guilherme Pinheiro Koury

Thomas Scheff é um dos pioneiros da Sociologia das Emoções nos Estados Unidos, nos anos de 1970. Seus últimos trabalhos o destacam como autor profícuo e cuidadoso leitor de Elias, Simmel e Goffman.

Professor emérito da Universidade da Califórnia, Santa Bárbara, Scheff tem se esforçado no desenvolvimento de uma definição científica da vergonha como uma emoção específica e central em uma sociabilidade dada. Aqui pretendemos apresentar dois textos do autor traduzidos para esta edição da *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*.

Em '*Desvendando o processo civilizador: vergonha e integração na obra de Elias*', Scheff busca apresentar a sua compreensão do método e dos conceitos centrais na obra eliasiana. Para tanto, o autor se esforça em não somente apreciar criticamente textos como *O Processo Civilizador* (1978, 1982), *Os Estabelecidos e os Outsiders* (1965), *O que é Sociologia?* (1972), *Envolvimento e Alienação* (1956), *Os Alemães* (1996), mas também em trazer para a discussão a contribuição de eliasianos como Mennell (1989) e de autores destacados na sociologia das emoções como Goffman (1958, 1967), Sennet (1980) e Lynd (1958).

Scheff organiza este artigo a partir da tese de que os conceitos de *interdependência* e de *vergonha* são os fundamentos do pensamento sociológico eliasiano. Com base nestes conceitos se faz possível a compreensão da ampla teoria dos processos civilizadores proposta por Elias. A noção de *processo civilizador* é entendida por Scheff como uma rubrica ou síntese que abarca os quatro processos que caracterizam a sócio e a psicogênese ocidental (a Racionalização; a Psicologização – Interdependência; o avanço do limiar da vergonha e da repulsa; e o avanço do autocontrole), mas não como um conceito, haja vista a pesada carga axiológica do termo *Civilização* e o alto grau de dispersão e abstração do mesmo. O conceito de *interdependência*, por outro lado, pode ser definido tecnicamente de forma mais restrita como um relacionamento balanceado Eu – Nós, apontando, assim para a dinâmica processual descrita por Elias como processo civilizador, em que o aumento da capacidade de antecipação, da psicologização e da identificação mútua por parte do indivíduo social identificaria a emergência da modernidade. É na modernidade que modos e estilos de vida plurais se fazem possível mediante o esgarçamento dos vínculos sociais tradicionais (de natureza engolfada, dependente) e o individualismo enquanto ideologia do homo clausus, independente de vínculos sociais, se afirma. O conceito eliasiano de *interdependência* enquanto ilustração da estruturação sempre tensa e ininterrupta da balança Eu-Nós que marca a sociabilidade moderna é capaz de desfazer, segundo Scheff, os desentendimentos acerca das relações humanas pautadas tanto em regimes de dependência, quanto de independência ou de interdependência, perfazendo, assim, um esboço teórico a ser desenvolvido.

O conceito eliasiano de *vergonha*, histórica e empiricamente fundamentado, é criticamente apresentado por Scheff como um elemento chave para o entendimento da modernidade: Elias teria descoberto o significado social da vergonha e seu avanço exponencial na sociabilidade moderna, em que a vergonha da vergonha se consolida como momento central nas trocas materiais e simbólicas entre os atores sociais. Aqui o autor discorre sobre como Elias superou as teses de Freud e de Benedict de que a vergonha seria uma emoção infantil e regressiva e de que teria sido progressivamente substituída pela culpa. Scheff diferencia a *vergonha desgraça* da *vergonha cotidiana*, bem como define esta emoção no âmbito de uma família de emoções, positivas (pudor, modéstia, timidez e outras) e negativas (embaraço, humilhação, depressão, baixa autoestima e outras), apontando, ainda, para o efeito da vergonha sobre outras emoções, como medo, raiva, fúria e etc. Scheff enfatiza que, segundo Elias, a vergonha constitui um medo social em relação a uma ameaça de rompimento de um vínculo social determinado. Neste sentido, a vergonha, uma vez internalizada em um processo de longa duração, embasaria um giroscópio moral automático, nas palavras do próprio Scheff: a vergonha compulsiva passa a modelar o inconsciente individual. A descoberta da *vergonha* como emoção central na modernidade, como também de seu silenciamento e invisibilidade, não foram compreendidos pelo público leitor de Elias, que teria, assim, se envergonhado das suas próprias descobertas. Goffman e Sennet padeceram do mesmo mal, segundo Scheff. Para o autor, os estudos de Lewis sobre a vergonha desconhecida nas interações humanas significou um novo impulso na abordagem científica desta emoção.

Scheff entende o método de pesquisa eliasiano desenvolvido em *O Processo Civilizador* (1978 1982) como uma análise parte/todo em três momentos: no

primeiro, se analisa as partes mínimas do fenômeno em estudo, no caso a manifestação verbal e não verbal do discurso; em seguida, parte-se para a comparação destas partes mínimas, de modo que padrões sejam identificados; por fim, se interpreta os padrões identificados da forma mais ampla possível. Trata-se, destarte, de um procedimento analítico que avança da micro à macroanálise. Para Scheff, a obra eliasiana é capaz de gerar uma teoria micro-macro da modernidade com base no método parte/todo.

A título de conclusão, o autor retoma os conceitos de *vergonha* e de *interdependência* como os pilares da teoria eliasiana, reforçando a tese de que ambos são negados e reprimidos em uma sociabilidade perpassada pela ideologia do individualismo. A extensa e complexa cadeia de *interdependência* em que se situa o indivíduo moderno, na qual operam a regulação e o controle social a partir da *vergonha* internalizada em um processo de longuíssima duração, fazem desses fenômenos tabus sociais.

É Justamente com base nesta reflexão que Scheff organiza seu artigo '*Vergonha no Self e na Sociedade*'. O autor argumenta, em um balanço de literatura extenso que abarca autores como Colley, Freud, Lewis, Tomkins, Bendict, Elias, Lynd, Goffman, Sennet e outros mais, que a *vergonha* configura um tabu na modernidade, não obstante seja esta a emoção cotidiana central na construção da sociabilidade. Scheff retoma a história da vergonha, proposta por Elias em O Processo Civilizador (1978, 1982) para refletir sobre o avanço do limiar da vergonha na civilização ocidental e a repressão desta emoção no espaço societal, e, ato contínuo, demonstrar como Self e Sociedade, como faz Elias, evoluem em codependência.

Scheff enfatiza que as interações sociais modelam o Self, donde resulta a necessidade de um conceito, uma teoria e um método adequados que situe a vergonha como emoção social fundamental. A vergonha definida como uma ampla família de emoções positivas e negativas abarca mais funções sociais que outras emoções e as afeta de forma decisiva, constituindo, assim, parte importante da consciência. O problema maior da Psicologia Social e da Psiquiatria estaria na não percepção da dimensão social da vergonha, a partir da qual se pode observar e analisar o vínculo entre estrutura emocional e relacional de uma sociabilidade dada. A vergonha implica um ver a si mesmo do ponto de vista dos outros, como pontuaram autores como Mead, Katz e o próprio Scheff. Neste sentido, Scheff apresenta o trabalho de Lewis pautado no método Gottschalk-Gleser. Lewis, na visão de Scheff, teria descoberto a prevalência absurda da vergonha nas interações humanas, frisando, ainda, que a maioria dos estados de vergonha (sinais de ameaça ao vínculo social) se situa fora da consciência individual: a vergonha indiferenciada e a vergonha ignorada. A negação da vergonha torna esta emoção compulsiva, de modo que se faz socialmente onipresente, mas invisível. Elias reconhece neste mecanismo a cadeia causal central da civilização ocidental moderna.

Em '*Desvendando o processo civilizador: vergonha e integração na obra de Elias*' e em '*Vergonha no Self e na Sociedade*', Scheff busca oferecer uma definição técnica de *vergonha*, propondo ainda um método analítico (método parte/todo e procedimento Gottschalk-Gleser) e uma teoria micro-macro da modernidade. O autor dialoga, para tanto, com toda uma tradição da sociologia das emoções, da

sociologia clássica e até mesmo da psicologia social e da psiquiatria, tendo, contudo, a referência eliasiana como a pedra angular do seu pensamento. Tal se faz evidente na abordagem que Scheff empreende sobre a noção de processo civilizador, de Elias, em que o autor reconhece nos conceitos de *interdependência* e *vergonha*, conceitos indissociáveis, os pilares da teoria eliasiana. A vergonha, como emoção central de uma sociabilidade dada, é entendida nas cadeias de interdependência que perfazem as relações humanas.

Scheff reforça a assertiva eliasiana de que a estrutura da personalidade e a estrutura social evoluem em codependência ao colocar enfaticamente o vínculo entre estrutura emocional e estrutura relacional. Desta forma o autor advoga pela integração de abordagens sociais e psicológicas do social a partir do conceito de *vergonha*.

Vale à pena, deste modo, aprofundar a leitura neste autor, - com vários textos publicados nesta *RBSE*, desde o seu primeiro número, - e importante na renovação da Sociologia e das Ciências Sociais norte americana na década de 1970. E, nestes dois artigos, aqui traduzidos, a leitura que ele faz sobre Norbert Elias.

Thomas Scheff, infelizmente ainda é um autor não de todo descoberto pelas Ciências Sociais no Brasil, e, de modo específico, pela Sociologia e pela Antropologia das Emoções, ainda em processo de consolidação no país.

SCHEFF, Thomas J. [Tradução de Raoni Borges Barbosa]. Desvendando o processo civilizador: vergonha e integração na obra de Elias. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 12, n. 35, pp. 637-655, Agosto de 2013. ISSN 1676-8965.

TRADUÇÃO

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

Desvendando o processo civilizador

*Vergonha e integração na obra de Elias*⁸⁸

Thomas J. Scheff

[Tradução de Raoni Borges Barbosa]

Recebido em 11.05.2013

Aprovado em 15.05.2013

Resumo: Este ensaio é uma tentativa de identificar e elaborar conceitos básicos e o método na obra de Norbert Elias. É desnecessário dizer que as observações aqui apresentadas são somente reflexões derivadas da minha leitura particular de Elias, em especial das traduções de *O Processo Civilizador* (1978, 1982), de *Os Estabelecidos e os Outsiders* (1965), de *O que é Sociologia?* (1972), de *Envolvimento e Alienação* (1956), de *Os Alemães* (1996), bem como dos valiosos resumos de Mennell (1989). Eu busco conectar os temas básicos em Elias com os trabalhos atuais sobre sistemas familiares e na sociologia das emoções. **Palavras-chaves:** vergonha, integração, processo civilizador, Norbert Elias

Este ensaio é uma tentativa de identificar e elaborar conceitos básicos e o método na obra de Norbert Elias. É desnecessário dizer que as observações aqui apresentadas são somente reflexões derivadas da minha leitura particular de Elias, em especial das traduções de *O Processo Civilizador* (1978, 1982), de *Os Estabelecidos e os Outsiders* (1965), de *O que é Sociologia?* (1972), de *Envolvimento e Alienação* (1956), de *Os Alemães* (1996), bem como dos

⁸⁸ Esta é uma tradução do artigo de Thomas Scheff, “Unpacking the civilizing process: shame and integration in Elias's work”, publicado no original em inglês na *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v.1, n.1, pp.26-43, João Pessoa, GREM, abril de 2002. A publicação do original em inglês e esta tradução foram feitas com o consentimento expreso do autor, a quem a RBSE agradece. Original vide: <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/RBSE%20v1%20n1%20abril%202002%20em%20PDF.pdf>.

valiosos resumos de Mennell (1989). Eu busco conectar os temas básicos em Elias com os trabalhos atuais sobre sistemas familiares e na sociologia das emoções.

Eu escrevo este ensaio em homenagem à obra de Elias. Na oração fúnebre de Péricles para aqueles que morreram defendendo Atenas, ele afirmou que a grandeza de suas ações residia não nos santuários a eles dedicados, mas no fato de eles terem se transformado no tecido que vestia o cotidiano dos vivos. Eu acredito que o maior monumento a Elias será o modo como sua obra beneficiará ao longo prazo a academia futura e toda a humanidade. Péricles disse ser a terra inteira o cenotáfio de um grande homem. Assim será com Norbert Elias.

Eu penso que Elias foi um dos dois gênios autênticos em Ciências Sociais na segunda metade do século vinte, o outro foi Ervin Goffman. Assim como Goffman, Elias tinha um ponto de vista que deslocava o leitor para uma nova forma de encarar o mundo. Eu deveras me impressiono com dois conceitos da estrutura conceitual desenvolvida por Elias, interdependência, por um lado, e o avanço do limiar da vergonha e da repulsa, por outro, como indicarei abaixo. Também como Goffman, o significado central da obra de Elias não foi ainda suficientemente explicado e entendido. Aqui eu busco contribuir para tal.

O Processo Civilizador: Conceito ou Rubrica?

Como primeiro passo no sentido da amplificação e elaboração da obra de Elias, eu sugiro que devemos minimizar ou ao menos nos concentrar menos em um dos termos mais utilizados por ele, o processo civilizador. Os argumentos que se formaram em torno deste termo me parecem ter-se tornado improdutivos e dispersantes. Eu acho que este termo é pesado por ser bastante largo e vago, e porque há uma ambiguidade em seu centro. A solução que sugiro abaixo é de usar o termo apenas como uma rubrica ou síntese para os processos mais específicos que fundamentam a contribuição de Elias: 1. Racionalização. 2. Psicologização-Interdependência. 3. O avanço do limiar da vergonha e da repulsa (Estes três conceitos derivam de Mennell, 1989). Um quarto, o avanço do autocontrole, é também central. Mas antes exponho uma crítica do conceito em si.

Como indica a discussão de Mennell, há dois significados marcadamente divergentes do termo, o processo civilizador, o “conceito popular” e o “conceito técnico”. Elias mesmo alertou para o fato de o conceito popular conter uma carga axiológica pesada: civilizado é bom, e não civilizado é mau. O conceito técnico, por outro lado, não pretende conter um valor: se refere ao processo de formação de sociedades modernas, sem julgar tal processo como positivo ou negativo.

Há dois problemas-chaves em considerar o processo civilizador como um conceito. O primeiro resulta do fato de o próprio Elias e as mais recentes discussões muitas vezes confundirem os significados técnico e popular do termo. As palavras “civilizado” e “não civilizado” carregam uma tal bagagem emocional que nem mesmo a academia pode livrar-se da mesma. Um exemplo é a tentativa de Mennell, na esteira de Goudsblom, de definir o significado de civilizar como um “avanço”, e “descivilizar” como “regresso a estágios mais primitivos” (1989, p. 201). A ideia de avanço e regresso carrega evidentemente um juízo normativo de bom e mau, respectivamente. A frase carrega a penumbra de emoções intensas. Muito embora nós tentemos despi-la desta conotação, eu acho que tal não pode ser feito. Em oposição à Rainha Vermelha de Lewis Carroll, o vernáculo não significa simplesmente o que queremos.

Mesmo na ausência da primeira ambiguidade, a ideia técnica de processo civilizador seria ainda tão dispersa como que para ser uma miscelânea verossímil de ideias distintas. Diferentemente do conceito popular, que é estreito o bastante para ser administrável, ainda que axiologicamente carregado, o conceito técnico é demasiado disperso para abarcar todos os aspectos da modernização, se não todo o complexo de mudanças sociais e históricas. Uma vez mais na esteira de Goudsblom, a discussão de Mennell (1987, p. 200-201) sobre a sócio e a psicogênese sugere que o termo inclui três fases:

1. O processo que cada humano percorre a partir do nascimento (abarcando conceitos como socialização, aculturação, formação da personalidade).
2. Desenvolvimento de padrões sociais e códigos de ação, pensamento e sentimento.
3. O processo humano comum de desenvolvimento ou mudança que envolve a humanidade como um todo.

Esta tentativa de definição abarca três ideias diferentes em uma primeira fase, padrões e códigos para três aspectos distintos da atividade humana (mesmo que pouco como três ou tanto como seis diferentes ideias) na segunda fase, e na terceira fase talvez uma ideia somente. Mesmo que da forma mais sucinta, a definição inclui sete ideias. Muito embora haja certamente algum cruzamento entre estas ideias, cada uma é, a seu modo, diferente das demais. Parece problemático reunir tal miscelânea em um único termo.

Interdependência

Parece especialmente desnecessário concentrar-se na ideia de processo civilizador quando o próprio Elias não o fez. Para ter certeza, há uma discussão sobre isto nas primeiras páginas de *O Processo Civilizador*, mas na maior parte de sua obra Elias preocupou-se com algumas partes deste todo extenso. Três dos componentes que contem muito dos esforços acadêmicos de Elias são aquilo que Mennell (1989, p. 101) descreve como “aspectos do aumento da capacidade de antecipação”:

1. Psicologização e avanço da identificação mútua
2. Racionalização
3. Avanço do limiar da vergonha e do embaraço

Um quarto é o aumento do autocontrole. (Para ser elaborado mais tarde. Aumentos no autocontrole estão relacionados, mas não diretamente vinculados ao avanço no limiar da vergonha).

Me parece que destas quatro ideias básicas, a maior parte da obra de Elias lida com a primeira, a terceira e a quarta. Para ter certeza, ele alguma vezes lida com o tema da racionalização, mas de forma quase sempre a seguir, mais do que a elaborar o tratamento weberiano da racionalidade e da rotinização. Além disso, o tropos central em Elias, interdependência, é visceralmente relacionado ao primeiro processo. Qual a relação entre interdependência, de um lado, e psicologização e aumento da identificação mútua, por outro lado?

A concepção técnica de Interdependência pode formar o conceito central na obra de Elias. Antes de desenvolvê-lo, se faz necessário distingui-lo de seu conceito ordinário. A concepção popular de interdependência humana é clara e linear. É uma ideia bastante abrangente, que se refere ao fato de em qualquer sociedade as atividades de seus membros se encontrarem entrelaçadas. Diferentemente da ideia popular sobre o que é civilizado, este conceito popular

é abrangente, vago e emocionalmente neutro, uma vez que não abarca a questão dos tipos factuais de relacionamentos, as figurações; o termo não é tão específico.

Na obra de Elias, contudo, ele frequentemente usa o termo interdependência de forma mais específica. Em *O que é Sociologia?* e *Envolvimento e Alienação*, ele usa implicitamente interdependência para contrastar o termo com dois diferentes tipos de relacionamento: independência, ou um relacionamento caracterizado pela alienação, e dependência, um relacionamento de tal envolvimento que pode sufocar uma ou ambas as partes.

