



RBSE - Volume 17 - Número 50 - Agosto de 2018 - ISSN 1676-8965



Editorial	13
Artigos	15
A força social de um encontro: a história natural de uma comunidade de afetos através das narrativas dos seus participantes	17
Mauro Guilherme Pinheiro Koury	17
O aspecto ecológico das instituições	31
Everett C. Hughes	31
Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury	31
Do ponto de vista nativo: breves notas etnográficas de um passeio pelo bairro do Varjão/Rangel conduzido por um morador antigo	39
Raoni Borges Barbosa	39
Casa: um sentido.....	59
Karla Bilharinho Guerra	59
Sobre emoções e lugares: contribuições da Geografia das Emoções para um debate interdisciplinar.....	69
Marcia Alves Soares da Silva	69
O manto é meu: conflito e disputa entre torcidas organizadas do Clube de Regatas do Flamengo	85
Fernando Cabral Morselli Guerra	85
Thinking love through abled-bodiness: an impossible otherness?	101
Felipe Moreira	101
Do petróleo da união à despartilha da nação: quem ‘berra’ mais pode mais?.....	113
Gabriel Bozzano	113
Seção Documentos	123
Interacionistas no Brasil, Série 2 – Frederico Heller	
Os estudos de comunidade no Brasil.....	125
Oracy Nogueira.....	125

Resenhas	137
Entre o estatuto memorial da imagem e o gesto emocional – uma resenha	139
Fabiano Lucena de Araujo	139
Esperança e Crítica: uma resenha sobre a Utopia.....	145
Ícaro Yure Freire de Andrade	145
Nas raias do flexitempo laboral: uma resenha	149
Gustavo Antonio das Neves Bezerra	149
Às margens do consumo: catadores argentinos, trabalho e reconhecimento social – uma resenha	155
Rianna de Carvalho Feitosa	155
Sobre os Autores.....	163
Sobre os Autores.....	165

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

PUBLICAÇÃO QUADRIMESTRAL DO GREM
v. 17, n. 50, AGOSTO DE 2018
ISSN 1676-8965

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

EDITOR E CONSELHO EDITORIAL

EDITORES

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

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

A apresentação de colaborações deve ser encaminhada ao GREM através do e-mail gbrem@cchla.ufpb.br

GREM Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções
[A/C Prof. Dr. Mauro Koury]
Universidade Federal da Paraíba – Campus I
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Departamento de Ciências Sociais
CEP 58.051-970 – João Pessoa – Paraíba - Brasil

EXPEDIENTE

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

ISSN 1676-8965

EDITORES: Mauro Guilherme Pinheiro Koury
Raoni Borges Barbosa

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

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

Secretária RBSE. *Leticia Knutt*

E-Mail: rbse@cchla.ufpb.br

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

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

ENDEREÇO / ADDRESS:

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

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

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

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

João Pessoa – GREM, 2018.

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

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

BC-UFPB

CDU 301

CDU 572

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO NA RBSE

RBSE - ISSN 1676-8965

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

E-Mail: rbse@cchla.ufpb.br

Normas para os autores

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

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

Regras para apresentação de originais

10. Os originais que não estiverem na formatação exigida pela RBSE não serão considerados para avaliação e imediatamente descartados.
11. Os artigos submetidos aos editores para publicação na RBSE deverão ser digitados em Word, fonte Times New Roman 12, espaço duplo, formato de página A-4. Nesse padrão, o limite máximo de páginas para artigos será de até

20 páginas e até **08 páginas** para resenhas, incluindo as notas e referências bibliográficas.

12. Citações com mais de três linhas, no interior do texto, devem se encontrar em separado, sem aspas, com recuo de 04 cm à direita, fonte Times New Roman 11, normal, espaçamento entre linhas duplo; e espaçamento de 6x6.
13. O arquivo deverá ser enviado por correio eletrônico para o e-mail **rbse@cchla.ufpb.br** aos cuidados de Letícia Knutt.

Notas e remissões bibliográficas

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

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

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

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

Referências

17. As referências bibliográficas deverão constituir uma lista única no final do artigo, em ordem alfabética.
18. Deverão obedecer aos seguintes modelos:

- Tratando-se de **livro**:

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

Exemplo:

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

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

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

Exemplo:

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

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

Exemplo:

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

- Tratando-se de artigos em **revistas online**:
 - Sobrenome do autor (apenas a inicial em letra maiúscula), seguido do nome;
 - Com até 03 autores: O primeiro autor vem com o Sobrenome, seguido do nome, os demais vêm com o Nome e Sobrenome, separados por ponto e vírgula “;”.
 - Com 04 ou mais autores: Sobrenome e nome do primeiro autor seguido de ‘at al’;
 - Título do artigo sem aspas;
 - Nome do periódico por extenso (em *itálico*);

- Volume e nº do periódico (entre vírgulas);
- Páginas do artigo se houver (ex: p. 15-21);
- Data da publicação
- Endereço do site
- Quando se deu a consulta.

Exemplo:

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

- Tratando-se de **teses, dissertações, TCCS** e relatórios:
 - Sobrenome do autor (apenas a inicial em letra maiúscula), seguido do nome;
 - Com até 03 autores: O primeiro autor vem com o Sobrenome, seguido do nome, os demais vêm com o Nome e Sobrenome, separados por ponto e vírgula “;”.
 - Com 04 ou mais autores: Sobrenome e nome do primeiro autor seguido de ‘at al’;
 - Título da obra (em *itálico*);
 - Subtítulo, (*também em itálico*);
 - Tese; Dissertação, etc.;
 - Local de publicação, seguido de dois pontos (:);
 - Nome do Programa e Universidade;
 - Ano

Exemplo:

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

Nota geral para as referências

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

Quadros e Mapas

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

Norms to manuscripts' presentation

The **RBSE** is a review published every April, August and December with original contributions (articles and book reviews) within any field in the Sociology or

Anthropology of Emotion. All articles and reviews will be submitted to referees. Every issue of **RBSE** will contain eight main articles and one to three book reviews. All manuscripts submitted for editorial consideration should be sent to **GREM** by e-mail: rbse@cchla.ufpb.br

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

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



Editorial

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

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

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

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

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

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

Mais contemporaneamente, Elias, Sennett, toda uma escola de interacionistas e de interacionistas simbólicos nos Estados Unidos e uma parcela significativa da Escola de Frankfurt, trabalharam com a questão das emoções, seguindo de perto uma discussão importante da relação indivíduo, sociedade e cultura na configuração do constructo

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

social da modernidade ocidental. Entre os cientistas sociais da atualidade, Anne Ralws, Anthony Giddens, Candance Clarck, Catherine Lutz, Evelin Lindner, Gilberto Velho, Ian Burkitt, Jack Katz, Lila Abu-Lughod, Linda Wood, Michelle Rosaldo, Renato Rosaldo, Thomas Scheff, Van Krieken, William Ian Miller, entre outros, vêm trabalhando a questão das emoções como uma categoria importante na compreensão do processo de construção social e cultural.

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

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

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

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

Os Editores

Artigos

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. A força social de um encontro: a história natural de uma comunidade de afetos através das narrativas dos seus participantes. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 17, n. 50, p. 17-29, agosto de 2018 ISSN 1676 8965.

ARTIGO

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

A força social de um encontro: a história natural de uma comunidade de afetos através das narrativas dos seus participantes

The social force of a encounter: the natural history of a caring community through the narratives of the participants

Mauro Guilherme Pinheiro Koury

Recebido: 28.04.2018

Aceito: 17.05.2018

Resumo: Este artigo etnografa uma rua de um bairro popular. Recria, através de narrativas, o processo de chegada e ocupação de um espaço onde foi erigida uma trajetória de vida em comum, a conformação de uma cultura emotiva e seu arcabouço moral, unidos na trama pessoal e coletiva das trajetórias que uniram homens e mulheres em um lugar, no interior de uma história natural de solidariedade e compromissos afetivos por eles vividos. Compreende as bases desta construção solidária e a preocupação em repassar o *nós* experimentado como conhecimento emocional e moral aos seus descendentes, através da elaboração de um plano comum de ações e códigos de conduta para si próprios e as novas gerações. **Palavras-chave:** história natural, comunidade de afetos, cultura emotiva, memória

Abstract: This article makes ethnography of a street of a popular neighborhood. It recreates, through narratives, the process of arriving and occupying a space where a common life trajectory has been erected, and the conformation of an emotive culture, and its moral framework, anointed in the personal and collective trajectory of the trajectories that united men and women in one place, within a natural history of solidarity and affective commitments they have lived through. It understands the bases of this solidarity building, and the concern to pass on the knots experienced as emotional and moral knowledge to its descendants, through the elaboration of a common plan of actions and codes of conduct for themselves and the new generations. **Keywords:** natural history, caring community, emotive culture, memory

Este artigo etnografa uma rua de um bairro popular através da memória dos seus moradores. A rua, aqui chamada Rua X, já não existe. A última casa foi destruída em 2017 pela construtora que comprou os demais terrenos. A Rua X se localizava as margens do Rio Jaguaribe, nos limites do bairro da Torre, na cidade de João Pessoa, Paraíba, Brasil. É uma rua com uma história natural² pungente sobre a qual os

² Por *história natural* se entende aqui a trajetória retrospectiva de desenvolvimento e maturação de um acontecimento, na sequência de seus fatos e ações, ou em sua carreira moral, como um evento socialmente situado, quando narrado ou quando buscado ser explicado ou compreendido pelos

moradores construíram um caminho e direção de si próprios associados a um lugar de pertencimento. A rua reflete o envolvimento da primeira geração de moradores que ocupou um terreno na “mataria”, nos anos de 1940 e lá construiu suas moradias. Ela elucida as trajetórias de sofrimento, lutas, conquistas, partilhamento, solidariedade e amizade, conformando um processo social singular de uma cultura emotiva que envolve os moradores em torno do que identificam como uma comunidade de afetos: processo experiencial vivido e burilado constantemente pela geração pioneira que ocupou um espaço nos terrenos desconsiderados pela especulação imobiliária em uma cidade em expansão, na época, e o transformou em um lugar.

Apresentam-se aqui as narrativas de compartilhamento e pertencimento que dão forma a esta comunidade de afetos. Intenta mostrar como os pioneiros remontam a configuração da cultura emotiva e do seu arcabouço moral à trama pessoal e coletiva das trajetórias que os uniram a um lugar, no interior de uma história natural de solidariedade e compromissos afetivos vividos. Etnografa as bases desta construção solidária. É um relato de um experimento de vida que durou um pouco mais de setenta anos, desde a chegada ao local até a dispersão dos seus moradores por vários bairros da cidade. A Rua X hoje permanece ativa na memória dos membros da comunidade de afetos. É sobre a rememoração dos pioneiros que esse artigo trata. O processo de construção moral desta comunidade nas gerações seguintes não será trabalhado aqui. Assim como não serão objetos de análise as tensões resultantes na manutenção de uma rua de intensa personalidade como a Rua X, nem as interações conturbadas com os moradores da Vila Sem Nome³ que, apesar de terem habitado fisicamente a rua, não eram considerados e nem se consideravam membros da comunidade de afetos local.

“A gente sempre foi de uma junção só”

A afirmativa acima introduz o argumento de união e de bem-querer deste nucleamento humano de forte sedimentação intersubjetiva que conforma a história natural da Rua X em uma comunidade de afetos. Rua de parceiros de laços estreitos desde a ocupação daquele “pedaço de chão”, que foram se solidificando no cotidiano, e no processo de socialização dos filhos e nas práticas de auxílio aos próximos “mais necessitados” locais⁴. O relato de Seu José rememora momento do encontro dele e de sua mulher com os demais outros homens e mulheres que juntos ergueriam a comunidade de afetos na Rua X. Lugar onde construíram suas casas e caminharam unidos em trajetórias comuns e singulares a cada um, que compõe a história natural do lugar. Narra um meio de tarde, onde homens e mulheres, casais e solteiros, aportaram em João Pessoa. “Essa gente”, expulsa do meio rural, ao aportar na cidade desconhecida se encontrava perdida e com medo da aventura começada e se descobria confusa sobre para onde ir e o que fazer. Segundo Seu José, “a gente se conheceu com olho compenetrado sem saber que rumo tomar e assustado... a gente tudo olhando prá dentro da gente com a pergunta que não fazia prá fora, mas que martelava na cabeça... e agora?”. O receio do desconhecido pesava no interior de cada um, vendo a situação dos seus arrastados nesse desvario aventureiro, com receio de expressar a pergunta abertamente. Não que tivessem medo da aventura, “se estivesse sozinho” quem sabe fosse diferente, mas agora, como casal e alguns já com filhos, “a coisa se tornava cheia

personagens que o acompanharam de modo direto ou indireto. Assim como nas ações projetivas e construções de cenários sobre o futuro.

³ Esta pequena vila não será objeto de análise. Este artigo se restringe ao desempenho narrativo dos pioneiros da Rua X sobre a ocupação do lugar e a organização moral e afetiva de si mesmos como uma cultura emotiva que produziu um ethos específico de interrelação entre eles e o lugar.

⁴ Como os moradores se referem à Vila Sem Nome, situada na entrada da rua.

de receios pelos compromissos além de eu”. O medo de não conseguir encontrar um lugar, um emprego, dificultado pelo desconhecimento da cidade, de não ter amigos e parentes a quem recorrer, girava a cabeça de todos em um verdadeiro turbilhão de temores.

Turbilhão solitário preenchido pelo receio de “falar alto” para o parceiro ou parceira da relação, e com vergonha de tê-los arrastado em uma aventura fadada ao fracasso: até porque vinda de “supetão”, como contou D. Antônia em 2010. Isto é, sem projeto algum a não ser o “ter que sair daqui, aqui já não dá prá gente sobreviver”. Ela lembra ter insistido junto ao seu marido que queria ainda tentar permanecer no sítio do pai. Ela conta a dificuldade de olhar para o marido quando, na calçada da estação, foi tomada pelo desespero de ter cometido um erro de avaliação e ter de volta um olhar intimidativo dele, por tê-lo “arrastado” em uma aventura fantasiosa. Uma narrativa próxima é contada por cada um dos homens e mulheres isolados ou como casais que serviram de interlocutores nos diversos momentos da pesquisa, e que fizeram parte do nucleamento básico construtor da Rua X e de sua comunidade de afetos⁵.

Parados em frente à estação ferroviária, viam as horas passar e a noite chegar. Com um olhar fugidío, de vergonha, remorso ou culpa de tê-los arrastado nesse “descaminho”, viviam o desespero de não ter o que dizer, de se encontrarem em uma situação sem saída. O mesmo olhar fugidío vagava em volta e enxergava outros tantos com as mesmas expressões assustadas e temerosas de exprimi-las em palavras para o seu próximo. Viam também crianças, algumas brincando, algumas chorando, algumas se acomodando entre “as tralhas de cada qual”, vendo a barriga “a roncar”, contando na cabeça os trocados que dispunham e o que sobrava dos alimentos que trouxeram. De um lado, o enxergar os outros tão perdidos como eles, aumentava o sentimento de vergonha de terem insistido com o relacional nessa “largada” fadada ao fracasso. Do outro lado, a “barriga a roncar” e o ver crianças cansadas e com fome em torno, e pessoas desconhecidas e temerosas igual a eles próprios, motivou um sentimento de compartilhamento que levou uns ao encontro dos outros. Como disse Seu José: “daí, num sei como um se aproximou do outro... Talvez o café oferecido por uma mulher da gente a uns por perto... Talvez o agasalho emprestado a uma ou duas crianças... Talvez o instinto da gente de ter de conversar prá afastar os augúrios...”. Um se aproximou do outro.

Simmel (1908) fala desse momento que arrasta um indivíduo ao outro e onde exercitam trocas passageiras ou que podem se encaminhar para relações duradouras de sociação. Sociação é uma noção que descreve a descoberta e o lançar-se ao outro em um encontro possível qualquer, e em uma dimensão também ampla, que vai de uma simples intenção de curiosidade, até ao compartilhamento e solidariedade, ou tensão e conflito. É uma ida emocional que leva os indivíduos aos outros. O que a impulsiona, segundo Seu José, “talvez seja o instinto da gente sempre ter que conversar prá afastar os augúrios”. Isto é, trocar informações ou querer se situar, ajudar, ou tensionar o outro por um motivo qualquer. As formas assumidas por esse impulso ao outro no momento seguinte do encontro conforma o tamanho e a intensidade da relação em uma temporalidade e a uma vinculação a um espaço por onde pode ou não se expandir. Compõe uma cultura emotiva que se finda a seguir, ou que prossegue em configurações diversas e na emergência de uma moralidade tecida no processo da continuidade desta relação, tornando-se assim, social.

Seu José a descreve como a dimensão nova que emergiu na vida daquelas pessoas paralisadas em uma calçada, desembarcadas de vários caminhos para o mesmo

⁵ Estive em campo entre os anos de 2000 a 2005, 2007 a 2012 e 2016 a início de 2018.

destino, mas sem saber para onde seguir e se vasculhando interiormente sobre a aventura, o cheiro de fracasso e o envolvimento do outro relacional em um projeto desorganizado e sem possibilidade de sucesso. “Sei lá...”, diz ele. “Só sei que de repente tava todos nós amontoado, e papo a rolar... acho que a gente ficou forte de novo... Já começamos a cavar o amanhã prá nós...”. Essa dimensão nova, proporcionada pelo encontro com outros relacionais na mesma situação, abriu fronteiras. A expressão “de repente” evidencia o prazer da ida ao outro e da esperança revelada no intercâmbio: “tava todos nós amontoado, e papo a rolar”. A esperança é demonstrada na força dos outros no encontro, advinda do “papo a rolar”.

“De repente a gente ficou forte de novo”. Já não se estava só em uma cidade desconhecida, agora se era um “amontoado” com o mesmo sentimento de ganhar a cidade, com a mesma insegurança do que fazer e dissipada no “papo a rolar”, que provocou novas emoções de uma ida em conjunto para um amanhã agora possível; de um possível *nós* que fez “a gente [ficar] forte de novo” e começar a pensar o amanhã. Afirma que “de início, foi uma amizade só... Parecia que a gente já se conhecia de montão...”. O encontro solidário da partilha de alimentos e agasalhos e dos diversos caminhos ali cruzados encheu de esperanças os projetos de cada um. Cada um encontrou nos projetos dos outros, possibilidades também comuns de continuidade. Esse conjunto de pessoas, assim, se encheu de coragem e força para procurar meios de sair daquela calçada. “De repente”, alguém do grupo falou que alguém tinha dito que na praça ao lado havia carroças que serviam de transporte, e que seus donos possuíam informações sobre os rumos para se acomodarem e prosseguirem seus caminhos de conquista da cidade. “arranjamos umas carroças e aportamos por essas bandas...”: o local onde se ergueria a Rua X. “E aí”, continua, “a gente nunca deixou de se gostar... Um sempre atento às necessidades dos outros, e também, todo mundo no seu canto...”.

Essas afirmações preenchem o que os moradores da Rua X chamam de comunidade de afetos. Comunidade de afetos sentida como organizada por eles na trajetória de suas vidas em comum. Trajetória que começaram a tecer e seguir socialmente desde que iniciaram a conversar na estação ferroviária e seguirem a viagem até a beira do Rio Jaguaribe. Continuou no ato de prosseguirem juntos e com a resolução conjunta de divisões de tarefas para mapearem o local, adentrarem na mata e procurarem um lugar para construir moradias e buscarem trabalhos para, juntos, se organizarem na cidade. A comunidade de afetos para eles é constituída dessa amizade e desse gostar constantemente renovado no se estar “sempre atento à necessidade dos outros”. Mas é também esse saber respeitar a privacidade de cada um, expresso na afirmação de “todo mundo em seu canto”. Uma relação difícil de fazer, mesmo porque o até onde vai o estar “atento às necessidades dos outros” e onde começa o “canto” de cada um se esbarram e ultrapassam limites na lógica do intenso compartilhamento a que acostumaram seguir com base do laço social que os unia. Esse dilema continuamente enfrentado percorreu os setenta anos da comunidade de afetos da Rua X. Rua de vínculos estreitos entre os seus moradores, sobretudo os pioneiros, onde desenvolveram uma intensa personalidade e uma forma singular de ver e sentir o mundo, de onde se espelhavam dia a dia para prosseguir adiante. Este intenso compartilhamento era assim recheado de tensões, que complexificavam as relações nos frouxos limites deste estar junto e também cada um “em seu canto”, e no acomodar as fluidas dimensões entre o sempre estar atentos às necessidades dos outros e o não invadir a intimidade de cada um.

A comunidade de afetos da Rua X, onde a amizade e a solidariedade montavam as bases de sua organização, era, assim, uma comunidade de tensões. Esse longo processo, esse difuso fazer-se foi sempre recheado de rugas, discussões, “querelas” e

fofocas. Também pleno de mágoas, algumas caladas, surdas, mas amainadas pela disposição de “todo mundo [estar continuamente] atento [aos limites, e buscar] diminuir as querelas” quando estas ultrapassavam as fronteiras permitidas do outro; e no saber pedir desculpas e procurar “achar engraçado [o que] o fulano/a disse...”.

Uma comunidade de afetos

A Rua X é uma rua tranquila, pequena e de entrada e saída pela várzea do Rio Jaguaribe. Constituída, no lado direito, por nove residências. No lado esquerdo, possui quatro casas e uma pequena vila constituída por seis pequenas casas geminadas, para aluguel, erguida nos anos de 1960 no quintal de um morador residente na rua cujo fundo dava para a Rua X. Os terrenos das nove casas do lado direito da Rua X são relativamente profundos, e de propriedade dos próprios moradores. No lado esquerdo da Rua X, os terrenos das quatro casas, também de propriedade dos moradores, são mais compactos, e quase todo preenchido pelas “morada[s]” (croqui abaixo).



Croqui da Rua X. Fonte: Arquivos do GREM

Nas treze casas todos se frequentam e se ajudam mutuamente. Formam uma comunidade solidária e afetiva. Todos os moradores pioneiros desembarcaram na cidade em 1945. O grupo era composto por jovens iniciando família. Esses treze casais são os personagens centrais da trajetória de luta e manutenção de um ritmo e estilo de vida, de cuidados de si e dos outros companheiros, que “por um acaso de uma sorte”, na visão de uns, ou “por um ensejo de deus”, na opinião de outros, ou mesmo, “por a gente se sentir sozinho e cheio de medo numa cidade que a gente não conhecia e nem sabia prá onde ir ou o que fazer”, na apreciação de outros mais, os fez ficarem juntos, compactuarem os medos, as esperanças, achar um lugar “prá gente ficar ou passar a noite” e, depois, caminharem juntos, construírem uma “camaradagem” e um lugar para residirem e compartilharem: a Rua X.

A “sorte”, o “ensejo de deus”, “o se sentirem sozinhos e cheios de medos”, ou outros motivos dados para essa união, os juntou em uma trajetória comum, e os fez construir uma sociedade entre eles: uma forma de vida interdependente que os ajudaria “no suor e nas lágrimas” a “caminharem juntos”, a constituírem um núcleo de

“camaradagem”, e a compartilharem um lugar escolhido para morar e criar os filhos. De acordo com Simmel (1908, p. 4), a “sociedade existe onde vários indivíduos interagem”.

Esta interação surge sempre a partir de certos impulsos ou por causa de um propósito definido. Os impulsos [ao outro], os propósitos de defesa, ou ataque, de vicissitudes, de aquisição, de assistência, bem como de instrução e inúmeros outros possibilitam ao homem estar juntos, trabalhar uns para os outros, trabalharem juntos, [ou] atuarem uns contra os outros a entrarem em convivência mútua, isto é, de transferir efeitos sobre os demais homens e receber os efeitos deles em si. Essas interações significam que os portadores individuais desses impulsos e fins se tornaram uma unidade, se tornaram uma “sociedade” (Tradução livre – MK).

Uma sociedade em construção: a comunidade de afetos da Rua X. Uma sociabilidade “feita”, como se afirma localmente, através de muita amizade, compreensão, luta e sofrimento, mas também de partilhamento de alegrias e de fundação de um modo de viver, de sentir e agir como e enquanto comunidade; sobre a qual se armou um nucleamento de bem querer e de força: “e, daí prá frente foi só trabalhadeira”. Esta comunidade de afetos, construída no transcurso de uma trajetória e biografia comuns dá sentido ao grupo enquanto unidade social e à dimensão cultural montada sobre o sentimento de pertencimento, e da formulação de regras e normas de conduta que orientavam esse continuar. A sua história natural monta um mosaico de representações desta figuração social, que serve de parâmetro de condutas a serem observadas e que objetificam os sentidos morais repassados às gerações seguintes e de forte presença nas narrativas individuais sobre o lugar, sobre a sua densidade cultural e proeminência enquanto referência simbólica. A memória social da conformação comunitária, os ordenamentos mentais desse sentimento de pertencimento a um lugar comum de trocas solidárias e a noção de uma comunidade de amizades e dedicações montam por fim um quebra-cabeça cujas peças permitem a compreensão e a visualização do formato singular do lugar e dos personagens que dele fazem parte.