Este uso mais específico de interdependência é também implícito em sua discussão sobre a balança Eu-Nós no Prefácio de *Envolvimento e Alienação*. Nesta passagem, um relacionamento balanceado Eu-Nós pareceria corresponder à interdependência. Um relacionamento que não envolve uma balança entre o Eu e o Nós não seria interdependente: se uma ou ambas as partes mantivesse um “Eu-próprio”, o relacionamento seria de independência; se uma ou ambas as partes mantivesse um “Nós-próprio”, o relacionamento seria de dependência. Como eu sugiro abaixo, esta tipologia poderia ser extremamente útil para o desenvolvimento do conceito eliasiano de relações humanas.

Elias, contudo, não sempre é consistente no uso que faz do termo interdependência. Muito embora eu não tenha encontrado a referência, eu comentei que Elias escreveu que uma guerra entre duas nações pode envolver interdependência (comunicação pessoal de John Fletcher). Se este é o caso, ele teria usado o termo em seu sentido popular: em uma guerra entre dois países, as ações dos mesmos estão entrelaçadas. No significado técnico, uma guerra demorada e destrutiva poderia somente ser interpretada como um relacionamento de independência, ambos os países mantendo apenas um Eu-próprio em relação ao outro. Nem sequer se aceita o tipo de antecipação e compromisso que se faz necessário para balancear o Eu e o Nós construído pelos interesses comuns dos dois países para se evitar a ruína mútua.

Esta ideia pode ser mais precisamente desenvolvida. Em uma guerra demorada e destrutiva, assim como o relacionamento exterior entre as duas partes pode ser vista como independente, na linguagem de Elias, os relacionamentos interiores em cada país podem ser vistos como dependentes. Assim que o conflito entre nações se desenvolve, o tipo de discurso solucionador de problema que é produto da interdependência se deteriora em razão de demandas por patriotismo, lealdade irrefletida e obediência cega. Em um trabalho anterior, eu chamei as condições nos e entre os países em guerra de alienação bimodal, isolamento entre países, engolfamento interior (ou aquilo que Murray Bowen chamou de fusão) (Scheff, 1994 e 1997).

Eu penso que o conceito técnico de interdependência permite uma dissecação claramente articulada de relacionamentos no e entre os grupos. Em uma comunicação pessoal, J. Goudsblom sugeriu que nós podemos considerar a balança Nós-Eles entre grupos da mesma forma que Elias sugeriu uma balança Eu-Nós dentro deles.

O conceito técnico de interdependência está também fortemente relacionado ao aumento da capacidade de antecipação na modernização, aumento da psicologização e identificação mútua. Psicologização é um movimento para fora da natureza engolfada (dependente) dos relacionamentos em uma sociedade tradicional. Está profundamente correlacionado ao

desenvolvimento do individualismo nas sociedades modernas urbanas e industriais. Em sociedades tradicionais o desenvolvimento do individualismo quase desaparece sob os papéis sociais e de parentesco. A identidade do outro não é carregada pelo nome que se lhe atribui, mas por sua posição social. Por exemplo, uma pessoa é chamada de “irmã mais velha” mais que de Mai-lin. Tais arranjos refletem dependência mais que interdependência: o ponto de vista individual e a criatividade são subordinados à lealdade para com o relacionamento, e por implicação, ao grupo. Mesmo hoje, o desenvolvimento da China e de outras sociedades asiáticas é ainda retardado pela dependência de seus relacionamentos.

Contudo, como sugerido pela ideia eliasiana de *homo clausus*, o individualismo é geralmente carregado de forma exagerada nas modernas sociedades, para o ponto de independência. Não somente o indivíduo é despido da pesada vestimenta social da identidade relacional, mas da consideração necessária dos outros. Este é o tipo de relacionamento que Durkheim chamou de egoísmo, o indivíduo é isolado dos outros, mais do que se fazer interdependente com eles.

Finalmente, interdependência também abarca a ideia de identificação mútua. Para ser capaz de chegar a uma balança Eu-Nós, para integrar o Eu-Próprio e o Nós-Próprio, se faz necessário não apenas se identificar com os outros, mas ser capaz de assumir seus papéis. Assim como o Eu-Próprio tem parcamente em conta a identidade e o ponto de vista do outro, e o Nós-Próprio o tem de forma exagerada, interdependência balanceia a ambos ao tomar conta dos dois igualmente.

O conceito técnico de interdependência, como elaborado acima, pode também esclarecer o significado das ideias sociológicas básicas de solidariedade e alienação. Como no estudo de Durkheim sobre suicídio, o conceito técnico implica dois tipos de alienação, o que Durkheim chama de egoísmo (independência) e altruísmo (dependência): grupos em que os relacionamentos são demasiadamente orientados em direção ao ego (o Eu-Próprio) ou exageradamente orientados no sentido da conformidade com o grupo (o Nós-Próprio). Nesta concepção, interdependência corresponde à solidariedade, um relacionamento Eu-Nós balanceado que permite liberdade suficiente para o indivíduo contribuir com seu ponto de vista único na formação do discurso público, mas não significa uma licença como que para desregrar ou suprimir o ponto de vista dos outros.

Esta terminologia pode corrigir a tendência que cientistas sociais tem em confundir solidariedade com engolfamento, como em Marcus e Kitiyama (1991), que vem as sociedades asiáticas como significativamente mais solidárias que as ocidentais. Minha elaboração da ideia eliasiana de interdependência poderia redundar em uma teoria praticável da integração social, desde muito ausente no discurso sociológico.

A descoberta do significado social da vergonha por Elias

Desde que eu sou um estudioso da emoção vergonha, eu me impressionei profundamente com o tratamento do tema por Elias em sua primeira aproximação do mesmo em *O Processo Civilizador* (1978; 1982). Diferentemente de outros acadêmicos que abordam a vergonha, Elias a descobriu de mãos vazias, sem o direcionamento de outros. Ele detectou nos manuais históricos de comportamento e etiqueta que preencheram com dados centrais o seu livro. Muito embora Elias fosse consciente da obra de Freud, esta não seria de ajuda para o estudo da vergonha. Freud simplesmente negligenciou a vergonha como infantil e regressiva, uma

emoção pronta apenas para crianças, mulheres e selvagens. Ele pensou que as emoções próprias para adultos eram a ansiedade, culpa, tristeza, e raiva. Até recentemente a maioria das pesquisas em emoções também ignorou a vergonha.

No mundo anglófono a vergonha é uma besta estranha, para muitos um monstro ameaçador. Muito embora nós usemos algumas vezes esta palavra casualmente, como na expressão “Que vergonha!”, esta significa algo sério, de fato. Vergonha é uma emoção de crise em inglês, envolvendo uma dor emocional extrema, de um lado, e desgraça social, de outro. Como se faz evidente quando comparamos o conceito em outras línguas, a definição de vergonha em inglês é estreita e extrema. Desde que a vergonha em si é tomada para ser vergonhosa, este é uma emoção pesada e ameaçadora. Vergonha é uma emoção para ser evitada e, se isto não for possível, ignorada.

Em outras línguas europeias, a vergonha é definida de forma mais abrangente e menos negativa. Em francês, como em todas as outras línguas exceto inglês, há também uma vergonha de crise, *le honte*, cujo significado é similar à nossa vergonhas. Mas há também uma vergonha cotidiana, *pudeur*, que não é negativa, porque sua conotação é de modéstia, timidez, ou para usar a frase de Schneider (1977), um senso de vergonha. Neste último significado, vergonha cotidiana é uma qualidade admirável. A ausência de vergonha, deste senso de vergonha, é um conceito negativo.

Nas línguas da Ásia e em sociedades tradicionais, vergonha é definida de forma ainda mais vaga, mais se aproximando do que seria considerado no Ocidente como uma variedade ampla de sentimentos. O mandarim chinês tem um léxico emocional muito mais extenso que o inglês, da mesma forma que o léxico sobre vergonha (Shaver, et. al., 1992).

A discussão mais detalhada sobre o léxico da vergonha de uma sociedade tradicional versa sobre o conceito Maori de *whakamaa* (Metge 1986). Este termo é frequentemente e prontamente usado pelos Maoris em conversações cotidianas; este se refere a sentimentos que são considerados separadamente nas línguas ocidentais: tímido, embaraçado, incerto, inadequado, incapaz, preocupado, ferido (em um sentido emocional), deprimido, ou envergonhado (pp. 28-29). Assim como os exemplos dos informantes esclarece, o sentimento de medo não é um perigo para a vida ou parte do corpo, mas medo social, que é, a antecipação do embaraço ou da vergonha. Em Maori, *whakamaa* é também usado para se referir a certos tipos de relacionamentos, uma prática que eu recomendo abaixo. Como na discussão abaixo, o Maori reconhece sequências de vergonha-raiva, e o dano causado pela vergonha que é escondido ou não expresso.

O caráter estreito e negativo da vergonha em inglês, e de uma forma mais atenuada em todas as línguas europeias, sugere que ou há nestas sociedades menos vergonha que nas sociedades tradicionais e na Ásia, ou que a vergonha ocorre de forma subterrânea. A primeira possibilidade, de que há menos vergonha, é a essência da proposição de que em sociedades modernas, a vergonha foi substituída pela culpa (Benedict, 1946). Benedict pensava que os indivíduos em sociedades industriais eram socializados para sentir culpa, uma emoção altamente individualizada, muito mais que vergonha, uma emoção com componentes sociais fortes. Sua tese era de que o controle social em sociedades tradicionais era exteriorizado; o indivíduo se comportaria de modo a evitar a vergonha pública. Em sociedades modernas, o

controle social seria interiorizado, o indivíduo se conformaria para evitar a culpa privada. A ideia de Benedict tem uma grande circulação, mesmo que seja somente suportada por evidências jocosas.

A formulação de Benedict é a aplicação social do tratamento de Freud da vergonha, que ele pensou como emoção infantil e regressiva. [Como Lansky (1984) enfatiza, contudo, os primeiros sucessos de Freud em psicoterapia eram em razão da sua efetiva administração da vergonha do paciente]. Na teoria psicanalítica ortodoxa corrente, culpa é a emoção adulta do *self* e controle social. Ambas as formulações de Freud e Benedict reduzem a vergonha para uma emoção menor nas sociedades modernas.

A proposição contrária de que não tem havido nenhuma redução da vergonha, mas um aumento no esforço de escondê-la, me parece ser mais digna de crédito. Esta é a tese de O Processo Civilizador (1978; 1982). Elias analisou manuais de etiqueta do século 13 até o século 19. O considerável número de excertos que ele aborda, sugere que o *quantum* total de vergonha aumentou na Europa, mas se tornou subterrâneo, de modo que é frequentemente ignorado ou negado.

A abordagem de Elias, como a de Tomkins (1973) e Lewis (1971), não sugere simplesmente que a vergonha é uma das emoções principais, mas a eleva ao papel de Emoção Mestra em todas as sociedades, tanto nas tradicionais quanto nas modernas. Lewis e Tomkins enfatizam a psicologia da vergonha, mas comumente deixam de fora ou implícita sua sociologia. Uma vez que a abordagem eliasiana é a mais ampla das três, e oferece o escopo completo das dimensões sociais da vergonha, eu revisarei brevemente seu estudo para ilustrar a visão de vergonha que contradiz Freud e Benedict.

Elias mostra que muitas das principais fontes da vergonha em sociedades modernas, o corpo de funções, a aparência individual, e as emoções individuais (especialmente a raiva e a vergonha) produziam pouca ou nenhuma vergonha nas sociedades europeias do início do século 13 até aproximadamente o fim do século 18. Por exemplo, Erasmus, talvez o principal acadêmico europeu do século 16, um homem de grande reputação e dignidade, mostrou nenhum embaraço ao escrever sobre os detalhes pessoais mais íntimos em seu manual de conselhos para a juventude. Ele falava diretamente sobre sexualidade (como, por exemplo, um jovem deveria abordar sexualmente tanto uma prostituta quanto uma jovem virtuosa), comportamento à mesa, e higiene pessoal.

Erasmus e seus companheiros de escrita na Idade Média eram explícitos de uma forma que nenhum escritor moderno chegaria mesmo a considerar. Por exemplo, Erasmus descreve detalhadamente formas cortesãs e não cortesãs de se assoar o nariz. Ele aconselha que o indivíduo deve usar preferencialmente um lenço à manga da camisa, à toalha da mesa, ou o chão, deve virar a cabeça para longe da vista dos outros, deve assoar tão discretamente quanto possível, e deve não analisar o próprio lenço após assoar como se contemplasse um tesouro. Estas questões não são somente consideradas como óbvias por professores modernos de etiqueta; o silêncio é também uma questão de embaraço e decoro. O silêncio implica que uma pessoa bem educada deveria demonstrar conhecimento sem receber instruções, o que implica em vergonha. Até o século 19, o uso da vergonha para ensinar às

crianças regras de higiene, etiqueta, deferência e comportamento não era ainda um fato rotineiro da vida.

Sinais de vergonha servem não somente para nos ajudar a manter a distância correta em relação aos outros, mas também para estabelecer um direcionamento moral do nosso comportamento. O que é chamado de “consciência” é constituído não apenas pela cognição, mas também pela emoção. Sentimentos ou antecipações de vergonha ao considerar uma ação servem com giroscópio moral automático, algo independente de reflexões morais sobre as consequências da ação. Aparentemente nós sentimos a moralidade desta forma, de modo similar ao modo como um mestre enxadrista sente os significados dos movimentos das peças do tabuleiro.

Diferentemente de Elias, eu não descobri por mim mesmo o significado social da vergonha, mas fui guiado pela obra da psicólogo-psicanalista Helen B. Lewis. Em sua principal obra, *Vergonha e Culpa na Neurose* (1971), ela usa centenas de transcrições de sessões de terapia para mostrar que a vergonha tinha uma presença sutil nestas sessões. Uma vez mais diferentemente de Elias, contudo, ela não descobriu a vergonha por si mesma. Ela foi confrontada com a vergonha em suas transcrições em razão do código que ela usava. Buscando detectar sistematicamente todas as expressões emocionais, ele seguiu um código de procedimentos concebido por Gottschalk e Gleser (1969) que envolvia a consulta de longas listas de palavras que refletiam medo, tristeza, ansiedade, vergonha, raiva e outros.

Muito embora ela encontrasse indicações de ansiedade, tristeza, e raiva em suas transcrições, a emoção que claramente predominava era a vergonha (e embaraço, que ela tratava, seguindo Darwin, Gottschalk e Gleser e outros, como variação da vergonha). Diferentemente de outras emoções, as indicações de vergonha eram encontradas em todas as transcrições, e em muitas delas com repetições alarmantes. Contudo, como Lewis comentava, a vergonha era quase nunca mencionada explicitamente pelo paciente ou pelo terapeuta. Em vez disso, tal era manifestado por palavras e maneiras em um contexto particular, onde o paciente parecia sentir-se rejeitado, inadequado, ou inferior. Em razão de sua descoberta de uma quantidade vasta de vergonha não mencionada na psicoterapia, Lewis chamou a emoção que ela encontrou como dominante das sessões de vergonha desconhecida. O ensaio puramente teórico de Goffman (1967) sobre o embaraço chega a uma conclusão paralela, de que todo contato humano, não somente a psicoterapia, está perpassado pelo embaraço, ainda que de forma atual ou antecipada.

Em seu estudo sobre a história dos costumes, Elias fez a mesma descoberta, baseado inteiramente em inferências de textos de aconselhamento e manuais de etiqueta, mas aparentemente sem ajuda ou direcionamento. É importante frisar que sua análise da vergonha é explícita nesta instância: “Não menos característico de um processo civilizador que a ‘racionalização’ é a peculiar modelagem da economia de direcionamento que nós chamamos ‘vergonha’ e ‘repugnância’ ou ‘embaraço’ (p. 292, 1982)”. Com respeito à explicitação da vergonha como conceito central, Elias foi muito mais ousado que em seu último estudo sobre os alemães, discutido abaixo.

Em *O Processo Civilizador* (1978; 1982), a vergonha oferece um dos conceitos-chaves para todo o estudo: é mencionada no princípio e frequentemente, e aparece também no início das

seções e no índice. Muito embora ele raramente use o termo, Elias esboçou uma teoria da modernidade. Ao examinar instância por instância os conselhos de como portar-se à mesa, as funções corporais, a sexualidade, a raiva, ele sugeriu que um aspecto central da modernidade envolvia uma verdadeira explosão da vergonha. Elias argumenta que o recuo do limiar da vergonha quando da dissolução das comunidades morais, e o recuo do reconhecimento da vergonha, teve consequências poderosas para os níveis de consciências e autocontrole.

O sabor da análise eliasiana da vergonha pode ser claramente sentido em sua análise de um longo excerto de uma obra do século 19, *A Educação das Moças* (de Raumer, 1857), que aconselha as mães sobre como responder às questões sexuais colocadas pelas filhas (1982, 180): O comentário de Elias sobre este excerto é magistral. Primeiro ele interpreta a repressão da sexualidade em termos de vergonha não reconhecida (180). A interpretação de Elias implica em muitas questões significantes:

1. Por que o autor, Raumer, oferece às mães estes conselhos absurdos?
2. Por que a mãe segue tais conselhos (como muitas fizeram e ainda fazem)?
3. Por que as filhas seguem estes conselhos (como muitas fizeram e ainda fazem)?

Feministas modernas responderiam rapidamente à primeira questão, que os conselhos de Raumer emergem de sua posição social como autoridade masculina: ele buscava dar continuidade à supremacia masculina, aconselhando as mães a agir de forma consonante com o papel das mulheres como subordinada aos homens. O papel tradicional da mulher é Criança, Cozinha e Igreja. Manter as mulheres ignorantes sobre sexualidade e reprodução ajuda na continuidade do sistema. Esta formulação responde à primeira questão, em parte, mas não às outras duas. Por que mães e filhas são complacentes com conselhos orientados por homens? A análise de Elias implica em respostas para as três perguntas, sem contradizer a resposta feminista. Cada um destes três agentes, o homem e as duas mulheres, está muito embaraçado sobre a sexualidade para pensar claramente sobre o tema. Suas mentes foram silenciadas quanto a isso. É verdade que o conselho de Raumer é parte de sua posição chauvinista, mas também o é que ele está muito embaraçado para entender seu próprio conselho. Os pensamentos, sentimentos e ações que produzem a desigualdade de gênero são partes conscientes e intencionais, mas a maior parte deles é provavelmente inconsciente. A desigualdade de gênero pode ser parcialmente um produto do querer masculino por poder, mas tal provavelmente também é conduzido por um desejo de prestígio e status, que envolve uma dinâmica de vergonha. Aqueles homens que tem um orgulho autêntico em si mesmo não necessitariam de ter mulheres subordinadas a eles quanto ao status. São aqueles homens que tem apenas um falso orgulho, cujas ações são dirigidas pela busca de evitar vergonha e inferioridade, que propagam a dominação das mulheres.

A análise eliasiana implica uma cadeia de causalidade central na modernidade, negação da emoção vergonha, e dos elos sociais ameaçados, que causam e refletem a negação. O estudo de Elias sugere uma forma de compreender a transmissão social do tabu em relação à vergonha ao vínculo social. O adulto, considerando neste caso o autor Raumer, não é somente envergonhado quanto ao sexo, mas é envergonhado quanto ao fato de ser envergonhado, e provavelmente envergonhado da vergonha que ele suscitará em seu leitor. O leitor, por seu turno, reagirá de forma semelhante, se envergonhando, e se envergonhando de ter vergonha, e se envergonhando de causar vergonha na filha. O conselho de von Raumer é parte de um

sistema social em que tentativas de uma delicadeza civilizada resultam em uma cadeia sem fim de reações de vergonha não reconhecida. A reação em cadeia ocorre tanto dentro das pessoas quanto entre elas, o que eu chamei de “espiral tripla” (Scheff, 1990).

Certamente Elias entendeu o significado da negação da vergonha: esta caminha pelo subterrâneo, conduzindo a um comportamento que é alheio à consciência e compulsivo. Em sua discussão sobre os conselhos de von Raumer às mães quanto às questões sexuais das filhas delas, Elias pontua: “A primeira preocupação é a necessidade de induzir à ‘modéstia’ (ou seja, sentimentos de vergonha, medo, embaraço, e culpa), ou mais precisamente, um comportamento em conformidade com os padrões sociais. E se percebe o quão infinitamente difícil é para [von Raumer] o próprio superar a resistência da vergonha e do embaraço que circundam esta esfera envolta dele (p. 181).”

A análise de Elias sugere algo negativo, mesmo destrutivo, quanto aos efeitos do segredo e da segregação, de modo que contradiz diretamente o famoso ensaio de Simmel (1960). Eu acredito que compreender a dinâmica da vergonha não reconhecida conduzirá exatamente a modelos de repressão, e a métodos precisos e confiáveis de compreender o comportamento que é inconscientemente motivado e compulsivo. Em sua demonstração da mudança de modos quanto aos costumes, Elias seguiu os manuais de aconselhamento da Idade Média até o presente, mostrando uma mudança extraordinária no conteúdo e nos costumes de aconselhamento sobre problemas que seriam agora considerados demasiadamente indelicados (embaraçosos) para se escrever sobre o assunto.

Nos séculos 15 e 16, conselhos sobre cortesia e polidez, asseio pessoal e outros, eram quase exclusivamente uma questão discursiva para adultos, e, de acordo com os padrões modernos, algo explicitamente vergonhoso. Naquela época, o conselho era usualmente justificado, em termos bastante diretos, como demonstração de respeito pelas outras pessoas. Erasmus e outros conselheiros não tinham vergonha de abordar questões que hoje seriam consideradas exageradamente vergonhosas. Nenhuma das questões abertamente discutidas nestes livros chega sequer a ser mencionada nos atuais livros de etiqueta. Em parte, estas questões são tidas como resolvidas. Mas a maior parte, talvez, envolve delicadeza e tato sobre embaraço, e o silêncio da vergonha. Estas questões podem ser ainda discutidas, mas apenas em âmbito privado entre íntimos e em alusões feitas pelos comediantes mais radicais.

Erasmus não hesitou em instruir seus leitores que ao assoar o nariz com um lenço não se devia examinar, em seguida, o conteúdo, “como se estivesse mirando pérolas.” Perceba que eu conduzi a este detalhe primeiramente fazendo uma alusão ao mesmo, na esperança de evitar algum ruptura, e o conseqüente embaraço para o meu leitor. No nosso atual estado de alienação, todos presos em uma rede de negação, de negação da negação, e assim por diante.

Nos séculos 17 e 18, uma mudança começou a ocorrer em relação aos conselhos sobre os costumes. O que antes era dito aberta e diretamente começa a ser sugerido, ou mesmo silenciado inteiramente. Além disso, justificativas abertas são cada vez menos oferecidas. Uma delas é que isto é o certo a ser feito. Qualquer pessoa decente seria cortes; a intimação é de que as maneiras inadequadas não são apenas erradas, mas também impronunciáveis, o começo da repressão.

A mudança documentada por Elias é gradual, mas implacável; mediante uma sucessão continuada de pequenos decréscimos, os manuais silenciam sobre a confiança nas maneiras, estilos, e identificam respeito, honra, e orgulho, e a evitação da vergonha e do embaraço. No final do século 18, a base social do decoro e da decência se tornou virtualmente impronunciável. Diferentemente de Freud ou outra pessoa, Elias documenta, passo a passo, a sequência de eventos que conduzem à repressão das emoções na civilização moderna.

No século 19, propôs Elias, as maneiras não são mais inculcadas mediante o discurso entre adultos, em que justificativas são oferecidas. A socialização se desloca de mudanças pequenas e conscientes entre adultos, durante séculos, para moldar e silenciosamente indoutrinar as crianças em seus primeiros anos. Nenhuma justificativa é oferecida á maioria das crianças; a cortesia se tornou absoluta. Além disso, qualquer pessoa realmente decente não teria que ser esclarecida quanto a isso, como sugerido no texto interpretado abaixo. Em sociedades modernas, a socialização da maioria das crianças automaticamente inculca e reprime a vergonha.

Para um conceito de vergonha

Muito embora Elias tenha deixado claro em *O Processo Civilizador* (1978; 1982) que a análise da vergonha é um elemento central em sua argumentação, tal é menos claro no seu estudo (com Scotson), *Os Estabelecidos e os Outsiders* (1965). Neste estudo, a vergonha não é a questão central, mas é indiretamente presente na ideia de que os outsiders são estigmatizados. No estudo de *Os Alemães* (1996), embora mais uma vez não completamente explícito, a vergonha desempenha um papel mais importante. Muito embora a palavra vergonha e suas variantes (embaraço, humilhação, baixa autoestima, ausência de autoconfiança, etc.) ocorram literalmente centenas de vezes no manuscrito, Elias não chega a explicitar que a vergonha é u conceito-chave, como ele fez em *O Processo Civilizador*. Por razões que não são imediatamente óbvias, nos dois últimos livros a vergonha é reduzida a um conceito ordinário.

O argumento de Elias em seu livro recente é que os alemães, enquanto pessoas e como nação, tem sido historicamente incapazes de responder à humilhação de outra forma que não a luta. Seu argumento é muito semelhante a minha análise (Scheff, 1994) da fúria humilhada que emergiu nas três guerras franco-germânicas (1870-1984). Eu propus que em razão da derrota francesa em 1871, a vergonha não reconhecida foi um elemento central do lado francês que conduziu à primeira Guerra Mundial, e seguindo sua derrota em 1918, do lado alemão que conduziu à segunda Guerra Mundial. Em seu estudo e em outros anteriores publicados por Retzinger (1991) e por mim (Scheff e Retzinger), nós definimos saltos de vergonha e de vergonha/raiva como conceitos técnicos, de maneira a documentar a ocorrência dos mesmos em textos e verbetes, tais como os telegramas trocados entre os chefes de Estado antes da primeira Guerra Mundial.

Seguido seu sucesso na análise da vergonha em *O Processo Civilizador* (1978; 1982), por que Elias não desenvolveu um conceito técnico de vergonha, tal como ele fez com o conceito técnico de interdependência? Não há meio de responder a esta pergunta seguramente, mas uma das possibilidades diz respeito à resposta da audiência daquele livro. Se eu não estou errado, não houve resposta alguma à sua análise da vergonha, apesar de que a mesma

desempenha um papel central em toda a tese. A única menção que eu pude encontrar a este trabalho é a de Sennet (1980), que reconheceu a aplicabilidade da análise eliasiana da vergonha para o problema do controle social: Sennet argumentava que a vergonha e a dependência socioeconômica estão entrelaçadas (p. 45-49), e que a vergonha desempenha um papel central como ferramenta disciplinar de trabalhadores por parte da administração (p. 92-97). Contudo, como não houve resposta à análise eliasiana da vergonha, tampouco houve resposta para a análise de Sennet. Assim como Elias falhou em desenvolver um conceito técnico de vergonha, esta emoção desapareceu do último trabalho de Sennet. Talvez não seja descabido concluir que Elias e Sennet foram envergonhados até o silêncio pelo silêncio de suas audiências.

Minha explicação é que a estranha habilidade e visão de Elias o conduziram para a análise do processo subjacente a nossa civilização que era demasiado avançado para a sua audiência. Nas sociedades ocidentais, como Elias enfatizou, o limiar da vergonha foi avançando por centenas de anos, mas ao mesmo tempo a consciência desta emoção foi diminuindo. Como sua análise pode predizer, em nossa época o nível de consciência da vergonha é tão baixo que apenas aqueles treinados para detectar a vergonha não reconhecida poderiam entender o que Elias pretendia comunicar. Porque Retzinger e eu fomos guiados pela obra de Lewis, nós pudemos entender a análise eliasiana da vergonha.

Nós desenvolvemos um conceito técnico de vergonha e um método que permite detectá-la em textos mesmo quando escondida ou dissimulada. (Scheff 1990; Retzinger 1991; Scheff e Retzinger 1991; Scheff 1994). Nós definimos vergonha como uma ampla família de emoções com muitos cognatos e variantes, alguns dos quais não são negativos (com em francês a palavra *pudeur* [timidez, modéstia, e no grego clássico, *awe*]). Nós também traçamos o caminho em que a vergonha regula e amplia outras emoções, como no movimento ascendente de vergonha-raiva da fúria humilhada. Para nossa surpresa nós encontramos, mais tarde, que o nosso conceito técnico de vergonha é bastante semelhante ao conceito de vergonha de muitas sociedades tradicionais (para o caso do mandarim chinês, ver Shaver et. al., 1992; para o léxico Maori de vergonha, ver Metge, 1986). Em maori e em mandarim, a emoção vergonha/raiva é uma ideia familiar na linguagem, e constantemente aludida no discurso ordinário. Especialmente em maori, os efeitos destrutivos da vergonha não reconhecida são claros, como nas formulações de Elias e nas de Scheff e Retzinger.

Método em O Processo Civilizador

Elias diz muito pouco sobre seus métodos de pesquisa em *O Processo Civilizador* (1978; 1982), ou em qualquer outro lugar. Ainda que, se elaborado e explicitado, suas análises dos excertos de conselhos podem oferecer a fundamentação para uma poderosa teoria micro-macro e um método nas ciências humanas. Eu endereçarei esta questão brevemente, porque a mesma está relacionada à questão do desenvolvimento de conceitos técnicos discutida acima. Em meu próximo livro (Scheff, 1977), uma abordagem completa pode ser encontrada.

O uso que Elias fez dos excertos de conselhos exemplifica o que eu chamo de análise parte/todo. O primeiro passo neste método é analisar detidamente uma ou mais espécimes individuais, mesmo que cada uma tenha um conteúdo único. Este passo envolve uma consideração do que Spinoza chamou de “as partes mínimas”. Spinoza propôs que a

compreensão humana requer a conexão “das partes mínimas para os todos maiores” (Sackstetter, 1991). As partes mínimas em botânica seriam as plantas enquanto espécimes, e os detalhes de sua construção e dinâmica. Nas ciências humanas, as partes mínimas são usualmente as partes verbais e não verbais do discurso, palavras e gestos. Questões relevantes podem ser aprendidas de um único espécime de planta mediante a microanálise sobre o sistema interno da planta, mesmo se pouco é conhecido sobre outros espécimes da mesma planta. Como uma planta ou uma passagem de uma obra de conselhos opera como sistema?

O segundo passo é comparar os espécimes uns com os outros, atentando para os padrões de semelhança, mesmo que o conteúdo particular de cada um seja único. Este foi o passo tomado por Elias quando ele reconheceu que os excertos historicamente mais tardios eram repletos de vergonha. A parte seguinte desta sequência envolveu as comparações de Elias dos excertos mais tardios com os mais recentes, o que sugeria um segundo padrão, um avanço do limiar da vergonha, e em paralelo ao mesmo uma redução da consciência da vergonha. Este último passo envolve um todo bem mais abrangente que o do primeiro passo, uma vez que Elias propôs um modelo de mudança a partir de excertos, um avanço do limiar da vergonha e uma redução da consciência da vergonha.

O terceiro e último passo na análise parte/todo é a interpretação dos modelos descobertos nas partes em termos dos todos mais abrangentes possíveis, o biográfico, o histórico, e o contexto cultural em que as partes estão embutidas. Elias, diferentemente da maioria dos microanalistas de textos e verbetes, também ousou este passo. Ele interpretou suas descobertas em termos de todos abrangentes, mudanças na densidade populacional e mudanças nas instituições sociais centrais, tais como a distribuição de poder e os meios para a violência.

O método morfológico que Elias (1978) usou com seus excertos de conselhos vai muito mais profundamente que os frequentes exemplos usados por Goffman (1967), usualmente recortes de jornais e revistas. Os autores fazem uso do que a primeira vista parece ser o uso do vernáculo na escrita, e ambos usam frequentemente excertos de verbetes. A forma como estes dois autores ilustram quase todos os seus argumentos abstratos com episódios concretos, evocando assim faces e vozes humanas, traz para a obra deles uma clareza e uma força ausente na maioria dos escritos em ciências sociais.

Na maioria dos trabalhos científicos, a teoria é tão abstrata para evocar a atualidade das formas humanas de ser, que ela somente lida com todos extensos e abstratos. Ambas as pesquisas quantitativas e qualitativas, por um lado, contêm muito pouca teoria abstrata. Mediante o uso de conceitos abstratos para interpretar episódios concretos, o método que Elias e que Goffman usaram eram semelhante à análise parte/todo: microanálise das partes que é interpretada no contexto de totalidades cada vez mais abrangentes.

Diferentemente de Elias, Goffman sempre se limitou a interpretar um exemplo singular para colocar seu ponto de vista. O método eliasiano de lidar com os excertos de conselhos é bem mais sofisticado. Primeiramente, sua análise de excertos centrais é bem mais microscópica que a de Goffman. A forma como ele explora a dinâmica da vergonha do material de von Raumer vai mais profundamente na dinâmica da vergonha tanto do indivíduo quanto das relações em

que este se vê envolvido. Em comparação, o ensaio final de Goffman sobre o embaraço (1967) é inteiramente abstrato e teórico.

Além disso, Elias não para com um único exemplo, mas dá um passo mais no que eu chamo do estudo morfológico do discurso: ele compara uma série de excertos de aconselhamento comparáveis quanto à questão do comportamento sexual, bem como outros tipos de comportamento (por exemplo, como se portar à mesa), para estabelecer se o mesmo padrão encontrado em uma instância ocorre em todas as demais. Ele encontrou pouca evidência da vergonha em instâncias de aconselhamento historicamente mais afastadas no tempo, mas muita vergonha nas historicamente mais próximas.

O terceiro passo no método parte/todo é interpretar as microanálises das partes em um contexto de totalidades cada vez mais abrangentes, conceitos ao nível dos relacionamentos, instituições sociais e sociedades inteiras. Como já indicado, Elias interpretou os padrões que ele encontrou, o avanço no limiar da vergonha, e a redução na consciência da vergonha, no contexto de totalidades maiores: densidade populacional crescente, racionalização, e monopólio estatal da violência física. Diferentemente de Elias, Goffman raramente localizou seus conceitos e proposições dentro de totalidades mais abrangentes. Suas análises do mundo micro são extensamente a-histórica e não conectada com as instituições sociais e com os sistemas sociais em larga escala.

O último passo no método parte/todo é gerar uma teoria micro-macro explícita tendo em conta a base dos achados, bem como um método explícito para testar a teoria. Muito embora Elias tenha se aproximado deste passo em suas análises de *O Processo Civilizador* (1978; 1982), ele não formulou seus achados na forma de proposições explícitas que são necessárias para uma teoria formal, e não delineou explicitamente os procedimentos atuais que perfazia seu método. Eu acredito que esta falha em dar o último passo é uma limitação da sua obra. Mesmo assim, em razão das análises explícitas de excertos de aconselhamento, ele se aproximou muito mais de dar este último passo da análise parte/todo que Goffman.

Uma vez que Goffman (1967) e Elias (1978) usaram uma linguagem vernacular e muitos exemplos, seus estudos de excertos concretos oferecem ao leitor a sensação de que eles entenderam os argumentos principais e suas implicações. Eu acredito que a sensação do leitor de ter entendido é em grande parte, contudo, uma ilusão. As análises nestes estudos são tão complexas e tem implicações que dificilmente seriam entendidas sem uma preparação considerável, especialmente nos estudos de Elias.

A combinação de genialidade e método parte/todo conduziu Elias e Goffman a assertivas sobre relacionamentos sociais que são complexas e profundas. Tanto que suas análises adentram a dinâmica dos costumes, o ponto de vista do mundo cotidiano, na terminologia de Schuetz. Nas sociedades modernas, a natureza da interdependência e da vergonha, a meu ver os dois conceitos centrais na obra de Elias, são ambos negados e reprimidos. O culto do individualismo nas sociedades ocidentais suprime a realidade da interdependência humana, como Elias argumentou com sua ideia de *homo clausus*, e como sugerem os seus achados sobre o avanço do limiar da vergonha e sobre a redução da consciência da vergonha, sociedades modernas reprimem a emoção vergonha.