A comunidade de afetos da Rua X se autoproduziu e se reproduziu cotidianamente no processo de crescimento de si mesma enquanto um *corpus*, que orienta formatos de agir, consolida o pertencimento, as trajetórias individuais e dá sentido a um viver em comum. Uma *forma*, um *corpus*, um *nós*, simmelianamente falando, pensado não como unidade homogênea, mas como uma unidade tensional (Simmel, 1910-1911). Tensão que mobiliza a forma e a transforma cotidianamente como num caleidoscópio em que novas composições de mosaicos se organizam a cada jogo interacional, apesar de usarem as mesmas peças. O que exige do jogador uma habilidade para se movimentar entre as composições sempre novas de mosaicos, e de seguir regras de conduta que os organizam e lhes dão sentido. Um *nós* denso, ou formação, ou figuração, orienta as narrativas individuais em relação ao processo de conformação dos personagens em um si mesmos, coletivizados, enquanto selves autoespelhados (Cooley, 2017).

Espelho abstrato através do qual cada indivíduo presente se autorrefletia a cada situação ou a cada mosaico armado no contínuo girar do caleidoscópio emocional e moral da Rua X. Nos autorreflexos, uns dos outros, uns sobre os outros, os moradores se orientavam em direção a suas ações privadas e em relação aos demais próximos e aos outros ao redor, articulando os fios de um caminho enredado dos agentes sociais nele imersos, nos compromissos cognitivos inerentes ao pertencimento ao grupo, em uma espécie de autossentimento.

Berger (1972, p. 135) afirma que, “ao se escolher pessoas específicas, escolhe-se um lugar específico para viver”, isto é, uma coletividade cujas opiniões, convicções e rumos de ação são decisivos para a formação das opiniões, convicções e rumos de ação individual de cada membro. O fazer parte orienta as ações das pessoas imersas, constituindo uma cosmovisão, ou uma maneira subjetiva de ver o mundo através das experiências vividas e apreendidas no cosmo comunitário da sociabilidade a que pertencem. O grupo serve como um identificador pelo qual os indivíduos lêem o mundo, os outros que nele habitam e os que vivem ao seu redor e além, e institui um lugar para si de onde enxergam a si mesmos como indivíduos sociais, emocionais e morais, enfim, enquanto pessoas.

Uma pessoa no interior de um grupo percebe o mundo de que faz parte de um modo determinado, e a partir dele organiza a sua visão sobre os outros próximos, sobre si mesmo e os demais. O grupo fornece um modelo sobre o qual se pode comparar continuamente o próprio self, o *nós* próximo, comunitário e pessoalizado, e os outros. O grupo como cosmovisão proporciona um determinado ponto de vista sobre a realidade vivida e constituída, fruto das experiências de trocas sociais com os outros relacionais, com o ambiente físico e social interno e comum à experiência do lugar, e que será parte e conterà a parcela de participação dos que dele participam, no grupo em si e nas trocas com os demais.

É possível pensar aqui a dimensão da natureza precária da realidade de Thomas & Thomas (1928), através da ideia de que cada realidade social é produto de uma situação e de ações situadas que são produzidas no jogo dos indivíduos em cena dentro de um plano comum de sentidos organizados, e que serve como orientador das ações individuais em relação ao *nós* e à sua ação como coletividade; e à ação dos indivíduos pertencentes ao mesmo lugar comunitário e à ação dos outros que dele não fazem parte. Essa discussão serve para pensar o plano comum de sentidos no ambiente da Rua X. A comunidade de afetos é composta pelas casas da Rua X em cujas unidades residem as 13 famílias⁶ pioneiras, alguns dos seus filhos, genros e noras, netos e bisnetos⁷. A comunidade de afetos se autorreflete, de tal modo, em quatro casas no lado esquerdo da rua, e nove casas no lado direito. Os seus moradores são os mesmos que edificaram as moradias e compuseram os sentidos que movem a comunidade de afetos local. Estão no lugar desde o processo de ocupação, e lá desenvolveram uma participação ativa na conformação do lugar enquanto rede afetiva que medra a cultura emotiva local e objetificam sua moralidade e regras de agir comuns no processo de afirmação dessa participação como pertencimento. Pertencimento que orientou as composições tensas de códigos de conduta oriundos da intensa mobilização amigável e solidária dos seus moradores e que desenvolveu o grupo e a cosmovisão organizada para o viver em comum; servindo de motivação e abalçamento das narrativas e dos planos comuns de ação dispostos nesse *corpus*, orientadores das ações individuais e do comportamento e desempenho dos que a ela pertencem.

A narrativa dos pioneiros: a ocupação do lugar e a composição da rua

As 18 famílias que edificaram uma trajetória comum e constituíram-se em uma comunidade de afetos imigraram para a cidade por caminhos e sentimentos de partida de origens diferentes; se encontraram paradas em uma calçada da estação ferroviária, onde desembarcaram, e lá se conheceram e resolveram partir juntos na busca de um lugar para morar e erguer suas vidas. Todos muito jovens. Seu Raposo e Seu Pedro relembram que seguiram com suas mulheres e outras 16 famílias em duas carroças de

⁶ Originalmente foram 18 famílias.

⁷ Os personagens principais deste artigo são os pioneiros.

boi até as margens do Rio Jaguaribe. Lá chegando, depois de uma noite em torno de uma fogueira, saíram em grupos para identificarem o local e escolheram, junto com as outras famílias, o lugar onde deveriam realizar o desmatamento e edificar as suas moradias. Relatam que tomaram conta de dois terrenos conjugados, na delimitação da área ocupada pelo grupo, limpavam o terreno e neles construíram aos poucos as suas casas: com quintais generosos e onde mantiveram uma pequena horta cuidada em conjunto pelas esposas e amigas D. Etelvina e D. Geralda.

Além da estreita amizade entre os casais Raposo e Etelvina e Pedro e Geralda, os demais vizinhos da pequena rua sem calçamento também faziam parte da rede solidária da comunidade de afetos, que se consolidava a cada novo dia. Comunidade construída ao longo dos anos de profundo convívio e resistência, no cotidiano da sobrevivência e na defesa do lugar que escolheram para viver e criar os seus filhos. Todos eram vistos como coparticipantes desse núcleo interacional de significados, de trocas simbólicas, de ajuda mútua e de ajuda ao próximo. “Principalmente dos mais necessitados de nós”⁸, disse o Seu Paulo, no início de 2002, quando, acompanhando o Seu Raposo até a sua residência nos deparamos com ele, sem camisa, no muro de tábuas de sua casa. Seu Raposo, complementando a narrativa em relação à comunidade de afetos da Rua X, olha para mim e afirma: “uma coisa é certo, professor, eu tenho orgulho e agradeço muito ter tido a sorte de parar nessa turma que ajudou a montar essa rua e esse pedaço de bairro”. A turma que ele se refere são as 18 famílias de pioneiros, tornadas 13 mais tarde, que se autoconstituíram em uma comunidade afetiva. Segundo o seu relato, “nós, desde o início só se demos bem, tudo alma caridosa e necessitada uns dos outros... mas, tudo muito agarradinho nos apoios uns pros outros, mas também, e isso é uma coisa firme na gente... cada um direito, no seu canto, sabendo os pés de cada um e atendendo apenas quando chamado e estando atento pro que der e vier”.

Cada dia os aproximava mais. Com o passar do tempo montaram roçado e criação comuns e partilhavam dos bens e de algum lucro obtido sobre a venda das sobras da colheita. No caso de haver sobra se encarregavam de repassá-las e atingiam outros moradores por perto, a quem vendiam o produto; ou, como o Seu João Carroceiro, montava barraca em pontos próximos, ou no entorno do mercado público e nas feiras livres da cidade, tornando-se verdureiro, como antes fazia nas feiras livres do interior. Profissionalmente, os que tinham alguma habilidade se firmavam nela: faziam cestos, peneiras, chapéus e iam vender na cidade; montavam um “negocinho” ou trabalhavam como ajudantes de pedreiro, alguns se tornando mestres de obras, vidraceiros, e outras especialidades. As mulheres se empregavam como domésticas; na arte da costura, e em fábricas, ou apenas cuidavam “do lar”. Outros poucos, de acordo com Seu Paulo, “... não tiveram tanta sorte, mas lutaram e com a ajuda da comunidade foram se montando, foram “... se ajeita[ando] devagarinho na vida, trabalhando honesto e criando seus filhos”.

Seu Paulo com uma expressão de tristeza no olhar, e falando direto para o Seu Raposo informa, que “outros num aguentaram os puxões da vida e se mandaram logo...”. Evoca as cinco famílias que não resistiram às pressões no processo de constituição da Rua X. Rua X e comunidade de afetos são, nas narrativas, fundidas, ambas significando o núcleo de pertencimento e solidariedade mútua. A memória social e individual de cada pioneiro se mistura assim entre o lugar e a história natural de sua ocupação e a comunidade de afetos gerada no decorrer dessa história. As paisagens construídas nas narrativas fundem as imagens de apropriação do espaço com a composição afetuosa do lugar, conquistado com lutas e sofrimentos, mas sempre

⁸ Os “mais necessitados de nós” eram os moradores das casas da Vila Sem Nome.

evocadas a partir da solidariedade e afetos que uniram o conjunto dos pioneiros. Nos balanços rememorativos contam as trajetórias individuais e coletivas como um composto de ganhos e de muitas perdas no decorrer da história natural da Rua X. Como na narrativa do seu Pedro, em 2009, quando afirma: “... a gente tudo era gente nova, com disposição e com braços para a labutagem e com vontade de se aperfeiçoar nas artes que a gente já tinha ou para outras que porventura deus quisesse dar prá nós”. Ele se refere à vontade presentificada no envolvimento dos diversos casais, uns com os outros, que deram força ao conjunto na montagem de projetos e projeções sobre o destino de cada família, de cada um, e da comunidade afetiva que se formava e se consolidava a cada “novo amanhecer”.

Expõe sobre as dificuldades passadas por todos: “... algumas mulheres da gente, no início, tiveram que trabalhar na casa dos patrões lá na cidade e passavam de quinze dias a um mês por lá e dois dias em casa, era dureza”. Olha ao redor e aponta com o dedo na direção de algumas residências dizendo: “... a mulher de João [Carroceiro], que deus a tenha, e a de Euclides e a de Paulo, e de outros tantos daqui passaram tempos fazendo isso, até se aprumarem na vida...”. Aponta para si próprio e para a casa vizinha e afirma que “a minha Geralda e a Etelvina, mulher do Raposo, ainda bem, não precisaram não!”. Afirma orgulhoso de que os dois possuíam uma posição profissional diferente que os tornava mais afeitos à vida, o que poupava as mulheres do trabalho fora de casa. As suas esposas “... ficavam cuidando da casa, [mas] plantavam uma roça, cuidavam dos nossos filhos e iam prá igreja, e ajudavam nas festas, nos hinos e coisa assim...”. Elas eram “trabalhadeiras” e “prestativas”: “as duas, Geralda e Etelvina, ficavam em casa, mas sempre foram mulheres da luta... Sempre trabalhadeiras e prestativas aos outros próximos...”.

Os anos de chegada foram dureza

Houve uma festa na Rua X: era o aniversário de 84 anos de D. Antônia, em 2009. Aconteceu no quintal da casa dela em volta de uma grande fogueira onde as pessoas sentavam em torno e assavam pedaços de carne, frango, salsichas, queijo coalho, em grande fartura, e eram servidos de sucos e muita cachaça. Na festa se armou uma animada roda de conversa. O assunto, - com outros do dia a dia da comunidade e de muitas “salvas” e “vivas” a D. Antônia, - era a construção da comunidade de afetos da Rua X⁹. Seu José Lourenço informa que, “os anos de chegada foram dureza”. Afirma que “a sorte da gente foi a gente ter encontrado uns comparsas que estavam na mesma precisão de nós, e gente da boa...”. Seu Beto pega o mote para lembrar o momento do encontro na calçada da estação ferroviária. Relembra esse instante passado, mas presentificado na sua imaginação e dos muitos presentes, como o marco inicial de uma união entre pessoas que nunca tinham se visto antes, mas que se colocaram em um projeto de vencerem juntas as agruras do momento. De partilhar as suas vidas, conquistas e derrotas, lutas e ganhos, perdas, sofrimentos e alegria e o prazer de estarem juntos, como na comemoração do aniversário de “uma guerreira, mulher de fibra, amiga, irmã, batalhadora, essa nossa Antônia”. Seu José Lourenço lembra que “... távamos tudo de nós ali, recém chegados, com bagagem, mulher e alguns com filhos, olhando o mundão sem saber que rumo tomar...”. A sua voz adquire uma tonalidade especial, a narrativa se torna quase épica. Conta que “ninguém quase não se conhecia, mas tava tudo junto como um monte pensando cada qual o que fazer”. Olha para D. Antônia e grita um “... parabéns para essa mulher da gota serena!”; olha para o local em que se encontra D. Socorro, dá uma piscadela, encosta a mão direita nos lábios e manda

⁹ Como lembrou D. Flor, era sempre a mesma coisa, nos encontros sociais se conversava sobre esse período: as “durezas da vida nos primeiros tempos”, as “conquistas”, e “as coisas da vida em comum”.

um beijo em sua direção. Olha, enfim, para a platéia armada de amigos em torno da fogueira e prossegue: “Aí, Antônia, mulher do finado Amaro, junto com Socorro, minha mulher... trocaram conversa e fizeram logo amizade, [e] começaram a passar uns pães e um café ralo entre o monte que era a gente...”. Faz outra pausa curta e acrescenta: “essa movimentação dessas bravas eu não esqueço jamais! Foi aí que tudo começou prá nós”. Ao redor existem olhares emocionados: todos se inserem na narrativa épica e esta cena, que serve como símbolo da montagem da rede afetiva que tomou forma de uma trajetória comum, é revivida. A emoção toma conta da platéia. O orador sabe tirar proveito e continua: descreve o encontro, simbólico para os comunitários da Rua X; informa que, “uns começou a falar com os outros, e o finado Amaro disse que soube que lá pras bandas de uma Estrada dos Macacos tinha uma beira de rio e uma mata, que a gente podia se achar por lá...”. Olhadinha para os lados, para sentir o comportamento da platéia: todos de ouvidos e olhos atentos, e continua: “... e, assim, dito e feito! Todo mundo se animou e já tinha um destino junto...”. Faz um olhar triste para lembrar alguns homens e mulheres que estavam como eles na calçada da estação e não se interessaram ou não tiveram coragem de segui-los na empreitada de conquistar a “mata”. Assume a teatralização da narrativa e diz, “pois é, vai ver que tinha que ser assim...”. O que é concluído por Seu Jonas, que toma a palavra. Antes, porém, faz um “*urra!*” em direção à D. Antônia, levanta um copo e faz um brinde à aniversariante, seguido por todos. Depois, expõe: “... como o Beto vinha contando... foi aí que a coisa começou... acho que todos têm essa coisa toda nas cabeças, nos olhos e no coração, pois é... já era de manhãzinha quando resolvemos caminhar... mas quem é que sabia como chegar? Aí o jeito foi sair perguntando...”.

A caminho da Estrada dos Macacos

Seu Beto fala de alguém que ouviu falar que do outro lado da rua havia carros de boi que faziam transporte e conheciam a cidade e os melhores lugares para onde poderiam ir. Diz que olhou em frente e, de fato, “tinha uns carros de boi parado por lá e eu e João foi perguntar, um deles disse que podia levar a gente e disse o preço, disse que era uma lonjura danada e lá prá dentro de mata fechada...”. Continua o relato dizendo que “voltamos pro grupo e contamos o que a gente tinha, e dava pelo conjunto prá alugar dois carros e botar por cima umas mulheres buchuda e criança pequena, o resto acompanhava a pé...”. Todo o grupo concordou. Contaram o dinheiro de cada um e daria para fazer o pagamento do transporte dos dois carros. Ele pára um pouco, ri e continua: “Né, minha gente, todos aqui se lembram, ficamos liso e lesado, só vendo, mas fomos prá dentro que era a nossa meta maior naquele momento...”.

Seu Raposo balança a cabeça confirmando os relatos e acrescenta: “é verdade, foi uma dureza, mas era a nossa meta e a gente tinha fé!”. Assume a palavra e retoma a narrativa épica deste encontro social que levou o grupo a seguirem unidos em uma longa trajetória. Segundo Seu Raposo: “Nós chegamos quase de madrugada junto do Rio Jaguaribe. Paguemos os carroceiros, gente boa, que viu a nossa situação e deixou ainda uns trocados com a gente e seguiram viagem de volta”. Diz que desembarcaram, olharam uns para os outros, dividiram os “malotes entre eles, e “a gente adentrou a andar pela margem do rio, andou, andou e parou num canto”. Nessa parada para descansar um pouco, se reuniram e decidiram que teriam tarefas imediatas a serem executadas para dar o conforto mínimo ao grupo. Ficou decidido que “as mulheres organizariam um acampamento”, e houve uma separação de atividades entre eles: “uns [seguiram] prá mata arranjar uns paus pra fazer uma fogueira prá espantar os bichos e mosquitos; outros pescaram uns peixes no rio e fizemos a nossa primeira janta juntos”.

O Seu Samuel toma a palavra, emocionado com as lembranças trazidas e acrescenta: “a gente tava cansado de morrer, mas tava quase feliz! Depois da janta improvisada foi um sono só, com um de nós sendo acordado de tempo em tempo para substituir os que ficaram acordados de vigia do grupo...”. Continua falando desse momento de relaxamento coletivo e da exaustão que os levou a dormir “de um sono só”. Lembra que “acordamos com o sol alto, o rio de um lado e a mata do outro”. Diz que tomaram um café com umas bolachas que ainda restavam e de novo se organizaram em três grupos. O das mulheres, que ficaram cuidando das crianças e “na lida” de providenciar comida e lavar as roupas sujas de dias de viagem. Os homens, por sua vez, se dividiram em dois outros grupos, um adentrou a mata, “para verificar o local”; e o outro, para providenciar comida para o grupo. Este se dividiu em dois, um para pesca e o outro para caça de animais silvestres. Assim organizados, conta, “olhamos um pro outro e deixamos as mulheres na lida de arrumar o acampamento e saímos: um para arranjar o que comer e o outro para verificar a região que a gente tinha parado”.

Conta que

No caminho se descobriu que outras gentes já tava por ali, uns como nós recém chegados, outros com mais tempo, e já com uma roça, umas galinhas, uns porcos, uns gados, uns burros de carroça e uns cavalos...

Conversamos sobre a terra e eles disseram que aquela região que nós tava podia ficar prá nós e que eles ficavam ali, outros acolá e assim foi...

João Carroceiro perguntou prum dono de uns animais se ele não precisava de braço prá trabalhar... Ele olhou pro João, olhou prá nós e disse que ali tudo era pouco, mas podia repartir uns ovos, uns pintos, umas vasilhas de leite em troca de trabalho no roçado e na lida dos bichos. João topou na hora!

Mais tarde, na roda pra janta, falou a respeito e levou, no dia seguinte, outros dois com ele...

“Nós outros ficamos de dividir o terreno da mata prá nós morar e viver!”, conclui.

Após uma demarcação de oitiva das comunidades já instaladas e do local apontado para servir de lugar de assentamento desse novo grupo, fizeram um recorte de onde cada um ia ficar. Na época, o grupo tinha 18 famílias e juntos delimitaram o local de cada núcleo familiar e um traçado de rua: nove terrenos de cada lado. De acordo com João Carroceiro, as divisões eram equivalentes no início, mas, no passar do tempo, quando apareceu “um coronel e disse que as terras tinham dono, uns logo se intimidaram... logo que a briga começou cederam seus terrenos e casas, na época de palha, por uns trocados e se mandaram dali deixando nós no fogo e no sufoco”. Diz que com a “saída desses frouxos, os capangas do coronel fizeram um muro no lugar e as casas ficaram lá dentro com um portão pro outro lado de nós... A pressão foi grande e o pessoal do lado direito da rua vendeu aos poucos um pedaço de seus terrenos e outros se mandaram logo como medo. É por isso que hoje a gente vê que os traçados dos terrenos ficaram desinformes: uns maiores de um lado da rua do que os outros do outro lado. E um lado com as nove casas e do outro só quatro...”.

Nessa altura há um reboição na platéia. Seu João Carroceiro, porém, continua: “Muito depois, o coronel dono dos terrenos das quatro casas que foram tomadas por pressão em troca de quase nada, vendeu os terrenos para um que chegou ao local e construiu a casa dele virado prá outra rua e no fundo da casa, do lado de cá: essa vila que o professor já viu... Nós, do lado direito, mantivemos quase intactos os nossos terrenos, por isso eles ainda têm um bom quintal...”.

No que é complementado por Seu Euclides, “pois é... o João contou uma história certa, mas com uma mágoa guardada...”. Diz que vai contar a história da “mágoa

guardada na contação” de Seu João Carroceiro, mágoa que “a gente arrepara até no tom da voz dele”. Para Seu Euclídes,

“essa mágoa é a de que a gente tava junto, unido, mas, embora se gostasse e quisesse ficar junto, muitos de nós tomaram uma decisão de sair, acharam que o dinheirinho que deram, depois de botar gado na roçinha da gente, de ameaçar tocar fogo nas casas de palha da gente, de ameaçar bater em nós, era melhor pegar do que ficar sem nada e até correr o risco de ficar sem vida... É isso... nem todo mundo é igual na pressão, uns cedem outros não, uns cedem mais ou menos, outros não, depende do sofrimento de cada um, do arrastado da vida que cada um levou, do medo ou da batalha de cada mulher que vive com o seu homem; e depende também da precisão de cada um. Eu mesmo fui um que fiquei, eu também vendi um pedaço do terreno da minha casa, por uma merreca e por pressão, mas tô aqui... João mesmo, tava com uma mulher fraca em casa e também terminou vendendo a uma família um pedaço do quintal da casa dele, e ele [a pessoa que comprou] ampliou o terreno dele e construiu uma casa do outro lado da rua. João tava necessitado de dinheiro urgente, tava com dois filhos novos recém nascidos em casa, a mulher doente da parição e precisava de remédio, de pagar parteira, de pagar uns lambedor e umas ervas prá D. Anastácia, lá do outro lado da Mata, que sabia cuidar dessas doenças, e coisa e tal. O dinheiro da parte que ele vendeu foi o que salvou seus gêmeos e deu vida de novo a mulher dele e as outras filhas depois... Não é que ele era frouxo, era de precisão, como também foi comigo... E o que fiz resolveu o que eu tinha de resolver, sem eu precisar arredar o pé daqui e batalhar junto pela nossa rua e nossa amizade... É isso que eu queria dizer... O relato de João é certo, mas a mágoa deve ser diminuída, prá se olhar com mais justeza os modos de agir de cada um de nós...”.

A platéia emocionada aplaude essa defesa das opções dos que se foram, ou dos que ficaram, mas venderam parte dos seus terrenos. Muitos soltam algumas frases gritadas, “é isso mesmo Euclídes!”, “cada um sabe onde o calo aperta”, “João quando bebe não controla a língua e ofende o mundo...”.

O Seu João Carroceiro pede silêncio e emocionado, diz alto, “é verdade o que Euclídes falou...”. Fala dos tempos difíceis que teve, com a mulher doente e cada vez mais fraca, os filhos para criar, ele sozinho enfrentando “a vida” vendendo verduras e frutas de porta em porta, e repete: “é verdade, gente, eu tive mesmo que vender um pedaço do meu terreno a um infeliz que queria aumentar o terreno dele do outro lado da rua para fazer a casa prá morar e abrir um lugar de servir comida e um bar...”.

“Fiz prá salvar o par de gêmeos, meus filhos e a minha mulher que depois deles quase morria de fraqueza danada... E não foi por pressão, mas, como ele [o vizinho dos fundos] mesmo falou, sabendo que eu tava aperriado e doido da vida com a situação que eu tava passando em casa, me fez uma proposta e eu aceitei. Sou o único do lado esquerdo a tá com um terreno menor... Euclídes tem razão, a vida de cada um tem lá suas atribulação e cada qual sabe onde o sapato aperta e como fazer as coisas para sair do aperto... tem razão sim!...”.

O Seu João Carroceiro pediu desculpa e falou que não teve intenção de ofender ninguém. O grupo inteiro estava comovido. Algumas lágrimas brilharam na luz da fogueira nos olhos dos presentes, D. Antônia arrematou a palavra dizendo que “não pode haver mágoa nem ressentimento entre a gente, pois a luta é uma luta de todo dia e é uma luta de gente forte e de vencedores...”. No que Seu Raposo acrescentou: “... gente de deus! A gente, como disse Antônia, é gente de bem e conforme os mandatos de deus... A gente não pode ter mágoa de coisas do passado...”.

O Euclídes tem razão: as precisões de cada um, quando não podiam ser resolvidas pelo grupo, era de cada um, e cada um agia com sua própria cabeça,

no seio de deus, sempre generoso, e cada um fez o certo que achava certo. E a gente outros tinha também de saber que esse era o certo prá ele, e para o grupo em geral. Não vamos estragar a festa de Antônia que tá muito mais do que boa, vamos continuar a contar o nosso bê-á-bá pro professor, e mostrar como a gente apesar das dificuldades tamos aqui prá contar as nossas vidas de bem querer...

Todos os presentes, ainda com a emoção aflorando, riram, aplaudiram, deram vivas aos 84 anos de D. Antônia, e uma rodada de cachaça e sucos de manga e de caju remontou o clima de festa, em um clima de trocas de afetos e amenidades.