O conceito de *habitus*, os pensamentos, sentimentos e ações em uma cultura que são tão frequentes como que para ser inconscientes, podem ser entendidos desta forma. O *habitus* das sociedades ocidentais envolve não apenas as representações individuais, mas também coletivas. Na atual representação ocidental da realidade, não há espaço para o conceito técnico de interdependência eliasiano, e não há espaço para seus achados sobre a vergonha. Se acadêmicos contemporâneos podem se beneficiar destes conceitos, nós devemos conduzir estudos que estejam diretamente preocupados com os relacionamentos sociais atuais, seus graus de integração, e com as emoções individuais e coletivas. Argumentos sobre o processo civilizador são tão abstratos que eles podem facilmente redundar no status quo atual. Se nós podemos nos beneficiar da profundidade eliasiana, nós deveríamos recapturar as faces e vozes humanas que podem ser encontradas em seu estudo sobre os excertos de aconselhamento.

Referências

- BENEDICT, Ruth. (1946). *The Chrysanthemum and the Sword*. New York, Houghton-Mifflin.
- COOLEY, Charles H.. [(1902) 1964]. *Human Nature and the Social Order*. New York, Schocken.
- ELIAS, N. (1956). *Problems of Involvement and Detachment*. The British Journal of Sociology Vol. 7, No. 3, pp. 226-252
- ELIAS, N. and John Scotson. (1965). *The Established and the Outsiders*. London: Frank Cass.
- ELIAS, N. (1972). *What is sociology?* London: Hutchison.
- ELIAS, Norbert. (1978). *The Civilizing Process*, v. 1. *The History of Manners*. New York, Panthenon.
- ELIAS, Norbert. (1982). *The Civilizing Process*, v. 2. *State Formation and Civilization*. New York, Panthenon.
- ELIAS, N. (1996). *The Germans*. New York: Columbia University Press.
- GOFFMAN, Erving. (1958). *Presentation of Self in Everyday Life*. Garden City, Doubleday.
- GOFFMAN, Erving. (1967). *Interaction Ritual*. New York, Anchor.
- GOTTSCHALK, L. and GLESER, G. (1969). *Gottschalk-Gleser Content Analysis Scales*. Berkeley, U. of California Press.
- LANSKY, M. (1984). Violence, shame, and the family. *International Journal of Family Psychiatry*, 5, 21–40
- LEWIS, Helen B. (1971). *Shame and Guilt in Neurosis*. New York, International U. Press.
- LYND, Helen. (1958). *On Shame and the Search for Identity*. New York, Harcourt.
- MARCUS, H. and KITAYAMA, S. (1991). Culture and the self. *Psychological Review*, n. 98, pp. 224-253.
- MENNELL, Stephen. (1989). *Norbert Elias*. Oxford, Blackwell.
- METGE, Joan. (1986). *In and Out of Touch: Whakamaa in CrossCultural Perspective*. Wellington, Victoria U. Press.
- RETZINGER, Suzanne. (1991). *Violent Emotions*. Newbury Park, Sage.
- SACKSTETTER, William. (1991). Least Parts and Greatest Wholes: Variations on a Theme by Spinoza. *International Studies in Philosophy*, n. 23, pp. 75-87.
- SCHEFF, Thomas. (1990). *Microsociology*. Chicago, U of Chicago Press.
- SCHEFF, Thomas. (1994). *Bloody Revenge*. Boulder and Oxford, Westview Press.
- SCHEFF, Thomas. (1997). *Emotions, Social Bonds, and Human Reality: Part/Whole Analysis*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SCHEFF, T. and RETZINGER, S. (1991). *Emotions and Violence*. Lexington, Lexington Press.
- SCHNEIDER, Carl. (1977). *Shame, Exposure, and Privacy*. Boston, Beacon.
- SENNETT, Richard. (1980). *Authority*. New York, Knopf.

SHAYER, P, WU, S. and SCHWARTZ, J. (1992). CrossCultural similarities and differences in emotion and its representation. In, M. S. Clark (Editor) Review of Personality and Social Psychology v. 13. (Emotion), pp. 175-212. Newbury Park, Sage.

TOMKINS, Silvan S. (1963). Affect/Imagery/Consciousness: v. 2. New York, Springer, 1963.

VON RAUMER, W. (1857). The Education of Girls. (Cited in Elias, 1978).

Abstract: This essay is an attempt to identify and elaborate basic concepts and method in the work of Norbert Elias. Needless to say, these remarks are not dicta, but only reflections occasioned by my reading of Elias, particularly the translations of *The Civilizing Process*, *The Established and the Outsiders*, *What is Sociology?*, *Involvement and Detachment*, *The Germans*, and the valuable summaries by Mennell (1989). I seek to connect Elias's basic themes with recent work in family systems and in the sociology of emotions. **Keywords:** shame, integration, civilizing process, Norbert Elias

SCHEFF, Thomas J. [Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury]. Vergonha no *self* e na sociedade. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 12, n. 35, pp. 656-686, Agosto de 2013. ISSN 1676-8965.

TRADUÇÃO

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

Vergonha no Self e na Sociedade⁸⁹

Thomas J. Scheff

[Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury]

Recebido em 11.05.2013

Aprovado em 15.05.2013

Resumo: Embora a vergonha possa ser a emoção principal da vida diária, ela ainda se encontra geralmente invisível nas sociedades modernas por causa de um tabu. Evidências de um tabu são sugeridas através de uma revisão de estudos sobre a vergonha. Os trabalhos sobre a vergonha escritos por Cooley, Freud, Elias, Lynd, Goffman, Lewis e Tomkins tem sido largamente ignorados. Estes trabalhos estabelecem uma conexão vital entre a vergonha e a vida social: a vergonha pode ser vista como um sinal de ameaça ao vínculo social. Se assim for, para a compreensão da vergonha é necessário o estudo dos sistemas sociais. O tabu sobre a vergonha ainda é evidente e ocupa um lugar destacado na língua inglesa: o uso atual deste conceito no inglês, em grande parte, atribui um significado singular à vergonha, que é, ao mesmo tempo, vivo e estreito. Esta aceção ofende e afronta, por um lado, e, por outro lado, não compreende a função cotidiana da emoção vergonha na vida social. Talvez este problema possa ser abordado, como nas

⁸⁹ Publicado com autorização expressa do autor, a quem a RBSE agradece.

sociedades tradicionais, através do uso de um termo mais amplo, tal como constrangimento dos vínculos, ou vergonha. Esse conceito pode conduzir a descoberta de um mundo emocional / relacional.

Muitos sociólogos teóricos tem sugerido que as emoções são uma força poderosa⁹⁰. Embora Weber não se refira diretamente às emoções, sua ênfase nos valores como base da estrutura social implica que os valores são crenças impregnadas de emoções. Durkheim aponta para os sentimentos coletivos no processo de criação da solidariedade através da comunidade moral. Parsons promove a emoção em um componente da ação social, em seu esquema AGIL (Parsons e Shils, 1955). Mesmo Marx e Engels envolveram as emoções nas tensões de classe e na solidariedade construída nas rebeliões de classes.

Mas as formulações clássicas não conduziram a nada, porque se concentravam nas emoções em geral. Nosso conhecimento das emoções não é generalizado, mas particular. Por exemplo, nós acreditamos que sabemos muito sobre a raiva: as fontes de onde ela surge, as diferentes formas que pode assumir, e alguns de seus resultados. Nós também temos tipos semelhantes de crenças sobre outras emoções primárias, como o medo, a dor, a vergonha, o desprezo, a repulsa, o amor e a alegria.

Nossas crenças compartilhadas sobre emoções específicas permitem a nossa comunicação sobre este assunto, e restringem, ao mesmo tempo, voos de fantasia. Emoções diferentes podem ter várias semelhanças subjacentes, mas o que é muito mais evidente são as diferenças de origem, aparência, e trajetórias. É por esta razão que as declarações gerais sobre as emoções possuem tão pouco significado. Algumas das coisas que Durkheim, Mead e Parsons disseram sobre emoção podem parecer plausíveis quando aplicadas a uma emoção, seja esta, por exemplo, raiva ou medo, mas não para as outras.

Em qualquer caso, até mesmo os teóricos que lidam explicitamente com emoções não desenvolveram conceitos de emoção, nem investigaram a sua ocorrência na vida real, nem propuseram caminhos para coletas de dados. As discussões sobre emoção, portanto, não resultaram em conhecimento que pudesse vir a aperfeiçoar nossas crenças compartilhadas. Neste ensaio, examino uma emoção determinada, a vergonha, em alguns detalhes⁹¹.

O tabu sobre Vergonha

O psicólogo Gershen Kaufman argumentou que a vergonha é um tabu em nossa sociedade:

A sociedade americana é uma cultura baseada na vergonha, mas... a vergonha permanece oculta. Como não há vergonha sobre a vergonha, ela permanece sob tabu. [...]. O tabu sobre a vergonha é tão rigoroso... que as pessoas se comportam como se

⁹⁰Eu gostaria de reconhecer minha dívida com Kathy Charmaz e com os revisores que ela escolheu. Seus comentários sobre o estilo e substância resultaram em uma versão final, que é consideravelmente mais clara e mais ampla do que o projeto que foi apresentado. Emoção tem sido reconhecida em sociologia como crucialmente importante, mas a maioria das referências a ela é generalizada e vaga. Neste ensaio, eu nomeio vergonha, especificamente, como a principal emoção social.

⁹¹ Partes desta seção e as seções seguintes modificam e expandem a tese de Scheff (2000).

a vergonha não existisse (Kaufman 1989 grifo do autor, ver também Kaufman e Rafael de 1984;. Scheff 1984)

Neste artigo, faço uma revisão de estudos anteriores sobre a vergonha, mostrando que suas conclusões tem sido as de agir, como afirma Kaufman, como se a vergonha não existisse. Uma grande parte da defesa cultural contra a vergonha é linguística: o idioma inglês, particularmente, disfarça bem a vergonha⁹². Vou rever as abordagens sociológicas e psicanalíticas, com ênfase nas contribuições de Cooley sobre a vergonha, e de Goffman sobre o embaraço. Também vou mostrar por que pode ser necessário estabelecer um novo conceito de trabalho para a noção de constrangimento dos vínculos, que eu proponho chamar de vergonha. Este conceito, juntamente com uma teoria e método sobre o processo emocional/relacional e estrutura, pode levar a compreensão das íntimas ligações entre o *self* e a sociedade.

De acordo com uma definição atual, um tabu envolve:

"A proibição de uma ação ou o uso de um objeto com base em suas distinções ritualísticas, tais como, sagrado e consagrado ou como perigoso, sujo e maldito..." (Encyclopedia Britannica Online).

A vergonha não é consagrada nas sociedades modernas. Talvez seja considerada como uma "impureza", como algo próximo a se suspeitar. A ideia de Kaufman de que não há vergonha sobre a vergonha explica, mais precisamente, por que a vergonha parece ser um tabu nas sociedades modernas. Porque existe, geralmente, vergonha sobre a vergonha, existe também um risco de ofensa ao se referir a ela. Ao definir tabu como uma instituição que evoca vergonha, porque aponta para um processo de identificação, pode-se ter uma melhoria sobre outras definições.

A definição da enciclopédia acima remete a um ponto muito geral sobre tabus que também será enfatizado aqui:

"... Há amplo consenso de que os tabus atuais, em qualquer sociedade, tendem a se relacionar com os objetos e ações que são significativos para a ordem social e que pertencem ao sistema geral de controle social". (Idem)

Embora Elias (1939) não use o termo tabu, seu estudo sobre costumes através de centenas de anos de história europeia oferece uma explicação da ideia de Kaufman em termos de controle social. Elias descobriu que o processo civilizador na Europa foi construído em dois movimentos contraditórios: uma crescente utilização da vergonha como uma forma de controle interno, por um lado, e o aumento da repressão sobre a vergonha, por outro lado. As descobertas de Elias serão discutidas abaixo.

Para entender a função crucial desempenhada pela vergonha em sistemas de controle social, será necessário em primeiro lugar defini-la de uma maneira mais ampla do que a do seu uso atual. As concepções mais estreitas são encontradas no inglês vernacular, na teoria psicanalítica ortodoxa, e na psicologia social experimental. Concepções amplas são também encontradas na pesquisa qualitativa e na micro-linguística, e no uso vernacular nas sociedades

⁹² Uma exceção aparente, para o tabu de mencionar a vergonha, é a expressão frequentemente utilizada "Que vergonha!". No entanto, esse uso não é uma exceção, uma vez que é um formalismo, como o "Como vai você?". Assim, como a última expressão, não é uma questão real, mas uma formalidade, é como a expressão "que vergonha!". Não traduz uma referência real para a vergonha, já que possui um significado que pode ser expresso, por exemplo, como "Que pena!".

tradicionais⁹³. Também está implícita nas teorias desenvolvidas por Mead, Cooley e Goffman, como será discutido neste artigo.

Línguas europeias diferentes do Inglês possuem dois tipos de vergonha. Em alemão, por exemplo, há *Schande* (desgraça; afronta) e *Scham* (vergonha cotidiana: modéstia, pudor). No francês se faz exatamente a mesma distinção, *honte* (vergonha) e *pudeur* (pudor, modéstia). Com exceção do inglês, as línguas de todas as sociedades modernas possuem uma palavra para vergonha de todos os dias, e outra palavra para vergonha-vergonha [como desgraça e afronta]. A vergonha de todos os dias, normalmente, não carrega nenhuma ofensa: um entendimento tácito de vergonha cotidiana (uma sensação de vergonha) é geralmente visto como uma parte necessária do equipamento de uma pessoa correta. No inglês, porém, não há uma palavra para a vergonha cotidiana, de todos os dias; não se pode discutir vergonha em inglês sem o risco de ofensa. Desta forma, o inglês, - única entre todas as línguas, - bloqueia toda uma área de pessoalidade do debate.

Uma maneira de contornar o tabu é, em vez de se referir à vergonha, usar um termo mais suave e membro menos ofensivo da mesma família de emoções. Goffman seguiu esta rota. Os livros que estabeleceram sua reputação colocam que o embaraço é a emoção fundamental na interação social, como Goffman coloca explicitamente em seu ensaio sobre o embaraço (1967). Brown e Levinson (1987) observaram a centralidade de embaraço no trabalho de Goffman, porém, apenas, de passagem. Schudson (1984) observou esta ênfase, mas a problematizou. Ele objetou que, apesar de Goffman parecer estar afirmando que o embaraço é crucialmente importante, ele nunca explicou a razão para tal assertiva. Uma tentativa preliminar de resposta a essa questão foi dada por Heath (1988, p. 137):

"O embaraço está no cerne da organização social de conduta do dia-a-dia. Ele fornece uma restrição pessoal sobre o comportamento do indivíduo na sociedade e uma resposta pública às ações e atividades consideradas problemáticas ou perversas. O embaraço e seu potencial desempenham um papel importante na sustentação do compromisso do indivíduo à organização social, aos valores e convenções. Ele permeia a vida cotidiana e as nossas relações com os outros. Ele informa a conduta comum e limita o comportamento do indivíduo em áreas da vida social que as restrições formais e institucionalizadas não alcançam".

Este artigo busca, contudo, uma resposta mais abrangente. Com base no trabalho dos teóricos anteriores, proponho uma definição de vergonha (em sentido amplo) e uma teoria e método para estudar o seu papel no *self* e na sociedade. O primeiro problema a ser enfrentado é o de que a vergonha é um fenômeno tanto social quanto psicológico.

A vergonha surge porque o *Self* é social

Concepções sociais do *Self* podem servir como fundo para uma definição ampla da vergonha. Mead (1934) propôs que o *Self* é um fenômeno social, tanto quanto biológico. Seu ponto de vista fundamental sobre a consciência era que ela surgiu da antecipação de papéis [*role-taking*], de ver as coisas do ponto de vista do/s outro/s, bem como de seu próprio ponto de vista. Esta ideia é central para a psicologia social de Mead, de Cooley e de Goffman.

⁹³Para o caso Maori, ver Metge (1986). A palavra Maori para a vergonha é o equivalente exato das afetações vinculares, que irá ser discutida aqui.

Mead deu pouca atenção à vergonha ou a qualquer outra emoção. O problema que ele enfrentou foi o da base da inteligência reflexiva. Ele precisava da ideia de antecipação de papéis para explicar as origens da inteligência e da objetividade. No entanto, um contemporâneo de Mead, Charles Cooley, em sua versão do conceito de antecipação de papéis, observou que a leitura da mente do outro, normalmente, gera emoções. Para Cooley (1922), vergonha e orgulho surgiram a partir do momento do ver-se a si mesmo a partir do ponto de vista do outro. Em sua discussão sobre o que chamou de "autossentimento", orgulho e vergonha são apontados como duas das emoções possíveis. Mas, o seu conceito de "autoespelho" [*"looking glass Self"*], o qual envolve a natureza social do ser, se refere diretamente e exclusivamente ao orgulho e à vergonha. Cooley (1922, p.184) via o autocontrole através de três passos:

Uma ideia-de-si deste tipo parece conter três elementos principais: a imaginação de nossa aparência para a outra pessoa; a imaginação de seu julgamento desta aparência, e uma espécie de autossentimento, tal como o orgulho ou a mortificação.

Nesta passagem, ele restringe autossentimento para as duas emoções que pensou como as mais importantes, orgulho e vergonha (considerando "mortificação" por ser uma variante da vergonha). Para ter certeza de que entendemos este ponto, ele menciona vergonha por mais três vezes na passagem que se segue (184-85, grifo nosso):

A comparação com o espelho [looking-glass] dificilmente sugere o segundo elemento, o julgamento imaginado, que é absolutamente essencial. A única coisa que nos move para o orgulho ou para a vergonha não é o mero reflexo mecânico de nós mesmos, mas um sentimento imputado, o efeito imaginado deste reflexo sobre a mente do outro. Isso é evidente pelo fato de que o caráter e o peso dos outros, em cujas mentes nós vemos a nós mesmos, faz toda a diferença com nosso sentimento. Temos vergonha de parecer evasivo na presença de um homem simples, covarde na presença de um bravo, bruto aos olhos de um refinado e assim por diante. Nós sempre imaginamos, e ao imaginar compartilhamos os julgamentos da mente dos outros. Um homem vai se vangloriar para uma pessoa de uma ação – digamos, alguma transação acentuada no comércio, - que ele próprio se envergonharia para um outro.

A maneira em que Cooley liga a conexão intersubjetiva, por um lado, com orgulho e vergonha, por outro lado, poderia ter sido a base para uma teoria geral da psicologia social sobre o vínculo afetar. Mesmo quando o conceito de autoespelho foi apreciado e frequentemente citado na sociologia e na psicologia social da atualidade, a parte que envolve orgulho e a vergonha foi simplesmente ignorada. Por quê?