As narrativas colhidas durante o trabalho de campo e apresentadas no decorrer do artigo relatam as lembranças da chegada do grupo a João Pessoa, o encontro na calçada da estação, a chegada na Estrada dos Macacos, a caminhada pela margem esquerda do Rio Jaguaribe, e a ocupação de locais desprezados pela especulação imobiliária da época para constituição de um lugar de moradia e trajetória de vidas em comum na cidade escolhida para viver. Descreve a dureza dos primeiros tempos, a desistência de alguns e o fortalecimento do grupo. Narrativas que relembram a origem da história natural afetiva, que desemboca na consolidação da comunidade de afetos.

Este artigo teve por objetivo mostrar um agrupamento humano organizado através de um aprofundamento de vínculos solidários e de compartilhamento do conjunto de bens físicos e simbólicos a eles dispostos. Mostra que apesar de estreitos laços de solidariedade, nele houve tensões resultantes de uma organização comunitária de personalidade intensa, devido ao estreitamento dos laços e da dificuldade de se distinguir em seu interior os limites entre o pessoal e o coletivo. O que causou pequenos conflitos e mágoas dissimuladas no cotidiano da rua. Contudo, a vida em comunidade produziu o sentimento de pertença não só ao lugar, mas simbolicamente aos vínculos de amizade que os entrelaçou em uma trajetória comum, e onde aprenderam que desculpas e perdão, e às vezes o silêncio reflexivo ante algo sentido como ofensa é possível de ser feito, é bem vindo, e deve ser conversado e negociado. A etnografia apresentou, enfim, o esforço comunitário de uma unidade tensa e densa chamada por aqueles que a fizeram e experienciaram de comunidade de afetos.

Referências

BERGER, Peter. *Perspectivas Sociológicas*. Petrópolis: Vozes, 1972.

COOLEY, Charles Horton. O self social: o significado do Eu. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v16, n47, p. 173-192, 2017.

SIMMEL, Georg. How is society possible? *American Journal of Sociology*, v16, p. 372-391, 1910/1911.

SIMMEL, Georg. Das Problem der Soziologie. *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. 1º Auflage. (p.1-31). Berlin: Duncker & Humblot, 1908.

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

HUGHES, Everett C. Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. O Aspecto ecológico das instituições. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 17, n. 50, p. 31-38, agosto de 2018 ISSN 1676 8965

ARTIGO

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

O aspecto ecológico das instituições

The ecological aspects of institutions

Everett C. Hughes

Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury

Recebido: 10.02.2018

Aceito: 02.03.2018

Resumo (Nota do tradutor): Título original: *The ecological aspects of institutions*. Este artigo serviu como uma conferência pronunciada, em 1935, na Sociedade Americana de Sociologia, e publicado, no ano seguinte, na revista *American Sociological Review*, (v. 1, n. 2, abril de 1936). Este artigo, contudo, foi republicado posteriormente em várias coletâneas de escritos de Everett Hughes, ou sobre o interacionismo. Uma de suas últimas aparições saiu na coletânea de escritos de Hughes intitulada *Sociological eye: selected papers* (New Jersey, Transactions Publish, 1971, sendo a sua última edição de 2009). No Brasil, este artigo incorporou a coletânea organizada por Donald Pierson, intitulada *Estudos de Ecologia Humana* (São Paulo: Martins, 1948, com uma segunda edição em 1970), com tradução de Maria Aparecida Madeira. Como o texto já se encontra há muito tempo fora de circulação e de difícil acesso na língua portuguesa, a *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção* republica esse importante artigo de Everett Hughes com uma nova versão para o português. **Palavras-chave:** instituições, sucessão ecológica, padrão de vida, competição econômica

Abstract (Note from the translator): Original title: *The ecological aspects of institutions*. This article served as a conference given in 1935 to the American Society of Sociology, and published the following year in the *American Sociological Review* (v. 1, n. 2, April 1936). This article, however, was later republished in several collections of Everett Hughes writings, or on interactionism. One of his last appearances was in Hughes's collection of *Sociological Eye: Selected Papers* (New Jersey, Transactions Publish, 1971, his last edition of 2009). In Brazil, this article incorporated the collection organized by Donald Pierson, entitled *Studies on Human Ecology* (São Paulo: Martins, 1948, with a second edition in 1970), with translation by Maria Aparecida Madeira. As the text has long been out of circulation and difficult to access in the Portuguese language, the *RBSE Brazilian Journal of Sociology of Emotion* republishes this important article by Everett Hughes with a new Portuguese version. **Keywords:** institutions, [ecological succession](#), [standard of living](#), [economic competition](#)

A ideia comum a todos os usos do termo *instituição* é a de estabelecimento ou permanência relativa de uma espécie social distinta. Nesse ponto concordam até os que, como Allport (1933, p. 24), admitem a realidade das instituições apenas no tempo suficiente para "encontrar indivíduos para seus estudos e que se comportam institucionalmente". Alguns admitem que essa idéia seja uma definição suficiente, permitindo assim que os costumes mais simples e os mais elaborados "complexos culturais" se enquadrem na categoria. Os psicólogos se inclinam para um uso tão

inclusivo que faria das instituições apenas os aspectos sociais do comportamento que eles descrevem. Os sociólogos são mais propensos a restringir o uso do termo, distinguindo instituições de unidades mais simples de comportamento socialmente estabelecido. Summer, por exemplo, as coloca de encontro com os *folkways* e os *mores* (Summer, 1906, p. 63).

Outra ideia fundamental para o estudo da vida humana é a de que o comportamento coletivo, obviamente, cresce a partir do fato de que os seres humanos se comportam em resposta a conduta um do outro, e que o que o indivíduo faz pode ser entendido apenas usando a coletividade como um ponto de referência. As instituições, às vezes, são definidas por distinção às formas mais elementares de comportamento coletivo, como a multidão e o grupo primário, cujas características peculiares são conduzidas pela interação social não mediada por formas estabelecidas¹⁰ (Cooley, 1921, p. 30, 319 et passim; Faris, 1932).

Há uma ordem de fenômenos sociais em que as características do estabelecimento e a do comportamento coletivo se encontram e se organizam de um modo particular, isto é, socialmente estabelecido, indicando as próprias forma e direções tomadas pelo comportamento coletivo. Os fenômenos desta ordem, neste artigo, são chamados de instituição.

Existem instituições, no sentido aqui usado, apenas onde o esforço humano se encontra formalmente integrado. Essa integração formal ocorre com referência a algum funcionário ou grupo de funcionários, atuando em cargos sociais reconhecidos. Isto é, o caráter de um cargo não pode existir ou ser realizado sem o reconhecimento apropriado e sem as respostas de outras pessoas, mas também que a pessoa que preenchê-lo pode ser sucedido por outra.

A permanência, que geralmente é pensada como uma característica cardinal de uma instituição social, está intimamente cingida com o fato de que as pessoas se sucedem nos cargos e que outras pessoas continuam a comportar-se com referência a essas pessoas sucessivas de determinadas formas. Formas estas estabelecidas como expectativas sociais. É usual atribuir essa permanência relativa ao suposto preenchimento de alguma necessidade humana elementar pelas instituições. No entanto, deve ser preciso que uma instituição não preencha as necessidades em seus aspectos genéricos e externos, mas, em seus aspectos particularmente definidos e culturalmente peculiares. A sobrevivência de uma instituição, portanto, representa a persistência de definições particulares de necessidades sociais e formas corporativas de satisfazê-los. A transmissão destas necessidades é outro processo envolvido na sobrevivência das instituições.

A persistência de uma necessidade efetiva, e de uma instituição, está sujeita a um grande número de fatores contingentes. O estudo da instituição é tanto uma questão de descobrir essas contingências quanto de descobrir suas raízes na natureza humana. As contingências surgem das inevitáveis relações de fenômenos sociais que não são sociais em seu todo. Na verdade, pode-se dizer que o estudo científico das instituições não tem a ver com a sua natureza essencial, mas, apenas coloca as instituições em relações ordenadas e compreendidas com outros fenômenos sobre os quais são contingentes. Um estudo, em suma, sobre as condições de sua sobrevivência, em relação a todos os atributos das instituições (exceto a natureza coletiva que compartilham com

¹⁰ Georg Simmel, em sua *Soziologie* (1908, p. 14-15), se queixou de que as ciências sociais tinham prestado atenção apenas para "aqueles fenômenos sociais em que a interação já havia sido cristalizada em seus portadores", e havia negligenciado as formas mais imediatas, íntimas e passantes de interações. Ou seja, a atenção tem sido dada apenas aos aspectos maiores, mais formais e institucionais da vida social.

fenômenos menos formais) são na verdade questões de sobrevivência em relação a outros fenômenos sociais e não sociais.

A comunidade tribal isolada pode ser pensada como uma única unidade corporativa. As atividades de seus membros são integradas tão estreitamente que a tradição pode facilmente e aparentemente atribuir a cada pessoa o seu lugar no todo corporativo. Essas contingências são, na teoria, pelo menos, bastante simples. Para citar Radcliffe-Brown (1935, p. 289):

A continuidade de uma corporação, como a horda australiana, depende da continuidade de sua propriedade. Em primeiro lugar, há a continuidade da posse de território. Em segundo lugar, há uma continuidade que transcende o espaço de uma vida humana pelo fato de que, à medida que o grupo perde alguns membros pela morte, adquire novos membros pelo nascimento de crianças e a iniciação de meninos no status de homens.

A sucessão de pessoas ao status e a cargos prossegue pelos "processos naturais de geração". Pode-se, em tal caso, trabalhar em detalhes, assim como Radcliffe-Brown no documento que acabamos de citar, em uma espécie de geometria da mecânica de transmissão de direitos e de status pelo qual a forma da sociedade é mantida, e sujeita apenas às contingências que surgem da exploração do território do qual vive e dos atos de deus.

Não existe, de fato, nenhuma competição de instituições dentro de tal comunidade. O relacionamento competitivo pode ser estudado em termos da comunidade como um todo e não em termos de suas partes. A comunicação e o transporte, tanto dos homens como dos bens, que são características infalíveis das civilizações, complicam essa imagem. As instituições, nas comunidades onde há mobilidade, sobrevivem sujeitas a contingências que se originam da mobilidade.

McKenzie, em um artigo inédito sobre *A ecologia das instituições*, desenvolve a idéia de que, com a elaboração de nossas técnicas de produção e os maquinários necessários para elas, e com o aumento da quantidade e alcance de transporte e comunicação, a estrutura institucional das comunidades aumentou em complexidade. Ou seja, as instituições são alargadas em número e mais especializadas em funções. Elas também se tornam entidades discretas, cada uma com seu lócus no espaço. Uma vez que a participação na vida da comunidade se torna, mais e mais, uma questão de participação de alguma forma nas atividades institucionais, as instituições se tornam a unidade crucial para o estudo de processos competitivos subjacentes com os quais a ecologia se preocupa.

Em comunidades civilizadas complexas, a sobrevivência das instituições não pode ser descrita de forma significativa em termos simples da sucessão de gerações naturais. É preciso recorrer à sucessão no espaço, aos movimentos das pessoas e ao porte de tais movimentos nas unidades corporativas através das quais as necessidades coletivas são satisfeitas, lembrando, ao mesmo tempo, que esses movimentos estão relacionados, tanto como causa e efeito, a instituições.

Onde a mobilidade é grande, o termo geração institucional é pouco significativo. A participação em atividades institucionais pode tornar-se quase completamente casual. Embora isso possa ser mais especialmente verdadeiro para as instituições de negócios, porém, mesmo as mais sagradas estão sujeitas, em certa medida, a contingências decorrentes da mobilidade.

Um dos corolários da mobilidade e da participação oportunista é o de que, em contraste com comunidades mais simples e homogêneas, a maioria das instituições possui, apenas, uma parte da população da comunidade entre os seus adeptos. Cada um dos adeptos, por sua vez, de certa forma, participa em um circuito de instituições

correspondentes às suas peculiares necessidades e ao seu status na comunidade. Esta techedura de instituições corresponderá, em algum momento, com o de outras pessoas, mas, de modo algum em todos os pontos e aspectos.

As características das instituições modernas que enfatizamos aqui são uma espécie de isolamento fiscal. Isolamento este que pode ser visto no fato de que as unidades institucionais são estabelecidas, sobrevivem por um período mais longo ou mais curto e do mesmo modo desaparecem, enquanto a comunidade como um todo continua. É este seu isolamento fiscal e a conseqüente precariedade de sua existência que faz da instituição, por força, um empreendimento. O empreendedor é aquele que se compromete a coordenar atividades de outros; ele toma decisões e atende contingências. Isso funciona mesmo nas comunidades tribais mais simples, embora realizado de forma rudimentar, mas se torna uma característica crucial das instituições em uma sociedade em que os costumes - independentemente de tudo o que eles perpetrem, - não indicam que o indivíduo deva permanecer fixo e continuar dentro do mesmo quadro organizacional de unidades corporativas ao longo de sua vida¹¹.

Empreendedorismo é ordinariamente associado com negócio. Isto é provavelmente porque negócio consiste, por definição, de atividades livres do controle tradicional. A falta de tal controle permite que o empreendedor opere livremente; o que é outra maneira de dizer que a concorrência não está travada. Park e Burgess (1921, p. 508) disseram sobre a competição que esta "tende a criar uma ordem impessoal em que cada indivíduo, sendo livre para lucrar e procurar o seu próprio lucro, e, em certo sentido, sendo impelido a fazê-lo, faz do outro individual um meio para esse fim". Mesmo quando o lucro, no sentido monetário, não está envolvido, a função da empresa aparece em uma instituição na medida em que sobrevive pelas mobilizações conscientes das pessoas, por meio de suas necessidades e sentimentos, e por meio de algum agente ativo¹².

O mote de tudo isso é que a liberdade de empreendimento, se não é uma característica quantitativamente constante, em nossas sociedades, pelo menos é uma parte sempre presente de nossas instituições. É por esta razão que há necessidade de um método para estudar as circunstâncias sob as quais, entre o empreendedorismo e os nossos costumes, sobrevivem algumas formas institucionais.

É neste ponto que se torna apropriado dizer que as instituições em nosso mundo não são apenas empresas separadas, mas, também, elas estão espacialmente separadas. Elas não são necessariamente e mutuamente exclusivas ao espaço, mas contêm registros separados e observáveis, ou o que podemos chamar de pontos focais de atividades.

As distribuições de seus adeptos podem estar entrelaçadas com as de numerosas outras instituições. Os elementos que atendem à observação encontram-se, na verdade, precisamente em seus registros de atividades. Os movimentos de pessoas em torno e em relação a elas, e as suas conexões subjacentes com outras instituições são elementos, em cada caso, que devem ser descobertos. Quando descobertos e relacionados a dados semelhantes em outras unidades, eles fornecem pistas sobre as relações funcionais das

¹¹ É interessante, a este respeito, que o empresário e a empresa de negócios tenham sido um pouco negligenciados pela economia clássica do *jogo de xadrez*, mas se tornaram o interesse especial da economia institucional. O trabalho de Werner Sombart, por exemplo, é dedicado, sobretudo, ao estudo das formas de empreendimento econômico e aos tipos de empresários característicos do capitalismo. Veja também, os verbetes de Paul T. Homan (1930), *Economics: the institutional school*, e de Maurice Dobb (1930), *Entrepreneur*.

¹² Estudos recentes feitos por Charles S. Johnson e Franklin Frazier parecem mostrar que a família negra é muito mais propensa a sobreviver onde a posse de propriedade ou o status profissional fornecem um incentivo para manter a família unida. Ou seja, não é uma operação automática dos costumes, mas a de que uma empresa disciplinada mantém a família em andamento.

instituições. Assim como as conexões institucionais do indivíduo revelam o "suplemento" de serviços e atividades institucionais com a composição de sua poupança ou economia de vida ou, se preferem, com o seu padrão de vida, de modo que desvendam também as linhas de interdependência entre as instituições e as comunidades.

A questão agora surge no se e em que circunstâncias as relações espaciais refletem os processos competitivos pertinentes à sobrevivência das instituições. Simmel (1921, p. 508) em um capítulo dedicado ao aspecto espacial das formas sociais, observa que é o movimento em torno de grandes centros fixos ou pontos focais (*Drehpunkte*) que se distingue a civilização moderna da vida tribal. Nesta última, pequenos grupos fechados vagueiam como um todo, embora, dentro de um pequeno alcance. A civilização moderna, contudo, é caracterizada não só pela fixidez de certos pontos focais (cidades), mas por um grande alcance e movimentos de liberdade. Esses centros assumem um caráter intertribal, e as instituições de controle em uma base territorial crescem à custa de parentesco ou outros grupos fechados. Pode-se dizer que a civilização moderna começa onde algum aspecto da vida é reorganizado com referência a algum ponto externo à comunidade tribal local; isto é, com o surgimento de centros intertribais, dos quais santuários e centros comerciais são os protótipos¹³.

Esses centros são socialmente estabelecidos como símbolos que dominam os sentimentos das pessoas em uma ampla área e por longos períodos de tempo. Eles também são pontos focais de transporte, viagens e comunicação. Não ocupam espaço, mas integram e dominam movimentos dentro dele. Isso parece ser característico das nossas principais instituições, bem como das cidades. Ou seja, as nossas maiores instituições são mais abertas quanto ao espaço que dominam, e mais fixas quanto ao seu assentamento, do que talvez as de qualquer outra época.

Simmel (1908, p. 462), neste contexto, sugere uma distinção fundamental quanto à maneira como as estruturas sociais ocupam o espaço. Algumas, diz ele, são mutuamente exclusivas no espaço; outras ocupam o mesmo espaço. Os Estados, por exemplo, colidem no espaço; mantêm a sua soberania sobre os indivíduos independentemente de seus clãs, raças, religiões ou outras afiliações. Max Weber (1919, p. 397) diz, em uma veia similar, que o estado existe em última análise, no monopólio efetivo do uso da força em um determinado território.

Outras instituições também compartilham a característica do espaço fechado. Os negócios ilegais (*rackets*¹⁴), por exemplo, operam usando a força para manter o monopólio de alguma função dentro de um território. Ambos, o estado e os negócios ilegais (*rackets*), se envolvem em conflitos armados sobre fronteiras territoriais, em comparação com outras unidades da mesma ordem. Para tais instituições, a manutenção dos limites é crucial.

¹³ Ver artigos sobre *lugares santos*, *califato* e *papado* na *Encyclopedia of the Social Sciences*; e sobre a *Mecca* e *Lhasa* [ou Lassa, capital do Tibete, também conhecida como *cidade dos deuses*, - nota do tradutor], ver a *Encyclopedia Britannica*. Uma característica significativa da expansão imperialista é apenas essa representação da vida local em direção a centros externos. Mesmo no mundo ocidental, esse processo prossegue ao desenhar as regiões mais provinciais nas principais correntes da vida industrial. No Canadá francês, por exemplo, as mudanças sociais provocadas pelo desenvolvimento da indústria iniciado por pessoas de língua inglesa não assumem a forma de deserção individual da vida francesa para a vida inglesa, mas procedem pela integração de um número crescente de fases da vida sobre as instituições que correspondem ao ponto focal e à cidade de Montreal. Jornais, organizações comerciais e trabalhistas, ordens fraternas, bem como negócios e indústria, são algumas das instituições em que essa reorientação pode ser avaliada.

¹⁴ *Racket* é uma expressão usada para negócios desonestos e fraudulentos [Nota do tradutor].

A maioria das instituições, porém, não pode ser delimitada de uma maneira tão mutuamente exclusiva. Seus registros podem ser localizados e seus constituintes referenciados com alusão a eles. O seu espaço é, por assim dizer, aberto. As instituições com uma clientela, - isto é, com um grupo de pessoas para quem realizam algum serviço especializado, - podem compartilhar do mesmo território de outras instituições que prestam serviços similares para outras pessoas, ou oferecem algum outro serviço para as mesmas pessoas.

Essas instituições podem competir por patrocínio individual; as pessoas que as apóiam são consideradas como clientes. As instituições de "clientes" tendem a ser localizadas com referência ao provável movimento da população e, também, com referência aos seus concorrentes, na luta por serem igualmente acessíveis às pessoas que desejam explorar.

Se duas instituições se baseiam nas mesmas pessoas, elas estão em concorrência, ou então os serviços que eles oferecem, de alguma forma, são diferentes. Mesmo no último caso, elas podem competir em alguma medida, pois as pessoas têm uma quantidade limitada de tempo, esforço e dinheiro para gastar. Para sobreviver, uma instituição deve encontrar um lugar no padrão de vida das pessoas, bem como em seus sentimentos. Há algum motivo para acreditar que, neste ponto, há uma competição, mesmo entre uma igreja e uma sala de cinema, e que a aceitação espacial pode desempenhar algum papel na questão.

Além disso, existe uma tendência para que as instituições muito abertas atinjam o monopólio de algum aspecto do comportamento. Isso equivale a dizer que elas também tendem a estabelecer um monopólio territorial sobre uma função. As instituições de marketing, por exemplo, formam cartéis e, assim, fazem dos seus serviços uma espécie de utilidade pública em um território fechado.

Mesmo as igrejas protestantes estão com os olhos voltados para a paróquia territorial exclusiva como o ideal. Porém este *ideal* só pode ser alcançado através da padronização da religião, de modo que, em uma determinada área, uma igreja possa ser estabelecida, e que esta satisfará todos os protestantes que lá vivem, e onde nenhuma igreja concorrente crescerá.

A igreja católica pode, em um país puramente católico, alcançar esse ideal, porque ninguém quer nenhum outro tipo de serviço religioso. A religião torna-se um utilitário público disponível para todos através de um monopólio. A paróquia pode, nesse caso, sobreviver. Mesmo assim, há diferenças de classe que tornam as paróquias distintas umas das outras em estilo de pregação e detalhes de organizações e funções paroquiais. Quando diferenças culturais e linguísticas são introduzidas por sucessão, por exemplo, contudo, mesmo a igreja paroquial católica encontra um problema de sobrevivência e de fronteiras paroquiais nas mãos.

Até agora temos falado de instituições que sobrevivem ao *servir* uma clientela a que devem estar acessíveis. Tais instituições estão especialmente sujeitas a contingências decorrentes do movimento espacial da população. Suas relações espaciais parecem ser uma função de movimentos que elas próprias não produzem ou controlam. Algumas instituições, ao contrário, porém, parecem determinar a natureza das comunidades em que se situam. Estas são chamadas por McKenzie de instituições básicas. Elas podem ser, em geral, fixadas no lugar pela exigência de bens de capital pesados; bem como por algum conjunto de relacionamento complexo em relação a uma região maior, e até mesmo por tradição. Sua característica específica e significativa é, no entanto, que elas tendem a atrair uma configuração de outras instituições sobre si para que se crie uma comunidade de certo tipo. Sobre uma grande universidade, por

exemplo, floresce um lugar de aprendizagem; sobre uma grande indústria, da mesma forma, cresce uma comunidade com selos peculiares.

É com referência às instituições básicas, neste sentido, que o método ecológico de usar configurações espaciais como índices de relacionamento funcional tem sido aplicado de forma mais intensa¹⁵. Normalmente, o método foi aplicado às comunidades em que as instituições de base são de tipo mais secular, nomeadamente, as instituições de marketing e as que produzem para um mercado. Tais instituições tendem a ocupar o seu espaço da maneira mais livre e a ser altamente sensíveis às mudanças nos métodos de transporte e comunicação; ainda que elas criem sobre si mesmas constelações típicas de outras instituições, e talvez tragam em si a sua própria destruição.

Pode ser que as instituições de interesses sejam as mais básicas na maioria das comunidades. Se elas não são assim originalmente, elas podem vir a se tornar. Certamente, em uma comunidade como a de Sainte Anne de Beaupré, o santuário assume certo caráter comercial, e o bem-estar de todas as outras instituições, - até a última família, - é afetado pelo número de peregrinos que chegam. Da mesma forma, uma pequena cidade universitária assume uma atitude de negócios em relação à sua universidade.

A ecologia também abordou as formas institucionais básicas que crescem nas fronteiras do mundo comercial e industrial ocidental, como a *plantation* (grande propriedade rural), que explora o trabalho nativo para produzir bens para o mercado mundial. Enquanto a *plantation* pode ser uma instituição política, como Thomson sugeriu, também é uma forma crucial de empreendimento empresarial na reorientação da vida tribal em direção ao mundo mais amplo.

De todas as instituições comerciais, as igrejas protestantes foram a que receberam a maioria dos estudos realizados pelo método ecológico. Ainda assim, o trabalho recente foi feito por pessoas interessadas em transformar as igrejas protestantes em empreendimentos eficientes. Esses estudos tacitamente admitem que isso deva ser feito para adaptar a igreja à comunidade; eles parecem, todavia, não ter nenhuma ideia de que a igreja é uma instituição básica. Charles Booth (1902) antecipou-os ao sugerir a hipótese de que as igrejas de Londres parecem variar significativamente de caráter, de área para área, sem muito respeito pela denominação. Ele sustentou que as instituições religiosas que exploram a combinação peculiar de ortodoxia sentimental e uma tendência desesperada para pecar dos pobres londrinos são iguais na forma, independentemente da denominação a que pertençam ou da doutrina que pregam. Ele também relacionou tais instituições religiosas, bem como outras instituições, com o padrão de vida. Essa hipótese, uma vez que tem a ver com a igreja em sua competitividade ou sobrevivência, em vez de seu aspecto espiritual, implica o ponto de vista ecológico¹⁶.