Como a maioria dos pioneiros no estudo das emoções, Cooley não tentou definir o que ele quis dizer com orgulho ou vergonha. Ele simplesmente usou essas palavras, como se os seus significados fossem simples e singulares. Mas nas sociedades ocidentais o sentido de orgulho e vergonha não é simples nem singular. O significado dessas palavras é complexo e carregado de emoção. A não ser precedido por um adjetivo como genuíno ou justificado, a palavra orgulho carrega uma forte conotação de arrogância e egoísmo, o tipo de orgulho que "precede a queda". A palavra orgulho usada sem adornos, por seu turno, pode ser considerada como falso orgulho ou vaidade.

Como já indicado, a palavra vergonha sozinha também tem conotações negativas a tal ponto que é um tabu. Talvez porque ela surgiu no século XIX, quando esta palavra poderia ter sido menos considerada com sentimento, Cooley pôde ignorar o problema. Parece que os seus leitores não sabiam o que fazer com a sua ênfase no orgulho e na vergonha. Em qualquer caso,

seus *insights* sobre as relações entre harmonização e emoção foram ignorados até a minha resenha (Scheff, 1990): um hiato de 68 anos.

Goffman também perseguiu a ideia de emoções decorrentes da noção de antecipação de papéis, mas a formulou de forma menos direta do que Cooley, lidando mais com o embaraço do que com a vergonha. Mas, mais do que Cooley, e muito mais do que Mead, Goffman concretizou a ligação entre o constrangimento e a antecipação de papéis através de muitos exemplos (1959; 1963; 1963a; 1967). Estes exemplos permitem a compreensão concreta do leitor de ideias que são apenas abstrações em Mead e Cooley.

A ideia de gerenciamento de impressões, crucial na maioria dos escritos de Goffman, fez da evitação de constrangimento o motivo central do comportamento interpessoal. Cada pessoa para Goffman se encontra sempre desesperadamente preocupada com a sua imagem aos olhos dos outros, tentando apresentar-se com a sua melhor aparência em frente ao outro. O trabalho de Goffman vivifica a ideia abstrata de Cooley dos modos nos quais o espelho gera emoção, fornecendo a ideia-raíz à imaginação do leitor.

Goffman também fez o ponto chave de sua sociologia ao redor do constrangimento: ela surge do desprezo, real, antecipado, ou apenas imaginado, NÃO IMPORTA QUÃO TRIVIAL⁹⁴ possa parecer para um observador externo. Todo mundo é extremamente sensível ao nuance exato de deferência que recebe. Esta é a contribuição fundamental de Goffman ao conhecimento das emoções.

Goffman afirmou a noção de Cooley sobre a onipresença da emoção nas relações sociais consideradas normais e cotidianas. Nas palavras de Goffman:

Supõe-se que o embaraço é uma parte normal da vida social normal, o indivíduo se torna desconfortável não porque ele é pessoalmente desajustado, mas, sim, porque ele não o é ... embaraço não é um impulso irracional rompendo o comportamento social prescrito, mas parte desse comportamento ordenado em si. (1967, p. 109 e 111).

Foi uma sorte, talvez, tendo-se em conta a quantidade de seus leitores, que Goffman tenha optado em se concentrar na noção de constrangimento, sem conectá-la à vergonha. Não é claro, contudo, se Goffman escolheu essa estratégia intencionalmente. Uma peça do quebra-cabeça é sugerida em seu livro *Estigma* (1963a). Desde que a vergonha é o tema central deste trabalho, proporcionou a ele uma grande oportunidade para explorar a relação entre embaraço e vergonha. Mas ele não o fez: a vergonha é mencionada apenas algumas vezes, e de passagem.

Para ser justo com Goffman, muito embora ele tenha enfatizado o constrangimento em seus primeiros trabalhos, cabe frisar, porém, que ele não evitou a vergonha completamente. Nas 30 páginas do capítulo VI⁹⁵ (1959), ele mencionou a vergonha 4 vezes, e culpa e humilhação uma vez cada, e embaraço sete vezes. Mas esta contagem subestima sua consideração sobre as afetações dos vínculos cotidianos, porque há muito mais imagens que implicam estes vínculos.

⁹⁴ Grifo do próprio autor – [nota do tradutor].

⁹⁵ Do livro: *Presentation of Self in Everyday Life* (1959). [Traduzido para o português com o título *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1985. Nota do Tradutor].

Um exemplo de um mesmo capítulo deve ser o suficiente para pensar esse ponto:

Ele [a pessoa] pode... adicionar à precariedade de sua posição por engajar-se naquelas manobras defensivas que se empregariam se ele fosse realmente culpado. Assim, de forma possível para todos nós, tornarmo-nos fugidios para nós mesmos como a pior pessoa que podemos imaginar que os outros possam imaginar que sejamos. (236, grifo do autor).

Esta imagem, de ver a si mesmo negativamente aos olhos dos outros, foi vista como a origem da vergonha ou do constrangimento por Darwin, Cooley e o próprio Goffman. Embora eu não tenha feito uma contagem real, proponho que ela é invocada constantemente por Goffman, particularmente em sua obra mais popular. Embora Goffman não dê crédito a Cooley diretamente, o tema central da *Apresentação do Eu*, e muito dos últimos escritos de Goffman, são elaborações da tese de Cooley: já que vivemos na mente dos outros, orgulho e vergonha (em seus sentidos amplos como simulação de vínculos) são as emoções principais da vida cotidiana. Surpreendentemente, Goffman não se contentou com uma definição conceitual apenas, mas, também, ofereceu uma operacional:

Um indivíduo pode reconhecer extremo constrangimento nos outros e em si mesmo pelos sinais objetivos de perturbação emocional: corar, mexer, gagueira, uma voz anormalmente baixa ou alta, discurso trêmulo ou quebra da voz, sudorese, branqueamento, piscar, tremor das mãos, movimento de hesitação ou vacilo, distração e malapropismos⁹⁶. Como Mark Baldwin comentou sobre a timidez, pode haver "uma diminuição dos olhos, curvando-se a cabeça, colocando as mãos para trás, com um dedilhado nervoso, ou uma nervosa torção dos dedos juntos, e ao mesmo tempo gaguejar, com alguma incoerência, a ideia a ser expressa no discurso". Há também sintomas de um tipo subjetivo: ...constricção do diafragma, um sentimento maior de oscilação, a consciência de gestos tensos e antinaturais, uma sensação confusa, secura da boca e tensão dos músculos. Em casos de leve desconforto, essas desorientações visíveis e invisíveis ocorrerão, mas de forma menos perceptível (Goffman 1967, grifo nosso).

Esta definição vincula uma emoção interior com elementos exteriores observáveis. Como seu usual e perspicaz instinto, na última sentença Goffman parece sugerir a necessidade de elaboração posterior de uma definição operacional: "essas desorientações visíveis e invisíveis [que acompanham vergonha], mas de forma menos perceptível". Esta cláusula parece apontar para o desenvolvimento de um mais elaborado sistema de codificação para os indicadores verbais e gestuais da vergonha e do constrangimento, como o de Retzinger (1991; 1995).

A tentativa de Goffman de definir o constrangimento é ainda mais extraordinária, no âmbito das ciências sociais contemporânea. Os poucos teóricos das ciências sociais que enfatizam as emoções raramente as definem, mesmo conceitualmente. Não há nenhum indício até mesmo de uma definição conceitual de Freud, Cooley ou Simmel (1904). Outro exemplo é a obra-prima de Elias, *O processo civilizador* (1978; 1982). Sua proposição de que o limiar de vergonha é promovido no decorrer do processo civilizador é o fio central de sua obra. Em um trabalho posterior de Elias, *Os alemães* (1996), a vergonha é de novo frequentemente evocada, embora não explicitamente como no estudo anterior.

Elias, por sinal, 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. O processo civilizador [TCP] implica uma análise sobre a vergonha em excertos de muitos

⁹⁶ Malapropismo: uso errado de uma palavra, devido a sonoridade semelhante. [Nota do Tradutor].

conselhos e manuais de etiqueta, em cinco idiomas, com mais de seis séculos. A análise dos excertos é intuitiva e, na maioria dos casos, inferencial. Isto é, a palavra vergonha é por vezes utilizada nas citações que ele seleciona, mas, com muito mais frequência, não o é.

Elias contou com interpretações não de todo explicadas de palavras de sinalização e frases de contexto. Ainda que suas interpretações fossem bastante precisas, ele ainda deu pouca orientação para as pesquisas futuras sobre o assunto. Ao contrário de Elias e outros analistas mais das emoções, Goffman deu, pelo menos, o passo inicial para superar este problema.

Em oposição a Cooley e Goffman, Jack Katz (Cap. 3, 1999, p. 147) oferece uma definição complexa, mas estreita de vergonha:

... Uma (1) revelação estranha para si mesmo que (2) isola (3) em face de uma comunidade sagrada. O que se revela é uma (4) inferioridade moral que torna alguém (5) vulnerável (6) a forças irresistíveis. Como um estado de sentimento, vergonha é (7) temerosa (8), caótica (9) holística e (10) humilhante.

A forma como estes dez componentes estão intimamente ligados implica que existe apenas um tipo de vergonha e que cada componente também enreda crise e desgraça, como no uso vernacular, em vez de uma presença contínua da vergonha na vida cotidiana.

Em contraste, Retzinger e eu temos definido vergonha de forma ampla. O estudo central de Retzinger se refere à troca de sentimentos, segundo por segundo, nas brigas conjugais (1991). A partir de sua análise do discurso dessas brigas, desenvolveu uma metodologia para a identificação da vergonha e da raiva, mesmo quando os sujeitos não estão conscientes de seus próprios sentimentos. Retzinger também desenvolveu uma teoria do conflito destrutivo, com base em uma revisão da literatura nas ciências sociais sobre conflito, assim como a partir de suas próprias descobertas. Meu próprio trabalho sobre vergonha se baseou no trabalho desenvolvido por Retzinger, usando ambos os métodos para identificação da vergonha e da raiva através dos discursos, e da sua teoria sobre o conflito destrutivo (Scheff, 1994). Nosso trabalho propõe que a vergonha não pode ser compreendida dentro de um quadro individualista e associal.

Definições Sociais da Vergonha

Há também definições sociais amplas sobre a vergonha na psicanálise dissidente, na sociologia e na psicologia. O pontapé inicial foi dado por Erikson (1950), que rejeitou a hipótese de Freud de que a culpa era a emoção moral primária para adultos. Ele argumentou que a vergonha era a mais elementar, no que diz respeito ao Self como um todo, e não apenas as suas ações.

Esta ideia foi ampliada pela socióloga Helen Lynd (1958), cuja exposição da importância da vergonha para o Self e para a vida social é bastante clara. Sua abordagem em relação à vergonha não testa hipóteses, mas usa exemplos concretos para esclarecer a ideia de vergonha. Ela foi a primeira a reconhecer a necessidade de um CONCEITO⁹⁷ de vergonha que deveria ser claramente definido, e que o diferenciassse do uso vernacular.

Tomkins, que reconheceu o papel central que a vergonha desempenha no processo de autoconhecimento, deu o passo seguinte. Em seu volume sobre as afetações negativas [*negative affects*] (1963, V. II), dedicou quase 500 páginas para uma discussão muito detalhada

⁹⁷ Destaque do próprio autor [Nota do Tradutor].

e abrangente sobre a vergonha e a humilhação. Tomkins argumentou explicitamente que o embaraço, a vergonha e a culpa devem ser reconhecidos como membros de uma única família de afetações, assim como faço aqui.

O trabalho que Tomkins realizou sobre emoções foi extenso e importante, e tem tido uma influência considerável para a pesquisa em emoções. A sua ideia de maior influência nos estudos das expressões faciais e as emoções indica que o lugar das emoções é a face. Houve centenas de estudos sobre as expressões faciais das emoções. Mas esses estudos tem pouco contribuído para o conhecimento sobre a vergonha, por duas razões.

Primeiro, os líderes desta abordagem, Ekman et al. (1972), decidiram que não havia consenso sobre a expressão facial de vergonha, e, portanto, não era uma emoção genuína. É intrigante que Ekman pensou que estava seguindo Tomkins, mas ignorou a emoção a que Tomkins deu a maior atenção. Os estudos de Ekman et al., e a maioria dos outros que se seguiram a sua liderança, ignoraram sempre a vergonha. Seja qual for o raciocínio de Ekman para a exclusão da vergonha, esta exclusão também sugere o funcionamento do tabu sobre a vergonha⁹⁸.

A segunda dificuldade é que até mesmo os pesquisadores que estudam a expressão facial observam a vergonha apenas através de fotografias estáticas, ignorando o contexto e o sequenciamento do que a afeta. Por estas razões, o trabalho de Tomkins e o trabalho daqueles que o seguiram tem utilidade limitada. O trabalho de Nathanson (1992), por exemplo, é baseado na teoria de afetação de Tomkins, mas, como ele, não oferece definições conceituais e operacionais adequadas sobre a vergonha.

Em contraste com relação a Tomkins, a psicóloga e psicanalista Helen Lewis (Lewis (1971b) desenvolveu uma definição conceitual sobre a vergonha e usou uma definição operacional em sua pesquisa. Sua definição conceitual é sugerida através de um dos seus esquemas.

Tabela 1 Vergonha: Relações entre o Self e o Outro	
<i>Self</i> (não capaz)	Outro (capaz)
1. Objeto de escárnio, desprezo, ridicularização; Pouca redução.	1. Fonte de desdém, desprezo, ridicularização.
2. Paralisado; indefeso; passivo.	2. Riso, ridicularização, poderoso, ativo.
3. Assaltado por estímulos nocivos: raiva, lágrimas, corar, agitação.	3. Aparece intacto
4. Sente-se infantil	4. Aparenta adulto; vai embora;

⁹⁸Aparentemente Ekman (1998, p 38) mudou de idéia: "Eu não publiquei minhas conclusões sobre a vergonha [que é universal], mas elas estão muito bem documentadas no meu trabalho sobre a tribo Fore Sul de Papua, Nova Guiné [1967-68]". Pergunta-se por que esses achados não o impediu de excluir a vergonha dos testes sobre as emoções faciais que ele e Friesen (1972) desenvolveram, e, claro, por que ele levou quase 30 anos para mencioná-los.

	abandona.
5. Foco na consciência; sente-se olhado; dividido.	5. Também com foco na consciência; olhar.
6. Funções empobrecidas como um agente ou preceptor; Dividido entre imagens do <i>Self</i> e do outro; Os limites são permeáveis; experiência vicária de si e dos outros.	6. Aparece intacto.

A Tabela 1 é de Retzinger (1991), adaptado de Lewis (1971)

Esta tabela sugere a amplitude do conceito de Lewis sobre a vergonha. Ao contrário de qualquer outra emoção, a vergonha depende apenas de aspectos específicos das relações sociais. Como está implícito na tabela 1, se pode gerar qualquer vínculo específico utilizando uma ou mais das seis dimensões.

Uma segunda contribuição de Lewis foi a ideia de que a vergonha é inerentemente uma emoção social (1971). Sua formulação tem um fundo biopsicossocial. Ela afirmou que os seres humanos são sociais por herança biológica. Ou seja, ela deu a entender que a vergonha é um instinto que tem a função de sinalizar as ameaças ao vínculo social. Assim, como a emoção instintiva de perigo, sinais de medo à vida e à integridade física, a vergonha também sinaliza uma potencial ameaça à sobrevivência, especialmente para uma criança, como ameaça a um vínculo social. Nesta mesma linha, Kaufman (1989) propôs que a dinâmica de vergonha é parte da ponte interpessoal que conecta os indivíduos que, caso contrário, levariam existências isoladas.

Com base no seu estudo empírico sobre a vergonha na psicoterapia, Lewis contribuiu para uma definição ampla sobre a vergonha, ao propor que a maioria dos estados de vergonha parecem se situar fora da consciência. Seu primeiro livro sobre vergonha (1971) foi baseado em uma análise de transcrições literais de centenas de sessões de psicoterapia.

Ela se deparou com a vergonha porque usou um método sistemático para a identificação das emoções em transcrições verbais, o método Gottschalk-Gleser (1969; 1995). Este método envolve longas listas de palavras-chave que estão relacionadas com emoções específicas, tais como raiva, tristeza, medo, ansiedade e vergonha. Este método utilizado por Lewis encontrou a vergonha como a emoção dominante nas sessões por ela analisadas. Ela descobriu que a raiva, o medo, a tristeza, a ansiedade apresentavam pistas, de tempos em tempos, nas transcrições. Ela não estava preparada, porém, para a frequência enorme de pistas sobre a vergonha. Sua metodologia foi complexa, e cada vez que um episódio sobre vergonha era localizado pelo método de Gottschalk, Lewis também aplicava um método qualitativo, analisando cada episódio, palavra por palavra.

Os resultados de seu estudo mais relevante para este artigo são:

1. *Prevalência*: Lewis encontrou uma frequência elevada de marcadores vergonha em todas as sessões, de longe superando os marcadores de todas as outras emoções juntas. Este achado sugere que a vergonha sozinha era uma força dominante nas sessões por ela analisadas.
2. *Falta de consciência*: Lewis observou que, embora os marcadores vergonha fossem frequentes em todas as sessões, o paciente e o terapeuta raramente se referiam à vergonha ou aos seus cognatos próximos. Mesmo o constrangimento, palavra relativamente suave, foi pouco utilizado. Ao analisar os episódios sobre a vergonha, Lewis identificou um contexto específico: as situações em que o paciente parecia se sentir distante, rejeitado, criticado ou exposto pelo terapeuta, gerando uma nuvem de marcadores vergonha. Neste contexto se encaixa a proposição de que a vergonha surge a partir de um ver-se a si mesmo negativo, a partir do ponto de vista do outro (Darwin 1872; Cooley 1922). No entanto, os pacientes mostraram duas diferentes respostas, aparentemente opostas no contexto vergonha. Na primeira, o paciente parecia estar sofrendo de uma dor psicológica, mas não conseguiu identificá-la como vergonha. Lewis chamou essa forma ostensiva de *vergonha indiferenciada*. No segundo tipo de resposta, o paciente parecia não estar com dor, revelando uma resposta emocional de forma rápida e obsessiva, apenas através do discurso sobre temas que pareciam um pouco afastados do diálogo. Lewis chamou esta segunda resposta de *vergonha ignorada*. A identificação ou o chamar a vergonha pelo seu nome pareceu ser um aspecto importante para a sua compreensão e gestão.
3. Por fim, Lewis observou que havia uma afinidade entre a vergonha e a raiva. Ela descobriu que os marcadores raiva na fala do paciente eram sempre precedidas por marcadores vergonha. Aparentemente, uma forma de esconder a vergonha é tornar-se irritado. Esta descoberta tem implicações para o nosso entendimento de como afeta o ressentimento e a culpa, o que será discutido a seguir.

Lynd, Lewis, Tomkins, Retzinger, e Scheff definiram a vergonha como social e de forma ampla: como todos os efeitos que surgem como ameaças ao vínculo social. Eles também compararam o estreito tratamento moderno sobre a vergonha com o uso amplo realizado para as sociedades tradicionais. No entanto, nenhum desses pesquisadores explorou a história da vergonha, e como o seu significado mudou na transição das sociedades tradicionais para as sociedades modernas. Embora eles relatem a repressão sobre a vergonha nas sociedades modernas, não explicam como isto aconteceu. Este é exatamente o amplo terreno coberto pelo grande estudo de Elias, a transição do tempo da Idade Média para o início das sociedades modernas no século XIX.

A História Eliasiana sobre a Vergonha

A análise de Elias em *O Processo civilizador* (1978; 1982) mostra como a vergonha passou para a clandestinidade nas sociedades modernas. Ele traça as mudanças no desenvolvimento da personalidade no início da civilização moderna. Como Weber, Elias dá destaque ao desenvolvimento da racionalidade. Ao contrário de Weber, no entanto, ele dá igual destaque às mudanças no limiar de vergonha: "Não menos característica de um processo civilizador que a *racionalização* é a moldagem peculiar do movimento da economia que chamamos de *vergonha*, de *repugnância* ou de *embaraço*" (1982: 292).

Usando trechos de manuais de costumes em cinco idiomas, desde a Idade Média até o século XIX, Elias esboçou uma teoria da modernidade. Ao examinar conselhos sobre etiqueta, boas

maneiras, especialmente, de maneiras à mesa, das funções do corpo, sexualidade e raiva, ele sugeriu que um aspecto chave da modernidade que envolve a vergonha.

Embora a linguagem de Elias seja diferente da minha, a sua análise é paralela. Sua tese central está intimamente relacionada com a minha: a diminuição dos limiares da vergonha no momento do rompimento das comunidades rurais, e a diminuição do reconhecimento de vergonha, tiveram consequências poderosas sobre os níveis de consciência e autocontrole. O trecho a seguir dá o sabor do estudo de Elias. Ele primeiro apresenta um enxerto de uma obra do século XIX, *A educação das meninas* (von Raumer 1857) que aconselha às mães como responder às questões sexuais de suas filhas:

As crianças devem ser deixadas, por quanto tempo for possível, na crença de que um anjo traz à mãe os seus filhos pequenos. Esta lenda, habitual em algumas regiões, é muito melhor do que a história da cegonha comum em outros lugares. As crianças, se elas realmente crescem sob os olhos de sua mãe, raramente perguntarão de frente sobre este ponto... nem mesmo se a mãe é impedida pelo parto de tê-las em volta de si... Se as meninas perguntarem depois como os bebês vêm ao mundo, devem ser informados de que o bom Senhor dá à mãe o bebê, que tem um anjo da guarda no céu que certamente desempenhou uma papel invisível na concretização dessa grande alegria. "Você não precisa saber nem você poderia entender como Deus dá as crianças." As meninas devem se satisfazer com essas respostas em uma centena de casos, e é tarefa da mãe ocupar os pensamentos de suas filhas tão incessantemente, com o bom e o bonito, que elas fiquem sem tempo para meditar sobre essas questões... Uma mãe... deve dizer apenas uma vez, com toda a seriedade: "Não seria bom para você saber essas coisas, e você deve tomar cuidado para não ouvir nada sobre isso". Uma menina verdadeiramente bem educada sentirá a partir de então vergonha ao ouvir coisas desse teor. (1978:180)

Elias primeiro interpreta a repressão da sexualidade em termos de *vergonha não reconhecida*:

No processo civilizador, a sexualidade também é cada vez mais transferida para os bastidores da vida social e isolada em um enclave especial, a família nuclear. Da mesma forma, as relações entre os sexos são segredadas, colocadas atrás de paredes da consciência. Uma aura de constrangimento, a expressão de um medo sociogenético, rodeia esta esfera da vida. Mesmo entre os adultos é referida oficialmente apenas com cautela e circunlóquios. E com as crianças, especialmente as meninas, essas coisas não são, na medida do possível, mencionadas. Von Raumer não dá nenhuma razão para não se dever falar sobre elas com as crianças. Ele poderia ter dito que é desejável para preservar a pureza espiritual das meninas no maior tempo possível. Mas mesmo essa razão seria apenas mais uma expressão do quanto havia avançado no seu tempo a submersão gradual desses impulsos na vergonha e no embaraço (1978:180).

Elias levanta uma série de questões importantes sobre esse trecho, sobre a sua motivação e os seus efeitos. Sua análise vai para o que eu considero ser a cadeia causal central da civilização moderna: a negação da vergonha e dos vínculos sociais ameaçados que tanto causam quanto refletem a negação. Concordo com a análise de Elias do processo causal na repressão, a excitação de vergonha e a negação dessa excitação:

Examinado racionalmente, o problema enfrentado [por Von Raumer] permanece sem solução, e o que ele diz soa contraditório. Ele não explica como e quando a jovem deve ser levada a entender o que está acontecendo e o que vai acontecer com ela. A principal preocupação é a necessidade de incutir "recato" (ou seja, os sentimentos: vergonha, medo, embaraço e culpa) ou, mais precisamente, o comportamento que seja adequado com o padrão social. E sentimos como é infinitamente difícil para o próprio educador superar a resistência da vergonha e do embaraço que cercam essa esfera (1978:181).

O estudo de Elias sugere um caminho para entender a transmissão social do tabu sobre a vergonha e sobre o vínculo social. O adulto, neste caso o autor von Raumer, não tem apenas vergonha do sexo, ele se envergonha de ter vergonha, de acordo com a análise de Kaufman sobre tabu. O leitor do século XIX, por sua vez, provavelmente reagiu de forma semelhante: ter vergonha, e ter vergonha de ter vergonha, e ter vergonha de causar mais vergonha na filha. O conselho de Von Raumer, assim, fazia parte de um sistema social onde as tentativas de delicadeza civilizada resultaram e continuam a resultar em uma reação em cadeia interminável de vergonha não reconhecida. A reação em cadeia acontece tanto no interior das pessoas como entre elas, em uma "espiral tripla" (Scheff, 1990).

Elias compreendeu o significado da negação da vergonha: a vergonha vai até ao subterrâneo, levando a um comportamento que se situa fora da consciência:

Nem motivos "racionais" nem razões práticas lhes determinam primariamente a atitude, mas, sim, a vergonha (Scham) dos próprios adultos, que se tornou compulsiva. São as proibições sociais e resistências neles mesmos, o seus próprios superegos, que os fazem ficar em silêncio (1978:181, grifo do autor).

Como em muitas outras passagens, este é um ponto não apenas de um tabu sobre a vergonha, mas um mecanismo atual através do qual ela é transmitida e mantida. Como indicado anteriormente, o tradutor do *TCP* do alemão para o inglês, fez o que eu considero ser um erro grosseiro. Ele traduziu a palavra *Scham*, usada por Elias, pela palavra vergonha⁹⁹. Embora tecnicamente correto, é um erro em termos de conteúdo emocional. Talvez, se ele tivesse usado a palavra constrangimento em vez de vergonha, a recepção do livro nos EUA poderia ter sido menos morna. Embora um dos grandes marcos da pesquisa nas ciências sociais da Inglaterra e da Europa, o livro ainda é pouco conhecido nos EUA.

Por que o *TCP* foi bem recebido na Inglaterra? Por causa do longo hiato entre a publicação original em alemão, em 1939, e sua primeira tradução para o Inglês, em 1987. Os estudiosos da Inglaterra, que se tornaram seguidores de Elias, tinham lido o *TCP* apenas em alemão. Sabendo alemão, eles foram capazes de aceitar a ênfase de Elias em *Scham*.

Escrevendo sobre as primeiras análises do *TCP* na Europa, Goudsblom (1977) observou que muitas delas foram especialmente gratas à primeira parte do livro, a história dos costumes. Como o alemão, o francês e o holandês possuem, cada um, uma palavra que é o equivalente exato de "*Scham*", assim, talvez, eles foram capazes de tirar a ênfase incomum sobre a vergonha. Se Elias tivesse usado a palavra *Schande* (o equivalente alemão da palavra vergonha em inglês), ao invés de *Scham*, o livro poderia ter obtido uma recepção menos entusiasmada na Europa, em paralelo com a sua recepção em os EUA.

Em termos de tabu, também deve ser notado que muitos anos se passaram antes dos revisores ou utilizadores do *TCP* referirem-se ao papel central da vergonha no estudo de Elias sobre as boas maneiras. Goudsblom não notou, em sua revisão de 1977, nem qualquer um dos revisores citados por ele. O único pesquisador que fez uso do trabalho de Elias sobre a vergonha foi Sennett, que citou Elias em seu próprio capítulo sobre os modos como os

⁹⁹ *Shame*, em inglês, nota do Tradutor.

gerentes usam a vergonha para o controle dos trabalhadores (Sennett, 1980)¹⁰⁰. No entanto, nenhum revisor ou qualquer outra pessoa tomou conhecimento desse capítulo. Talvez, ambos, Sennett e Elias, tenham observado a falta de resposta, uma vez que nenhum voltou a escrever diretamente sobre a vergonha de novo. O tabu sobre a vergonha é mantido através do silêncio, em primeiro lugar pelos leitores dos livros, em seguida, pelos próprios autores. Esse tabu se estende até mesmo na psicologia social e na psicanálise, disciplinas onde a emoção é uma preocupação central.

Vergonha na Psicologia Social e na Psicanálise

A maioria dos escritos em psicologia social ignora o componente social da vergonha. As concepções vernáculas sobre a vergonha em inglês e em línguas europeias tem uma apreensão poderosa nas discussões acadêmicas e científicas. Mesmo Freud, que usou o termo alemão sobre a vergonha de todos os dias (*Scham*), ainda definiu a vergonha de uma maneira estreita, localizada dentro dos indivíduos. Ele supõe que *Scham* surge de uma disparidade entre os ideais e o comportamento real.

Porque ele viu tão pouca evidência de vergonha em si mesmo e em seus colegas do sexo masculino, Freud deixou de lado a vergonha como uma emoção adulta nas sociedades modernas. Ele considerou a culpa como sendo a emoção moral de adultos, sendo perfeitamente cômico dela, em si mesmo e em seu círculo masculino. Vendo pouca vergonha em si mesmo e em seus amigos, ele a encontrou em seu primeiro trabalho (1895) entre os seus pacientes, os quais eram mulheres. Refletindo o preconceito de idade, o sexismo, o racismo de seu tempo, Freud parecia pensar que a vergonha era a emoção de crianças, mulheres e selvagens. Seguindo a idéia de Freud de que a culpa é a emoção dos adultos nas sociedades modernas, a antropóloga Ruth Benedict (1946) propôs que as sociedades tradicionais eram *culturas da vergonha*, e as sociedades modernas, *culturas de culpa*. Como será discutido abaixo, esta concepção é enganosa em vários aspectos importantes.

Muito embora em sua obra posterior Freud ignore a vergonha, ela teve um papel importante em seu primeiro livro. Nos *Estudos sobre a Histeria* (1895), Freud e Breuer afirmaram inicialmente (p. 40) que a histeria é causada por uma afetação escondida, e nomeou a emoção vergonha (*Scham*) como uma destas afetações. Perto do final do livro, esta idéia é dita de maneira mais forte:

[As ideias que foram sendo reprimidas] foram todas de natureza aflitiva, calculadas para despertar as afetações de vergonha, de autocensura, de dor psíquica e do sentimento de ser prejudicado (Pp. 313).

Note-se que todos os efeitos mencionados podem ser considerados como derivados da vergonha, cognatos, ou um nome genérico para a dor emocional. A autocensura é um cognato específico da vergonha, a sensação de estar sendo prejudicado (como na rejeição) de uma maneira um pouco mais ampla, e, finalmente, o termo bastante abstrato "dor psíquica", que,

¹⁰⁰ Meu capítulo em Phillips, McKinnon e Scheff, (Editors, 2002) envolve uma análise textual do diálogo dos homens da classe trabalhadora em Sennett e Cobb (1973), e sobre os estudantes do ensino médio de classe trabalhadora em Willis (1977). Eu mostro que o indicador vergonha é mais elevado no diálogo dos homens da classe trabalhadora que no texto autoral, e para os estudantes da classe trabalhadora, os indicadores vergonha e raiva são maiores.

como "dor" ou "excitação emocional", pode ser aplicado a qualquer emoção. Nesta passagem, e em várias outras, é dado à vergonha um papel central na gênese da psicopatologia.

A idéia de que é a vergonha que causa repressão daria a ela o papel principal na causação de todas as doenças mentais, e não apenas da histeria. Curiosamente, em uma de suas declarações, muitos anos mais tarde, Freud informa que a repressão era o motor central do desenvolvimento humano e da doença emocional, mas a psicanálise sabia muito pouco sobre ela. Aparentemente, Freud esqueceu a sua descoberta inicial de que a vergonha era o agente da repressão.

Com a publicação de *A Interpretação dos Sonhos*, Freud (1905) renunciou permanentemente a sua formulação anterior em favor da teoria das pulsões [*drive theory*], especialmente da pulsão sexual. Neste ponto, a ansiedade e a culpa se tornaram as emoções centrais na teoria psicanalítica¹⁰¹. Desde 1905, a vergonha foi ignorada nas formulações mais ortodoxas. Embora os psicanalistas tenham dado contribuições de importância crucial para o conhecimento da vergonha, essas contribuições ajudaram a torná-los marginais em relação à corrente principal da psicanálise. Mesmo em relação a si própria, a vergonha continua, geralmente, sem nome ou indefinida.

Alfred Adler, Abraham Kardiner, Karen Horney e Erik Erickson forneceram exemplos de análises que incluíam ou implicavam vergonha, ainda que sem defini-la (Kardiner e Erickson) ou, até mesmo, sem nomeá-la (Adler e Horney). A formulação de Adler sobre a posição de um núcleo de prestígio procurado no comportamento humano, e no seu conceito de complexo de inferioridade, são claramente ideias baseadas na vergonha. Para realizar a busca de prestígio e honra como um motivo central humano deve-se concentrar no eixo orgulho/vergonha, como Cooley o fez. Da mesma forma, o conceito de um complexo de inferioridade pode ser visto como uma formulação sobre uma crônica baixa autoestima, isto é, uma vergonha crônica.

No entanto, Adler nunca usou o conceito de vergonha. Sua teoria da personalidade se baseia em que crianças privadas de amor em períodos-chave do seu desenvolvimento se tornam adultos com uma pulsão de poder ou com complexo de inferioridade. Esta teoria pode ser atualizada de forma sucinta em termos de uma teoria da vergonha e do vínculo social: crianças sem os vínculos seguros necessários provavelmente se tornarão adultos cujos afetos serão predominantemente ignorados (pulsão de energia) ou possuirão uma vergonha manifesta (complexo de inferioridade, como em Lewis 1971).

Como Adler, Horney (1950) não nomeou a emoção vergonha. Mas suas formulações encontram-se implícitas na mesma. Sua teoria da personalidade foi baseada no que ela chamou de "sistema de orgulho". A maioria das suas proposições implica que o orgulho e a vergonha são as chaves para a compreensão tanto do comportamento neurótico quanto do comportamento normal. O seu conceito de "personalidade vingativa" relaciona as seqüências vergonha/raiva como a base emocional para o comportamento vingativo.

¹⁰¹ A vergonha (*Scham*) também é mencionada repetidamente em *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade* (1905). Mas, neste percurso, a vergonha perdeu a preeminência que Freud tinha dado em 1895. Agora ela é apresentada, apenas, como uma das forças que inibem a sexualidade, junto com "nojo e moralidade".

Kardiner foi um antropólogo que aplicou as ideias psicanalíticas às pequenas culturas tradicionais. Em um de seus estudos (1939) comparou o papel da vergonha em quatro sociedades tradicionais. Ao contrário de Adler e Horney, ele chamou a emoção de vergonha e afirmou como Freud e Breuer que a vergonha é a emoção da repressão. Como Adler, ele também deu destaque para o prestígio como uma motivação humana fundamental. Indo mais longe do que Adler ou Freud, Kardiner pensou a vergonha como o principal componente do superego, em vez da culpa.

Como Kardiner, Erikson também nomeou a vergonha em sua análise da relação entre vergonha e culpa (1950). Na sua discussão sobre essas emoções, ele propôs, contrário a Freud, que a vergonha é a emoção mais fundamental e que possui um papel vital no desenvolvimento da criança. Como a maioria dos teóricos que discutem a vergonha, nem Kardiner nem Erikson tentaram, porém, defini-la. O trabalho sobre a vergonha por estes quatro analistas não foi reconhecido pelo corpo psicanalítico estabelecido. Ambos, Adler e Horney, foram excluídos por seu desviacionismo. Embora nem Kardiner nem Erikson fossem excluídos, não houve resposta ao seu trabalho sobre vergonha por parte dos psicanalistas analíticos, nem mesmo dos seus seguidores.

Embora tenha havido um ressurgimento dos estudos sobre a vergonha por psicanalistas atuais, apenas uma pequena minoria de analistas, ainda, está envolvida nesta proposta. Mesmo neste pequeno grupo a conversão da teoria das pulsões para uma teoria dos efeitos sociais da linguagem é uma luta. O trabalho de Lansky (1992, 1995) sobre a vergonha preserva a teoria das pulsões. Morrison (1989) traduziu as formulações teóricas das pulsões na dinâmica da vergonha, tentando unir os dois mundos. Apenas Broucek (1991) se rebelou contra a teoria das pulsões e tentou uma construção social sobre a vergonha.