Certos estudos sobre famílias, como o trabalho de Frazier sobre a família negra em Chicago e o trabalho de Charles S. Johnson sobre famílias rurais negras, podem ser chamados de ecológicos. Constituem estudos sobre as condições em que, em um estado específico dos costumes, a família sobrevive ainda como um empreendimento cooperativo. E isso, parece-me, é precisamente o aspecto ecológico das instituições. Não se leva em consideração o aspecto sócio-psicológico do comportamento coletivo. No caso de instituições comerciais e industriais em um mundo livre como o nosso,

¹⁵ Ver R. D. McKenzie (1933) e vários artigos do mesmo autor.

¹⁶ Ver, também, H. Paul Douglass (1929, p. 2). Douglass reconhece que as igrejas refletem os padrões de vida; daí qualquer movimento de população que implique na mudança de um padrão de vida em uma área qualquer ameaça as igrejas locais existentes.

parece bastante justificável esta metodologia, pois os elementos das empresas são bastante constantes e as restrições da tradição mínima. Mesmo as instituições mais sagradas estão sujeitas à necessidade de competir, em certa medida, para sobreviver. Toda instituição, como um acontecimento em curso, tem um aspecto secular. As mais sagradas podem responder menos rapidamente às mudanças no mundo circundante. Se respondem, estão sujeitos a algum tratamento desse tipo.

O método ecológico não lida nem trata de instituições que são completamente indiferentes às contingências espaciais. Pode-se duvidar se existem, embora certas instituições sectárias, de um modo relativo, possam ser assim pensadas.

A ecologia também não prestou atenção às instituições espacialmente fechadas, notadamente o estado, embora os estados sejam indubitavelmente contingentes em muitos aspectos dos processos que a ecologia descreve. A relação entre os fenômenos políticos e os processos ecológicos ainda não recebeu a atenção que merece.

Poderia ser perguntado se, em algum tipo de sociedade planejada, os processos competitivos seriam tão racionalmente controlados que a sobrevivência das instituições não estaria mais sujeita às contingências aqui discutidas. Uma vez que o planejamento parece significar a coordenação de um empreendimento em relação a funções determinadas em um território fechado, transformando em utilidades públicas as instituições, o seu sucesso pode depender de uma subintendência adequada dos processos competitivos, e de relacionamentos que estabeleçam os limites dentro dos quais tal coordenação possa ser compreendida.

Referências

- Allport, F. H. *Institutional behavior*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1933.
- Cooley, C. H. *Social Organization*. New York: Charles Scribner's sons, 1921.
- Dobb, Maurice. Entrepreneur. *Encyclopedia of the Social Sciences*, v. 5, Edwin Seligman & Alvin Johnson, (ed.). New York: Macmillan, 1930.
- Faris, E. The primary group: essence and accident. *American journal of sociology*, v. 38, p. 41-50, July, 1932.
- Homan, Paul T. Economics: the institutional school. *Encyclopedia of the Social Sciences*, v. 5, Edwin Seligman & Alvin Johnson, (ed.). New York: Macmillan, 1930.
- McKenzie, R. D. *The metropolitan community*. New York: McGraw-Hill, 1933.
- Park, R. E. & E. W. Burgess *Introduction to the science of sociology*. Chicago: University of Chicago Press, 1921.
- Radcliffe-Brown, A. R. Patrilinear and matrilineal successions. *Iowa law review*, n. 20, Jan, 1935.
- Simmel, G. *Soziologie*. München: Duncker and Humblot, 1908.
- Summer, W. G. *The folkways: a study of the sociological importance of usages, manners, customs, mores and morals*. Boston: Ginn and Co., 1906.
- Weber, Max. Politik als beruf. *Gesammelt politische schriften*. Munich: Drei Masken, 1919.

BARBOSA, Raoni Borges. Do ponto de vista nativo: breves notas etnográficas de um passeio pelo bairro do Varjão/Rangel conduzido por um morador antigo. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 17, n. 50, p. 39-57, agosto de 2018 ISSN 1676 8965

ARTIGO

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

Do ponto de vista nativo: breves notas etnográficas de um passeio pelo bairro do Varjão/Rangel conduzido por um morador antigo

From the native point of view: brief ethnographic notes of a walk through the neighborhood of Varjão/Rangel led by an ancient resident

Raoni Borges Barbosa

Recebido: 20.06.2018

Aceito: 10.07.2018

Resumo: Este artigo busca apresentar e discutir alguns aspectos do ponto de vista nativo sobre a sociabilidade do bairro do Varjão/Rangel. Trata-se de elementos discursivos e práticas sociais que aparecem reiteradamente na gramática moral e emocional do morador e que, por esta razão, foram classificados como fundamentais na interpretação dos códigos de moralidade e da cultura emotiva do lugar. Memórias e projetos individuais e coletivos são, nesse sentido, articulados em relação à cidade de João Pessoa, atravessando gerações de famílias que vivem o estigma e o sentimento de pertença envergonhado de morar em um bairro em busca de integração moral, mas que permanece como um lugar mal-afamado e de reputação monstruosa na cidade. **Palavras-chave:** ponto de vista nativo, Varjão/Rangel, memórias e projetos, gerações de famílias, reputação monstruosa

Abstract: This article seeks to present and discuss some aspects of the native point of view about the sociability of the neighborhood of Varjão/Rangel. These are discursive elements and social practices that appear repeatedly in the moral and emotional grammar of the resident and that, for this reason, were classified as fundamental in the interpretation of the codes of morality and the emotional culture of the place. Individual and collective memories and projects are, in this sense, articulated in relation to the city of João Pessoa, crossing generations of families which live the stigma and the sense of ashamed belonging of living in a neighborhood in search of moral integration, but that remains as a place of ill repute and monstrous reputation in the city. **Keywords:** native's point of view, Varjão/Rangel, memories and projects, families generations, monstrous reputation

O bairro do Varjão/Rangel se insere simbolicamente na cidade de João Pessoa a partir de um discurso moralizante de estigma e de envergonhamento de suas sociabilidades urbanas, tidas pela cidade como violentas, perigosas e sujas. O bairro, nesse sentido, aparece quase que diariamente nas colunas policiais da mídia local e, por ser considerado um dos mais violentos da Capital paraibana, tem sido alvo de intervenções administrativas e policiais diárias. Cabe enfatizar que para a cidade de João Pessoa, de forma geral, e para os seus empreendedores morais¹⁷, tais como

¹⁷ O conceito de empreendedores morais aponta para atores e agentes sociais destacados em um regime dado de hierarquias e posições sociais, capazes de planejar e/ou executar estratégias de controle e de empreendimento moral sobre elementos definidos como problemáticos e passíveis de deliberação pública e de transformação planejada (Gusfield, 2014). O processo de apropriação moral de um fenômeno urbano qualquer, portanto, depende dos interesses manifestos e implícitos de atores e agentes sociais destacados nos sistemas de posições e hierarquias morais da cidade, assim como de suas respectivas capacidades de

políticos e jornalistas, o bairro do Varjão/Rangel é comumente conhecido como o bairro do *Rangel*, tal como se pode ler nos letreiros dos ônibus que atravessam o bairro e nas placas indicativas de entrada e saída do bairro¹⁸. A nomenclatura *Varjão*, apesar de oficial, tornou-se signo de vergonha, enquanto que a nomenclatura Rangel remete à luta coletiva dos moradores do bairro por reconhecimento e integração moral do bairro à cidade.

Em sua maioria, as notícias que aludem ao bairro tratam de violência banal e cruel desencadeada nos processos cotidianos de ruptura, crise, correção e reintegração de vínculos entre os moradores, como em um drama social turneriano (Turner, 2008) em que interesses e atitudes de atores e agentes sociais em interação se chocam em razão de definições concorrentes e conflitivas da situação, demandando, assim, novos arranjos e acordos como lastro moral para o grupo e como orientação da ação social legítima em esquemas de status/papel tensionados no jogo intersubjetivo¹⁹.

Nesse sentido, o bairro reproduz, em seus contextos interacionais, a dinâmica de envergonhamento e de desfiguração moral que a cidade oficial de João Pessoa, na voz publicizada de seus empreendedores morais, - a mídia local e a administração pública locais, em especial - projeta para os bairros populares e periféricos. Estes são classificados não mais como elementos pitorescos e folclóricos de um atraso social romantizado como exótico (Barreto, 1996), mas como áreas classificadas como problemáticas para e pelo poder público em razão dos focos ali concentrados de violência urbana e de moralidade degradada e ameaçadora para o cidadão de bem.

A mudança nos sentidos coletivos atribuídos à pobreza urbana, na cidade de João Pessoa, com efeito, ocorre paulatinamente ao longo do século XX. De uma visão

vocalização e escandalização de uma narrativa moralizante que enquadre a ação ocorrida, real ou imaginária, e definida como transgressão, como situação limite (Goffman, 2012 e 2012a), como evento crítico e/ou mesmo como trauma cultural (Alexander, 2003).

¹⁸ Recentemente, em reunião de autoridades políticas da cidade com moradores do bairro, em evento conhecido como Orçamento Participativo, realizado no mês de abril de 2017, o atual prefeito do município referia-se ao bairro e aos seus moradores utilizando-se da nomenclatura Rangel. Interessante notar que este prefeito foi o autor do Projeto de Lei (Lei N° 1574, de 04 de setembro de 1998, da Câmara Municipal da Cidade de João Pessoa, Paraíba) que instituiu os nomes dos atuais bairros da cidade de João Pessoa. Nesta Lei o bairro continua oficialmente nominado Varjão, muito embora já haja registros de movimentos de moradores locais utilizando a nomenclatura Rangel, da mesma forma que a cidade de João Pessoa já havia incorporado oficialmente a nomenclatura Rangel ao bairro Varjão. Verifica-se o uso comum da nomenclatura Varjão de forma ampla pelos moradores da cidade para individualizar somente o antigo caminho de barro, hoje asfaltado, que leva do centro velho da Capital para a Zona Sul da cidade: a Ladeira do Varjão.

¹⁹ Ver, nesse sentido, o conceito de drama social de Turner (2008, p. 33): “Dramas sociais são, portanto, unidades de processo anarmônico que surgem em situações de conflito”. De acordo com o autor, o social compreende não somente o momento socioestrutural das relações humanas (da coesão e da cooperação em torno de interesses que regulam e administram o sistema social de posições); mas, também, o momento antiestrutural, em que os seres humanos se experimentam e vivenciam como indivíduos completos e iguais para além das desigualdades, diferenças e segmentações estruturais. A estrutura, no entender de Turner, pressupõe um momento antiestrutural, sem o qual não haveria o reconhecimento da alteridade como o si mesmo em outra posição social. O social, nesse sentido, significa a totalidade do grupo como uma unidade de indivíduos iguais entre si (experimentada como elemento simbólico atemporal) e, ao mesmo tempo, a experiência concreta e histórica de indivíduos em concorrência regulando seus interesses pela obrigação moral, pela lei, pela violência e pelo intercâmbio de bens. Ainda nas palavras de Turner (2008, p. 40s): “De certa forma, o conceito de “drama social” está no âmbito das afirmações estruturais positivas; ele se atém principalmente às relações entre as pessoas em sua qualidade de *status*-papel e entre grupos e subgrupos enquanto segmentos estruturais. Aqui, “conflito” é o outro lado da moeda da “coesão”, sendo “interesse” o motivo que vincula ou separa estas pessoas, estes homens servis a direitos estruturais e obrigações, imperativos e lealdades. No entanto, conforme assinalou Znaniecki, há um vínculo que une as pessoas além e acima de seus vínculos formais. Assim sendo, não se deve limitar a investigação a uma estrutura social em particular, e sim buscar os fundamentos de ação na *communitas* genérica”.

da pobreza urbana como elemento pitoresco consolida-se para uma visão da pobreza urbana como elemento de falência moral e perigo, aprofundando as dimensões da cultura do medo e reforçando o discurso público de necessidade de uma cruzada moral e simbólica pela segurança pública como proteção do patrimônio dos homens de bem da cidade.

Esta imagem da cidade sobre o Varjão/Rangel, de lugar perigoso e ameaçador a ser civilizado, é associada oportuna e convenientemente pelo morador do bairro a uma moralidade, toponímia e conjunto de memórias e histórias do *Varjão*, signo de vergonha cotidiana e de acusação do outro próximo que se quer evitar cotidianamente como não sendo o si mesmo, mas um passado superado de pobreza, de incivilidade e de moralidade de baixo padrão. O *Rangel*, portanto, aparece como argumento moral no processo de invenção de um bairro que luta por reconhecimento da cidade de João Pessoa, percebida como agente de modernização do urbano: pacificação, embelezamento, higienização e moralização da pobreza urbana.