O maior número de estudos sobre o constrangimento, nos últimos vinte anos, ocorreu na psicologia social experimental. Sharkey (2001) enumera cerca de 400 estudos, a maioria dos quais são experimentos. Daqueles que consideraram essa questão, todos menos um encontraram as noções de embaraço e de vergonha contendo diferentes atribuições (por exemplo, Edelman, 1987; Miller e Tangney 1994; Lewis 1995; Tangney, Miller, Flicker, e Barlow, 1996). O principal problema desses estudos, talvez, é que a maioria deles usam métodos que dependem de classificações conscientes das afeta. Desde o inglês falado, porém, se distingue o embaraço da vergonha, que é, enfim, o que estes estudos encontraram.

Keltner e Buswell (1997), principalmente, usaram a expressão facial para medir a emoção, mas concluíram, assim como os estudos acima, que a vergonha e o constrangimento são distintos. Eles distinguem a vergonha do embaraço de duas maneiras: 1. Pelas diferenças nas expressões faciais e 2. Pelas fontes da emoção. Em termos de expressão facial, eles propõem que o embaraço envolve frequentemente um sorriso, e a vergonha não. No entanto, essa diferença pode ser explicada como envolvendo apenas uma diferença de intensidade. Na segunda diferença o embaraço está conectado com as quebras de convenções, e a vergonha está conectada com os lapsos morais. Mais uma vez, isso também pode ser apenas uma questão de intensidade. Além do mais, como mostra Sabini et al. (2001), as diferenças entre convenção e moralidade, em situações reais, podem não ser de todo claras.

Sabini et al. (2001) mediu as categorias relacionadas à emoção, mas retirou da interpretação dos seus resultados o apoio à distinção entre a vergonha e o embaraço. Eles concluíram que a vergonha e o constrangimento pertencem a um "único sistema de afetações" (p. 113). Não nomearam este sistema, mas notaram que ele se encontra ligado ao que chamaram de "colapso da autoapresentação". Desde que autoapresentação, inevitavelmente, envolve outros pontos de vista do e sobre o *Self*, Sabini e seus colegas parecem estar se movendo em direção a uma concepção de vergonha/embaraço como um efeito social.

Embora usem categorias relacionadas à emoção, como a maioria das outras pesquisas experimentais sobre o constrangimento, Sabini e seus colegas interpretaram os seus resultados de uma forma que contradiz as conclusões dos outros estudos. Por quê? Uma resposta completa envolveria uma comparação cuidadosa de seus métodos e conceitos em relação aos estudos anteriores. Mas Sabini e seus colegas mencionaram de passagem uma ideia que pode ser a diferença crucial. Eles indicaram: "... nós distinguimos o que desencadeia um episódio da totalidade do episódio" (p. 113).

Sabini et al. se aproximaram mais da visualização da totalidade dos episódios estudados do que os demais pesquisadores nos experimentos anteriores. Edelman, Miller e Tangney, e Keltner e Buswell focaram apenas as variáveis experimentais. Sabini et al. consideraram estas variáveis, mas também outras dimensões. O estudo chega mais próximo do que eu chamo de "análise da parte/todo" (Scheff, 1997). O filósofo Spinoza afirmou que os seres humanos são tão complexos que nós podemos começar a entendê-los apenas levando em conta o mínimo de partes (palavras e gestos) em relação aos maiores conjuntos, isto é, ao todo (conceitos, teorias, contextos, etc.).

Nenhum dos estudos experimentais, contudo, considerou explicitamente as dimensões sociais da emoção. Eles não conseguiram perceber, por exemplo, as duas fontes sociais que são comuns à vergonha e ao embaraço. A maioria dos ideais pessoais é mantida em comum com os outros membros da sociedade. Ideais pessoais são ideais em grande parte sociais. Em segundo lugar, e mais sutilmente, o teatro interior do *Self*, nos quais a vergonha e o embaraço ocorrem, é modelado a partir das interações sociais. Alguém se torna envergonhado por ver a si mesmo, aos olhos dos outros, de uma maneira real ou imaginada. Se a vergonha, em seu sentido amplo, é uma presença contínua na conduta humana, se faz necessário uma nova definição, uma teoria e um método, a fim de estudá-la.

Proposta de um novo conceito: Vínculos Afetivos ou Vergonha

A vergonha pode ser considerada como a emoção central porque contém em si mais funções que outras emoções. Primeiro, a vergonha é um componente-chave da consciência, o sentido moral: ela sinaliza a transgressão moral, mesmo sem pensamentos ou palavras. A vergonha é o nosso giroscópio moral.

Em segundo lugar, a vergonha surge em situações elementares de ameaça a um vínculo, e sinaliza problemas em um relacionamento. Como a vida de uma criança é totalmente dependente do vínculo com os cuidadores, a vergonha é tão primitiva e intensa quanto o medo. Esta idéia subsume a mais usual que pressupõe que a vergonha surge quando uma pessoa sente que não conseguiu viver as normas sociais, uma vez que esses padrões de comportamento são, em sua maior parte, realizados em comum com os outros padrões de

comportamento significativos na vida de alguém. A sensação de que não se conseguiu viver os padrões sociais sinaliza usualmente uma ameaça aos nossos relacionamentos sociais.

Finalmente, a vergonha desempenha um papel central na regulação da expressão, e, de fato, na consciência de todas as nossas outras emoções. Raiva, medo, tristeza e amor, por exemplo, não são suscetíveis de serem expressos exteriormente na medida em que representam uma vergonha para alguém. Alguns podem ser tão envergonhados das próprias emoções que chegam a ser completamente reprimidos. Embora Freud mais tarde tenha abandonado o seu achado, sua descoberta da vergonha (*Scham*) como agente da repressão (Freud e Breuer 1897), discutido acima, não foi um erro.

Se a vergonha, no sentido amplo, é tão central para a compreensão da conduta humana, ela deve ser bem definida para diferenciá-la do significado restrito vernacular. Há muitas palavras que são usadas como substitutas ou cognatas para o sentimento que resulta em se ver a si mesmo negativamente nos olhos dos outros, como o sentimento autoconsciente de rejeição, de se considerar indigno, ou inadequado. Um primeiro passo na direção a uma definição científica é usar o termo vergonha como uma nomeação classificatória para uma grande família de emoções e sentimentos que surgem através da visão autonegativa, mesmo que apenas para aqueles sentimentos pouco negativos, pelos olhos dos outros, ou que apenas antecipam tal reação. Este uso seria, portanto, a de incluir toda a obra de Goffman sobre o embaraço. A definição completa seguirá abaixo (p. 16).

A definição social está em conflito com o uso vernacular, onde a vergonha é definida de forma estrita, como vergonha-desgraça. Mas, a maior vergonha não envolve crise ou desgraça. Ela se encontra disponível, às vezes, no teatro interior da imaginação, como uma espécie de vergonha-discrição, mas, mais frequentemente, a vergonha ocorre fora da consciência. A contribuição de Lewis, para o nosso conhecimento do mundo emocional/relacional, foi que a vergonha, ou a sua antecipação, é uma presença contínua na interação social. Ao colocar o embaraço como elemento central para a interação social, Goffman avançou em termos teóricos.

A vergonha é indicada em diferentes níveis de intensidade e de duração pelo uso dos termos embaraço ou constrangimento (fraca e passageira), vergonha, mais forte e mais durável, e humilhação, (poderosa e de longa duração). O que esses três termos tem em comum é que eles são sinais de ameaça para o vínculo social. Muitos, mas muitos outros termos são cognatos ou variantes da vergonha, cada um enfatizando um ou mais aspectos do sentimento ou da situação envolvida. Autoconsciência, timidez, modéstia e consciência já foram mencionadas na discussão sobre a vergonha-discrição. Retzinger (1991, 1995), lista centenas destas palavras.

A maioria das palavras que afetam as referências sociais são palavras-código em vez de cognatos, porque elas possuem significados duais. Por exemplo, a palavra "estranho" pode significar alguém fisicamente desajeitado, mas também é utilizada como um código para o constrangimento. A frase "foi um momento estranho para mim" é uma forma indireta de se referir à vergonha. "Não é que esteja envergonhado (negação), mas, no momento, sinto algo estranho (projeção)". Helen Lewis (1971) mostrou que, mesmo em sessões de psicoterapia, as referências à vergonha são ditas, geralmente, em código.

Há um paralelo entre o conceito de vergonha e o seu uso em referência a outras emoções. A classificação raiva, por exemplo, inclui irritação, aborrecimento, frustração, fúria, chateação, e muitas outras palavras e frases. Como a vergonha, a raiva é um termo genérico para uma classe de emoção elementar, que inclui muitos cognatos. Mas, desde que a palavra raiva não é ofensiva, pode ser nomeada e classificada de forma direta.

Além de ser um classificador para muitos cognatos sociais e variantes, a vergonha combina também com outras emoções em forma de afetações. O ressentimento e a culpa podem ser os dois exemplos mais importantes. O ressentimento parece conter um efeito de vergonha e raiva, com a raiva apontando para fora. O insultado pode mascarar sua vergonha através da raiva pela hostilidade. A culpa parece conter uma *Make Up* semelhante, mas com a raiva apontando de volta para o *Self*. Alguém pode endereçar a si mesmo sua fúria: "Como eu pude tratar a minha mãe dessa maneira? Ela só estava tentando ajudar!"

Com certeza, a culpa tem uma função social vital, leva alguém a reparar uma transgressão. Mas, ao mesmo tempo, muitas vezes, serve para mascarar a vergonha, já que se concentra no comportamento externo: uma ofensa ou transgressão de alguém e as reparações a se fazer. A idéia de Benedict (1946) de que as sociedades modernas tem uma cultura da culpa é uma interpretação sobre a relação oculta entre culpa e vergonha. Na transição do tradicional para o moderno, a culpa aparece em associação com o individualismo. Não tanto para substituir a vergonha, mas para servir como uma das suas muitas máscaras. A vergonha não desaparece, ela cai na clandestinidade. Elias traçou esse processo em seu estudo sobre a história de costumes, como já indicado.

Uma definição conceitual: Desenhando sobre o trabalho dos pioneiros já comentados aqui, eu defino vergonha como uma grande família de emoções que inclui muitos cognatos e variantes, mais notadamente, o constrangimento, a humilhação, a culpa e os sentimentos relacionados, tais como, a timidez, por exemplo, que se originam em forma de ameaças ao vínculo social. Esta definição integra *Self* (reações emocionais) e *Sociedade* (o vínculo social).

Definições operacionais: Se alguém postula que a vergonha é gerada por uma ameaça ao vínculo social, não importa quão pequena ela seja, então, uma vasta gama de cognatos e variantes tem seguimento: não só o constrangimento, a timidez e a modéstia, mas também os sentimentos de rejeição ou de fracasso, e o aumento da autoconsciência de qualquer espécie. Uma lista longa de gestos e palavras de código que podem ser utilizados como indicadores de vergonha nos foi fornecida por Retzinger (1991; 1995). Uma segunda definição operacional se encontra disponível nos trabalhos de Louis Gottschalk, um professor de psiquiatria na UCI¹⁰². Ele criou um software para lidar com textos verbais apenas, mas foi validado em 26 línguas (Gottschalk, 1995).

Uma variante positiva, especialmente importante para o controle social, é o senso de vergonha. Isto é, a vergonha joga como uma figura significativa na interação social, porque os membros desta interação podem ocasionalmente sentir vergonha, mas a estão constantemente antecipando, como dizia Goffman. O tratamento dado por Goffman continuamente aponta para a insignificância das ameaças ao vínculo social que podem

¹⁰² UCI – University of California Irvine [Nota do Tradutor].

conduzir a uma antecipação do constrangimento. Como Darwin (1872) observou, a discrepância pode até ser no sentido positivo; uma deferência em excesso pode gerar constrangimento de uma autoconsciência elevada. Esse fato aponta para a natureza intersubjetiva da causa da vergonha. Ao receber mais deferência do que esperamos nos sentimos ameaçados no nosso sentimento de conexão com o outro, de compreendê-lo como ele nos entende. Mesmo o louvor pode ser experimentado como uma falta de sintonia.

Se, como aqui proposto, a vergonha resulta de uma ameaça ao vínculo, a vergonha, então, é a mais social das emoções básicas. O medo é um sinal de perigo para o corpo, a raiva, um sinal de frustração, e assim por diante. As fontes de medo e raiva, ao contrário de vergonha, não são exclusivamente sociais. O luto, também, tem uma origem social, uma vez que sinaliza a perda de um vínculo. Mas a perda de vínculo não é um evento frequente. A vergonha, por outro lado, uma vez que envolve sempre uma ameaça ao vínculo, está presente ou é antecipada em praticamente todas as interações sociais. A vergonha é a emoção que Durkheim poderia ter expressado como a emoção social, se ele tivesse nomeado uma emoção específica.

Dado a nossa extraordinária sensibilidade para diferenciar a cada minuto entre a deferência que temos e a que esperamos ter, toda e qualquer situação social encontra-se cheia de vergonha, seja real ou prevista. A onipresença da vergonha na vida social se encontra não apenas entre os indivíduos, mas, também, entre os grupos. Não apenas os duelos, mas também as guerras são normalmente travadas como ofensas percebidas ao nosso sentido individual ou coletivo de *Self* (Scheff, 1994).

Discussão

Uma pergunta surge da minha descrição do progresso em zigue-zague dos estudos sobre a vergonha descritos acima. O que dá origem ao escorregadio na análise do conceito de vergonha? Por que Elias, Sennett, Goffman e outros fizeram contribuições fundamentais para o conhecimento da emoção vergonha, mas falharam em nomeá-la explicitamente e definir a emoção que estudaram como vergonha, ou a ignoraram em sua obra tardia? Por que Mead e Dewey ignoraram a importância óbvia de vergonha em Cooley? Porque Brown e Levinson reconheceram a importância do conceito de Goffman de *face*, como uma prevenção ao constrangimento, mas não conseguiu utilizá-lo? Minha descrição da história dos estudos sobre a vergonha por psicanalistas sugere perguntas semelhantes, particularmente, sobre a descoberta inicial da vergonha em Freud e sua posterior recusa.

Minha explicação deriva da ideia de Elias do avanço do limiar vergonha e da obra de Lewis sobre a vergonha não reconhecida. A resposta de Elias aos seus dados o levou para uma análise muito avançada para sua audiência na época. Nas sociedades ocidentais, como Elias apontou, o limiar para a vergonha foi diminuindo durante centenas de anos, mas, ao mesmo tempo, a consciência desta emoção declinou. Como sua própria análise poderia ter previsto, em nossa era o nível de consciência da vergonha é tão baixo que apenas aqueles treinados para detectar a vergonha não reconhecida conseguirão entender a questão elaborada por Elias. Porque Retzinger e eu fomos guiados pelo trabalho de Lewis (1971), fomos sensíveis à análise sobre a vergonha proposta por Elias.

O desenvolvimento de um conceito de vergonha pode ser extremamente importante para a pesquisa sobre emoção. Parece que o testemunho dos sujeitos sobre os estados da vergonha, e, de fato, a presença ou ausência de qualquer outra emoção, pode não ser válida. Talvez a maioria dos estados emocionais seja negada ou exagerada. Após Lewis, parece que a maioria dos estados de vergonha não é experimentada na consciência, mas se encontra inconsciente ou erroneamente nomeada [ignorada ou manifesto, como um sentimento de vergonha indiferenciado, usando aqui a terminologia de Lewis (1971)]. Por esta razão, os estudos que se baseiam no testemunho de sujeitos, em vez da análise do seu comportamento e do seu discurso, tendem a deixar de fora a vergonha. Também não fica claro se as narrativas dos sujeitos sobre a sua própria vergonha e a dos outros são precisas. Estudos são necessários para testar a validade dos relatos subjetivos sobre a vergonha.

Para continuar a se desenvolver, a sociologia e a psicologia das emoções devem seguir as pistas oferecidas pelos autores avaliados aqui. Pode-se começar testando as hipóteses de Elias sobre a vergonha coletiva: de que é cada vez maior nas sociedades modernas, mas, ao mesmo tempo, a consciência da vergonha está diminuindo. Outra hipótese, insinuada por Sennett e Cobb, é a de que os membros das classes trabalhadoras e baixas se encontram envergonhados pelo seu status.

Uma direção que uma sociologia das emoções pode tomar diz respeito às dinâmicas de gênero, racial, étnica e as relações de classe. Em seu capítulo "*Honra e Vergonha*", Howard (1995) propõe que a dominação masculina e o racismo aumentam a probabilidade de que as mulheres e os negros sintam vergonha. Ela sugere que eles se sentem desonrados, que os seus status são constantemente anulados. Para coordenar as suas ações em uma sociedade dominada pelo homem branco, as mulheres e os negros devem assumir o papel de homens brancos, o que os leva a se verem como eles são vistos pelo homem branco. Ela defende esta ideia, apontando para a quantidade de "automutilação" que as mulheres e os negros sofrem na tentativa de se encaixarem no ideal masculino ou branco. Ela argumenta que as tentativas das mulheres para serem magras e terem cinturas e pés pequenos, ao ponto de uma autoinanição, sugere o sentimento de vergonha nessas mulheres. Da mesma forma, ela propõe que o alisamento de cabelo e o status elevado da pele clara entre os negros possui a mesma implicação.

A análise de Howard sobre a vergonha e a honra nas relações raciais e de gênero é sugestiva, mas é apenas um primeiro passo. Se a sua formulação for precisa, isso tem como significado a existência de uma estrutura emocional/relacional que sustenta a dominação de homens brancos de classe média, além dos aparatos legais, e das causas políticas e econômicas. A fim de testar esta ideia, no entanto, a vergonha precisa ser investigada de modo que a sua presença ou ausência, em mulheres e homens, em negros e na classe operária, deve ser documentada. A teoria de conflito de Retzinger (1991) e a minha aplicação desta teoria aos conflitos coletivos (Scheff 1994) sugerem que o ódio prolongado e intenso, o ressentimento e a inveja, são todos produtos da vergonha não reconhecida. A pesquisa sobre as tensões emocionais e alienação no gênero, raça, etnia e classe poderia ser inspirada por essa ideia.

Existem dois estudos em processo que aplicam o conceito amplo de vergonha na pesquisa empírica. O primeiro trata sobre o papel da vergonha na violência masculina (Scheff, 2002). O

segundo, em coautoria com David Fearon, busca esboçar uma teoria da autoestima (Scheff e Fearon, 2002). No primeiro, proponho três condições em que a vergonha leva à violência: o aumento de indivíduos isolados dos indivíduos, a obsessão, e a vergonha completamente reprimida. Para ilustrar a teoria, eu mostro como essas condições são indicadas nos detalhes dos escritos de Hitler e biografias. No segundo estudo, Fearon e eu propomos que a vergonha e a gestão do orgulho são os componentes mais elementares da autoestima. A teoria é ilustrada por trechos de entrevistas com indivíduos que participaram de um teste padrão de autoestima. Quando solicitados a elaborar as suas respostas aos itens de teste, quase todas as suas respostas envolviam a vergonha e a gestão da mesma.

Conclusão

Como indicado no início deste artigo, os sociólogos clássicos acreditavam que as emoções estavam envolvidas crucialmente na estrutura e nas mudanças de sociedades inteiras. Os autores revisados sugerem que a vergonha é a principal emoção social. O trabalho de Lynd, particularmente, sugere como o reconhecimento da vergonha pode fortalecer os vínculos sociais e, por implicação, a falta de reconhecimento pode gear alienação. O trabalho de Lewis, com muito mais detalhe, sugere como os ciclos de vergonha/raiva podem gerar uma hostilidade perpétua e alienação. O reconhecimento da vergonha, ao que parece, pode ser a cola que mantém as relações e as sociedades unidas, e a vergonha não reconhecida pode ser vista como o seu contrário, como a força que irá dissolver os vínculos. Uma vez que estamos agora em condições de definir claramente a vergonha como um conceito de trabalho, talvez seja a hora de começar os estudos empíricos sistemáticos de seus efeitos sobre os sistemas sociais.

Pode ser que o tabu sobre a vergonha, definida de forma estrita, seja uma maneira de manter o *status quo* no mundo emocional/relacional. Esse uso também influencia a direção e os resultados da pesquisa. O efeito sobre o resultado é sutil, porque ele ocorre de forma encoberta, como o resultado da tomada de determinadas classificações como certas. Estes esquemas de classificação, quando gerados por tabu, levam sérias implicações e geram fortes efeitos sobre a pesquisa, ao que é preciso ficar atento.

Vários exemplos foram dados. Primeiro, foi sugerido que o uso explícito de Cooley das palavras vergonha e orgulho levou os leitores a ignorar as implicações de sua ideia de “autoespelho” [*“looking glass Self”*] por muitos anos. Goffman evitou a palavra vergonha em favor de embaraço, o que o ajudou a segurar o seu vasto público, e a escolha da palavra vergonha em vez de embaraço, na tradução da *magnum opus* de Elias para o inglês, pode ter sido responsável, pelo menos em parte, pela sua recepção morna nos EUA.

Embora supostamente seguindo o exemplo dos estudos de Tomkins sobre emoções, Ekman et al. (1972) omitiu a vergonha nos seus estudos sobre a expressão facial das emoções básicas. Finalmente, a divisão da vergonha em vergonha e em embaraço nos estudos de psicologia social experimental pode ser um artefato para as classificações sobre os efeitos das palavras pelos pesquisadores e seus objetos.

O suporte mais significativo para a ideia do tabu sobre a vergonha é o fato de que todos os principais contribuidores para o conhecimento da vergonha abandonaram essa direção, com a exceção de Lewis. Em 1905, Freud renunciou a contribuição que ele e Breuer fizeram sobre a

vergonha em seus *Estudos sobre a Histeria*. Depois de seu primeiro livro, *O processo civilizador* (1978; 1982) centrado nas mudanças no limiar da vergonha, nunca mais Elias retornou às suas descobertas. Nem Sennett continuou com sua investigação sobre a vergonha, depois de dedicar um capítulo a ela em seu livro de 1980. Os primeiros trabalhos de Goffman foram focados no constrangimento, mas a partir do seu *Frame Analysis*¹⁰³, afastou-se inteiramente das emoções. O volume de Tomkins, de 1963, dedicou muito mais espaço para vergonha do que qualquer outra emoção, mas o seu trabalho posterior raramente menciona a questão.

Parece muito provável que um dos principais motivos para essas mudanças de direção foi aquele de que as partes dos trabalhos, sejam estes capítulos ou volumes, que lidavam com vergonha, não obtiveram, praticamente, nenhuma resposta. Já que todos os leitores e analistas agiram como se a vergonha não existisse, Freud, Elias, Sennett, Goffman e Tomkins também seguiram o exemplo.

A única exceção a esse padrão foi Helen Lewis. Ela foi a mais ousada e a mais focada na vergonha do que todos os grandes contribuidores. Depois do seu livro de 1971, ela continuou a publicar estudos sobre a vergonha pelo resto de sua vida (morreu em 1987). Mas a sua persistência, aparentemente, não foi devido a respostas positivas recebidas ao seu livro. Em correspondência privada, de 1986, ela me disse que, apesar de seu livro ter sido citado ocasionalmente, ninguém parecia ter lido isso. A resposta para os estudos chave sobre a vergonha neste século parece ter sido sempre quase inexistente, como predito através da hipótese de tabu.

Pode o tabu ser superado, ao se tomar um novo rumo na conceituação da vergonha? O conceito de vergonha renova e integra o trabalho de Freud, Elias, Lynd, Goffman, Lewis, Tomkins e muitos outros. Para a ciência social das emoções, este conceito pode corrigir o viés individualista nas sociedades ocidentais, tornando o invisível (a teia de relações sociais) visível. Talvez a vergonha possa ajudar a liderar o caminho em direção aos novos avanços no estudo do mundo emocional/relacional, ao integrar as abordagens sociais e psicológicas.

Para sentir amplamente a tese deste artigo, é preciso perguntar por que é que a vergonha foi definida de forma tão restritiva no uso vernáculo das sociedades modernas? A este respeito, é útil trazer à tona uma outra emoção central, o amor, uma vez que ela é definida de forma tão ampla no vernáculo que se torna quase sem sentido. Na medida em que existe alienação na sociedade em vez de solidariedade, as palavras sobre emoções, especialmente as que se referem ao amor e à vergonha, são definidas de uma maneira escondida pela alienação. A definição de vergonha é muito restrita, e muito ampla a definição do amor, de modo que ajudam a mascarar a chocante falta de comunidade e solidariedade no mundo moderno. A amplitude extraordinária do significado do amor e uma definição conceitual operacional que poderá ser útil para a ciência social serão o tema de um futuro artigo.

¹⁰³ Traduzido para o português com o título: *Os quadros da experiência social*. [Petrópolis: Vozes, 2012].

Referências

- BAUMEISTER, Roy F. and Leary, Mark R. 2000. The need to belong: Desire for interpersonal attachments as a fundamental human motivation. P. 24-49 in: E. Tory Higgins, and Arie W. Kruglanski, Editors. *Motivational science: Social and personality perspectives*. Philadelphia: Taylor & Francis.
- BENEDICT, Ruth. 1946. Benedict, Ruth. 1946. *The Chrysanthemum and the Sword*. New York: Houghton Mifflin.
- BROUCEK, Francis. 1991. *Shame and the Self*. New York: Guilford. Brown, Penelope and Stephen C. Levinson. *Politeness : some universals in language usage*. New York : Cambridge University Press.
- COOLEY, Charles H. 1922. *Human Nature and the Social Order*. New York: Scribner's.
- DARWIN, Charles. 1872. *The Expression of Emotion in Men and Animals*. London: John Murray.
- EDELMANN, Robert J. 1987. *The Psychology of Embarrassment*. Chicester: Wiley. 32
- EKMAN, Paul, (Ed.) 1998. *The Expression of Emotion in Men and Animals, by Charles Darwin*. New York: Oxford University Press.
- EKMAN, Paul, W. Friesen, and Phoebe. Ellsworth. 1972. *Emotion in the Human Face*. New York: Pergamon.
- ELIAS, Norbert. 1978, 1982. *The Civilizing Process*: V. 1-3. New York: Pantheon.
- ELIAS, Norbert. 1994 *The Civilizing Process*. Oxford: Blackwell
- ELIAS, Norbert. 1996. *The Germans*. Cambridge: Polity.
- ELIAS, N. and John Scotson. 1965. *The Established and the Outsiders*. London: Frank Cass.
- ERIKSON, Erik. 1950. *Childhood and Society*. New York: Norton.
- FREUD, Sigmund and J. Breuer. 1895. *Studies on Hysteria*. New York: Avon (1966).
- FREUD, Sigmund. 1905. Three Essays on the Theory of Sexuality. Pp. 135-244 in V. 7, *Standard Edition*. London: Hogarth.
- GILLIGAN, James. 1997. *Violence. Reflections on a National Epidemic*. New York: Vintage.
- GOFFMAN, Erving. 1959. *Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Anchor.
- GOFFMAN, Erving. 1963. *Behavior in Public Places*. New York: Free Press
- GOFFMAN, Erving. 1963a. *Stigma*. Englewood Cliffs, NJ. Prentice-Hall.
- GOFFMAN, Erving. 1967. *Interaction Ritual*. New York: Anchor.
- GOTTSCHALK, Louis, Winget, C. and G. Gleser. 1969. *Manual of Instruction for Using the Gottschalk-Gleser Content Analysis Scales*. Berkeley: UC Press.
- GOTTSCHALK, Louis. 1995. *Content Analysis of Verbal Behavior*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- GOUDSBLOM, Johann. 1977. Responses to Elias's Work in England, Germany, the Netherlands, and France. In Peter Gleichmann (Editor), *Human Figurations*. Amsterdam: Sociologische Tijdschrift.
- HEATH, Christian. 1988. Embarrassment and Interactional Organization. In Paul Drew and Anthony Wooton (Editors), Erving Goffman: Exploring the Interaction Order. Cambridge: Polity.
- HORNEY, Karen. 1950. *Neurosis and Human Growth*. New York: Norton.
- HOWARD, Rhoda E. 1995. *Human Rights and the Search for Community*. Boulder: Westview.
- KAUFMAN, Gershon. 1989. *The Psychology of Shame*. New York: Springer.
- KAUFMAN, Gershen, and Lev Raphael. 1984. Shame as Taboo in American Culture. Pp. 57-64 in Ray Browne (Editor), *Forbidden Fruits: Taboos and Tabooism in Culture*.
- BOWLING GREEN: Bowling Green University Press. Kardiner, Abraham. 1939. *The Individual and His Society*. New York: Columbia U. Press.
- KATZ, Jack. 1999. *How Emotions Work*. Chicago: U. of Chicago Press.
- KELTNER, Dacher., & Buswell, B. N. (1997). Embarrassment: Its distinct form and appeasement functions. *Psychological Bulletin*, 122, 250-270. 33

- LANSKY, Melvin. 1992. *Fathers Who Fail: Shame and Psychopathology in the Family System*. Hillsdale, NJ: Analytic Press.
- LANSKY, Melvin. 1995. *Posttraumatic Nightmares*. Hillsdale, NJ: Analytic Press.
- LEWIS, Helen B. 1971. *Shame and Guilt in Neurosis*. New York: International Universities Press.
- LEWIS, Michael. 1995. Embarrassment: the emotion of self-exposure and evaluation. Pp. 210-211 in Tangney and Fischer, *Self-Conscious Emotions*. London: Guilford.
- LYND, Helen M. 1961. *On Shame and the Search for Identity*. New York: Science Editions.
- MEAD, George. H. 1934. *Mind, Self, and Society*. Chicago: U. of Chicago Press.
- METGE, Joan. 1986. *In and Out of Touch: Whakamaa [bond affect] in Cross Cultural Perspective*. Wellington, NZ: Victoria U. Press.
- MILLER, Rowland. S., & Tangney, June. P. (1994). Differentiating embarrassment and shame. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 13, 273-287.
- MORRISON, Andrew. 1989. *Shame: the Underside of Narcissism*. Hillsdale, NJ: Analytic Press.
- NATHANSON, Donald. 1992. *Shame and Pride*. New York: Norton.
- PARSONS, T. and Shils, E. 1951. *Toward a General Theory of Action*. Cambridge: Harvard U. Press.
- RETZINGER, Suzanne. 1991. *Violent Emotions*. Newbury Park: Sage.
- RETZINGER, Suzanne. 1995. Identifying Shame and Anger in Discourse. *American Behavioral Scientist* 38: 541-559).
- SABINI, Joseph., Garvey, B., & Hall, A. L. (2001). Shame and Embarrassment Revisited. *Personality & Social Psychology Bulletin*, 27, 104-117.
- SCHEFF, Thomas. 1984. The Taboo on Coarse Emotions. *Review of Personality and Social Psychology*. June.
- SCHEFF, Thomas. 1990. *Microsociology*. Chicago: U. of Chicago Press.
- SCHEFF, Thomas. 1994. *Bloody Revenge: Nationalism, War, and Emotion*. Boulder: Westview. Reissued by Universe (2000).
- SCHEFF, Thomas. 2000. Shame and the Social Bond: *Sociological Theory* 18: 84-98.
- SCHEFF, Thomas. 2002. Working Class Emotions and Relationships: Secondary Analysis of Sennett and Cobb, and Willis. Pp. 263-292, in Phillips, Bernard, Harold McKinnon, and Thomas Scheff (Eds.) 2002. *Toward a Sociological Imagination: Bridging Specialized Fields*. Lanham, Md: University Press of America.
- SCHEFF, Thomas, and Suzanne. Retzinger. 1991. *Violence and Emotions*. Lexington, Mass: Lexington Books. Re-issued by iUniverse (2001).
- SCHNEIDER, Carl. 1977. *Shame, Exposure, and Privacy*. Boston: Beacon.
- SCHUDSON, Michael. 1984. Embarrassment and Erving Goffman's Idea of Human Nature. *Theory and Society* 13: 5, 633-648.
- SENNETT, Richard. 1980. *Authority*. New York: Alfred Knopf.
- SENNETT, R., and J. Cobb. 1972. The Hidden Injuries of Class. New York: Knopf. 34
- SHARKEY, William. 2001. http://www2.hawaii.edu/~sharkey/embarrassment/embarrassment_references.html.
- SIMMEL, Georg. 1904. Fashion. *International Quarterly* X: 130-55. (Reprinted in the *American Journal of Sociology* 62: 541-559).
- TANGNEY, June Price, Rowland S. Miller, Laura Flicker, and Deborah H. Barlow. 1996. "Are Shame, Guilt, and Embarrassment Distinct Emotions?" *Journal of Personality and Social Psychology* 70: 1256-1269.
- TOMKINS, Silvan. 1963. *Affect, Imagery, Consciousness. Volume II*. New York: Springer.
- VON RAUMER, Wilhelm. 1857. *The Education of Girls*. (cited in Elias, 1978).
- WILLIS, Paul. 1977. *Learning to Labor*. New York: Columbia University Press.

Abstract: Although shame may be the master emotion of everyday life, it is usually invisible in modern societies because of taboo. Evidence for a taboo is suggested by a review of shame studies. The work that concerns shame by Cooley, Freud, Elias, Lynd, Goffman, Lewis, and Tomkins has been largely ignored. Their work implies a vital connection between shame and social life: shame can be seen as a signal of threat to the bond. If so, understanding shame would be necessary for the study of social systems. The taboo on shame in English still holds: current usage, for the most part, assigns a singular meaning that is intense and narrow. This meaning offends, on the one hand, and, on the other, misses the everyday function of shame. Perhaps the problem can be approached, as it is in traditional societies, by the use of a broader term, such as bond affect, or Shame. Such a concept could lead to discovering the emotional/relational world. **Keywords:** shame, self, society, Norbert Elias, civilizing process

Sobre os Autores

Amanda Gomes Pereira. Doutoranda em Ciências Sociais PPCIS / UERJ. Pesquisadora Colaboradora do NUDERG / UERJ. Email: gomespereira_amanda@yahoo.com.br

Antonio Cerdeira Pilão. Mestre em Sociologia com concentração em Antropologia pelo PPGSA-UFRJ, e doutorando em Antropologia pelo mesmo programa. Email: tonipilao@hotmail.com

Frederico Fonseca Soares. Mestre em Comunicação Social pela Universidade Presidente Antônio Carlos, possui especializações em Sociologia e Ensino da Sociologia (CEUCLAR) e Metodologia do Ensino na Educação Superior (FACINTER). É graduado em Comunicação Social pelo Centro Universitário Newton Paiva. E-Mail: fred.soares@ig.com.br

Marcelo D'Amico. Doctorando en Ciencias Sociales. UBA. Tesis en evaluación. Maestría en Ciencia Política y Sociología. FLACSO-UNR. Docente e investigador de la Facultad de Ciencias de la Educación UNER: Categoría 3; Becario del CONICET-2005-2010. E-Mail: marcelodamico9@yahoo.com

María Celeste Bianciotti. Doctoranda en Ciencias Sociales, UBA. Becaria CIECS-CONICET-UNC. Programa Subjetividades Contemporáneas: cuerpos, erotismo y performances, FFyH-UNC. E-Mail: celestebianciotti@yahoo.com.ar

Mariana Marques Pulhez. Mestranda em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). E-Mail: m.marquespulhez@gmail.com

Mauro Guilherme Pinheiro Koury. Doutor em Sociologia, Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Coordenador do GREM - Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções da Universidade Federal da Paraíba. E-Mail: maurokoury@gmail.com

Patrick César da Silva. Mestre em Sociologia pelo Programa de Pós-graduação em Sociologia da UFPB. E-Mail: patrickcsilva@yahoo.com.br

Rafael Andrés Sánchez Aguirre. Candidato a doutor em Ciências Sociais pela Universidad de Buenos Aires – CIES, GESEC-IIGG. E-Mail: rasaguirre@gmail.com

Raoni Borges Barbosa. Mestrando em Antropologia, PPGA/UFPB e assistente de pesquisa do GREM/PPGA/UFPB. E-Mail: raoniborgesb@gmail.com

Raquel Souza de Oliveira. Doutoranda do Programa Interdisciplinar de Pós-Graduação em Linguística Aplicada da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Mestre pelo mesmo Programa. É integrante do Grupo de Pesquisa "Letramentos Digitais: Singularidade do Ethos, Performances Narrativas e Identitárias" (UFRJ), coordenado pelo Professor Titular Luiz Paulo da Moita Lopes. E-Mail: raquel.oliv77@gmail.com

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

Vanda Viana Gomes. Mestre em Letras e Ciências Humanas pela UNIGRANRIO, em 2012; jornalista e especialista em Comunicação Empresarial. Email: vandavgomes@yahoo.com.br