Esta narrativa de pobreza urbana como falência moral e como elemento de vergonha e contágio aparece reiteradas vezes nas falas de moradores entrevistados, como, por exemplo, quando descrevem o cotidiano do Varjão/Rangel como espaços de evitação e medo e como reputação monstruosa denunciada pela cidade de João Pessoa. Reputação coletiva esta, contudo, que o morador do bairro oportunamente busca dissociar de si e associar ao outro íntimo do Varjão/Rangel; mas que também busca relativizar enquanto projeto de luta por reconhecimento, de modo que se percebe uma tensão tanto interna, - nas subjetividades que animam o lugar, - quanto na articulação externa de elementos objetivos que compõem a fachada objetiva e material do bairro entre um sentimento de amor e ódio ao Varjão/Rangel.

Busco explorar, nesse sentido, a partir do ponto de vista nativo, estes elementos ambivalentes e ambíguos dos códigos de moralidade e da cultura emotiva do lugar, em um processo de descoberta de memórias, projetos e personagens que perfazem o imaginário coletivo e o cotidiano de interações dos moradores. Com base em material etnográfico produzido, principalmente, em um momento especial de imersão no campo de pesquisa, quando em diálogo direto com um morador antigo do bairro e atual pesquisador na área de humanidade, tive a oportunidade de percorrer as ruas e visitar lugares-chave para a minha pesquisa sobre o Varjão/Rangel.

O *Varjão no Rangel* e a *Chacina do Rangel*: narrativas sobre um lugar tenso e perigoso, de reputação *monstruosa* na cidade de João Pessoa

Glauco²⁰ e eu nos encontramos no restaurante Luar do Sertão, no dia 30 de maio de 2018, por volta das 12h30min. Este horário foi escolhido justamente por ser o momento de maior concentração de pessoas almoçando no local. Em sua maioria são trabalhadores e trabalhadoras (muitas vezes fardados e publicamente dispostos em seus grupos de comércio, serviço ou empresa), estudantes e pais, e profissionais liberais, que moram todos no Varjão/Rangel, que almoçam no estabelecimento, também fundado e gerido por uma família tradicional do bairro. Deste modo, o clima é de intensa pessoalidade e reconhecimento mútuo: enquanto almoçam as pessoas trocam pequenas saudações e informações, sem, contudo, interromper a proposta de pausa para o almoço. O Luar do Sertão funciona, com efeito, no esquema “balança livre” e “preço fixo de R\$ 10,00 o prato”, atraindo uma clientela que aprova a comida regional do dia-a-dia servindo-se com os famosos “pratos de pedreiro”, isto é, fazendo montanhas de comida no prato. Nesse dia, o Luar do Sertão já estava decorado para as festividades de junho e

²⁰ Nome fictício utilizado neste artigo para a preservação do morador nativo que colaborou com a pesquisa.

também para a Copa do Mundo de Futebol: fitas verde-amarelas cruzando o teto e funcionários já trajando um fardamento verde-amarelo.

Enquanto almoçávamos, Glauco e eu conversávamos sobre a minha pesquisa de doutorado, sobre a qual ele mostrou-se bastante interessado, não somente por ser um morador antigo do bairro, mas também como pesquisador bastante próximo à Antropologia. Assim que apresentei a minha pesquisa de doutorado como parte de uma tradição de estudos do GREM - Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções²¹, vinculado à UFPB, sobre a cidade de João Pessoa, sua cultura emotiva e seus códigos de moralidade, com especial interesse para a análise:

- da formação histórica da sua malha urbana e seu crescimento demográfico;
- da distribuição populacional nos bairros segundo critérios da hierarquia social, conformando lugares e sentimentos de pertença diferenciados e conflituais;
- da dinâmica espacial de periferização dos bairros e regiões, estabelecendo fronteiras simbólicas fortemente marcadas entre áreas nobres e lugares moralmente inferiorizados, degradados e mesmo de evitação;
- da cultura do medo do outro, da violência difusa que paira por toda a cidade, do estranhamento crescente entre os moradores, que já não mais se conhecem a partir de vínculos de parentesco, compadrio e amizade;
- da conformação da paisagem humana e urbana da cidade fortemente influenciada por sucessivos empreendimentos morais ao longo do século XX, com forte impacto dos projetos de modernização forçada executados pela elite local e nacional nas décadas de 1920 e 1930 e nas décadas de 1970 e 1980;
- do discurso dos empreendedores morais de civilizar, higienizar, embelezar, pacificar, moralizar a cidade enquanto estratégias de contenção da pobreza urbana e de administração dos conflitos cotidianos resultantes da desigualdade social, da exploração do trabalho e da própria concorrência ecológica por recursos;
- da *Chacina do Rangel* como narrativa de apropriação moralizante da pobreza urbana, percebida como problema social, mas também público, pelo seu potencial de ameaça à ordem moral cotidiana;
- da história natural da grande várzea do Rio Jaguaribe, quem vem a consolidar-se (entre outros) oficialmente como Varjão e, posteriormente, oficiosamente como Rangel, expressando-se em discursos de desculpa e acusação, de ódio e amor ao bairro;
- dos esforços de desidentificação do morador em relação ao Varjão (oportunamente “jogado” para as áreas próximas à Mata do Buraquinho) ao Rangel, apresentando-se como morador do Cristo ou como morador que “está ali de passagem”;
- do bairro do Varjão/Rangel como sociabilidade bastante dinâmica, em que o morador organiza a vida afetiva, escolar, comercial, de lazer, de trabalho e religiosidade praticamente no interior das fronteiras do bairro;
- da percepção, da perspectiva nativa, do impacto da Chacina do Rangel (como crime banal e cruel; e como narrativa moralizante dos empreendedores morais da cidade) no cotidiano, no imaginário, nas memórias, no sentimento de pertença e nos projetos individuais e coletivos do morador do Varjão/Rangel;

²¹ O GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções, SOB A COORDENAÇÃO DO PROF. DR. MAURO GUILHERME PINHEIRO KOURY, TEM REALIZADO ESTUDOS SISTEMÁTICOS SOBRE AS SOCIABILIDADES URBANAS DA CIDADE DE JOÃO PESSOA SOB A ÓTICA DAS EMOÇÕES.

- das formas cotidianas, em médio e em longo prazo, de apropriação espacial do bairro como recurso estratégico na organização da mobilidade urbana da cidade em acelerado processo de expansão e as formas de apropriação moral do bairro como lugar perigoso, sujo e violento a ser pacificado, moralizado e re-urbanizado sob o pretexto gerado com base na Chacina do Rangel de surto descivilizador no Varjão/Rangel.

O Glauco mostrou-se bastante surpreso com a amplidão temática da minha pesquisa e a forma de enquadrar o Varjão/Rangel para além do discurso da violência e da pobreza, destacando, entre outros, o papel do bairro como “corredor de passagem” entre o Centro e a Zona Sul da cidade de João Pessoa, como lugar de uma classe D emergente e que investia na urbanização do bairro, além de refletir sobre as formas de apropriação moral articuladas pela cidade como empreendimentos morais e cruzadas simbólicas sobre a pobreza urbana, classificada como elemento de perigo e ameaça ao status civilizatório pretendido. Comentou, nesse sentido, que já desenvolvera amplos mapas mentais (Berger & Luckmann, 1999) sobre o bairro e sua dinâmica social na cidade de João Pessoa, mas que não chegara a conectar tantos elementos históricos e político-sociais voltados para o entendimento do urbano e da subjetividade ali conformada e também produtora destas trajetórias morais e emocionais comumente entendidas como vínculos sociais que compõem a rua, a vizinhança, a comunidade, o bairro e a cidade.

Brevemente Glauco me apresentou também a sua pesquisa de tese de doutorado: busca entender como uma aldeia indígena, situada em uma cidade próxima à cidade de João Pessoa, processa o impacto das investidas neo-petencostais sobre os sinais diacríticos fundamentais para as formas tradicionais de identificação da aldeia enquanto coletividade de memórias e de projetos. Nesse sentido, mostrou-se bastante sensível à questão das disputas morais e emocionais que a minha pesquisa abarca ao inventar (Wagner, 2012) o lugar estudado, o bairro oficialmente Varjão e oficiosamente Rangel, a partir da dialética relacional entre bairro e cidade em negociação em torno de pautas de reconhecimento e de integração, por parte do bairro, e de apropriação moral, por parte da cidade.

O Glauco, nesse sentido, não somente pediu acesso à minha dissertação de mestrado, já publicada em livro (Barbosa, 2015), como também perguntou sobre os materiais utilizados para a minha atual pesquisa de doutorado. Deste modo, discorri rapidamente sobre o levantamento de notícias de jornais, blogs e de dados oficiais da prefeitura da cidade e do governo do Estado sobre o bairro do Varjão/Rangel e sobre temas pertinentes relacionados à cidade de João Pessoa (Segurança Pública, Criminalidade, Cultura do Medo, Infraestrutura Urbana e etc.); sobre a análise do processo judicial da Chacina do Rangel; e, mais detidamente, sobre o cotidiano de pesquisador como *morador atípico*²² no bairro do Varjão/Rangel.

Uma vez apresentadas as bases metodológicas e os interesses da pesquisa, Glauco e eu partimos para um passeio pelo bairro, a começar pela base de pesquisa, situada na Rua Rangel Travassos, nas proximidades do local do crime de chacina nacionalmente conhecido pela narrativa moralizante de *Chacina do Rangel*. Uma feliz coincidência, com efeito, era o fato de esta ser a parte do bairro em que Glauco morara

²² A estratégia metodológica de ser morador atípico do lugar condiz com o entendimento de que a compreensão da alteridade a partir da interpretação de suas linguagens e gramáticas morais e emocionais demanda o distanciamento crítico, por parte do pesquisador, em relação ao nativo. Na condição de morador atípico pude preservar espaços de liberdade e de privacidade mesmo em contextos de intensa pessoalidade, forte co-presença e profundo engolfamento das personalidades locais em torno de compromissos coletivos. A compreensão do outro, assim, implica no não desenvolvimento de empatias espirituais internas com o informante e com o interlocutor (Geertz, 1997).

com a família e onde ainda residiam seus pais e sua irmã mais velha, sendo ele, ainda, um personagem bastante assíduo na casa familiar.

Ao chegarmos à base da pesquisa, situada em um residencial construído recentemente na extremidade norte da Rua Rangel Travassos, o Glauco comentou:

Quase nunca vinha nessa rua, porque mãe não deixava. Ela tinha medo que a gente andasse com esse pessoal (Referia-se aos vizinhos, em geral, mas acentuava a presença de jovens envolvidos com a criminalidade de baixo potencial ofensivo.). Eu vivia de casa para a escola e de casa para a igreja. Aqui, onde a gente tá agora (Rua Rangel Travassos, próximo ao local onde ocorreu a Chacina do Rangel) era um campo, aonde se vinha usar drogas e fazer coisas erradas. ...A polícia também vinha sempre aqui, passava sempre... Ali no CAC²³ eu também nunca fui, ao não ser em um dia que teve um evento da escola, mas era à tarde. [Diário de Campo, 30 de maio de 2018].

Já no interior do apartamento preparado para servir à pesquisa de campo, o Glauco quis saber sobre o valor do aluguel, o relacionamento que eu tinha com os vizinhos e como administrava o burburinho e a agitação daquele contexto de bairro popular. Comentei brevemente, nesse sentido, sobre a experiência de acompanhar as dificuldades que os vizinhos enfrentavam em relação a desemprego, ao cuidado dos filhos pequenos e até mesmo a situações mais tensas de separação e divórcio. Em alguns momentos, o “campo de pesquisa”, desde o seu ponto estratégico de observação, coleta e processamento de dados, tornava-se um pouco mais conturbado em razão do exacerbamento das vulnerabilidades interacionais (Goffman, 2012) entre os moradores, podendo estas evoluir para situações-limite (Goffman, 2012a), como, por exemplo, o crime de chacina ocorrido em 2009 entre famílias que se conheciam desde longa data, e, também, como as reiteradas cenas de desentendimentos, rupturas de laços e investidas violentas banalmente motivadas (desde uma perspectiva de fora e emocionalmente distanciada) contra o outro.

Naquele momento, já por volta das 14h, começava a ressoar, como de costume, a música alta dos vizinhos que moram na área do paú: os sucessos do momento que animavam as festa do CAC, alguns hits nacionais e outros mais antigos e já fora de moda eram tocados de forma que adentravam a base da pesquisa como uma batuca que parecia ser feita ali dentro mesmo. O Glauco dirigiu-se à janela e, diante da vista, exclamou:

Como cresceu essa área... No meu tempo não tinha tanta casa, tanta gente... Isso aí sempre foi um paú: é tudo alagado. No fundo e de lado é que o pessoal foi chegando para morar. Esse aí é o Varjão que o pessoal fala. Lá no fundo, já próximo à *Ladeira do Varjão*²⁴, tá a CAGEPA (Companhia de Água e Esgotos da Paraíba). E no alto você vê a torre da Igreja São Francisco de Assis, que é onde o Rangel começava. A outra igreja, a São Francisco das Chagas (a igreja matriz do bairro) é mais nova. Ali era a casa dos padres. Depois que fizeram a igreja, que já é um modelo novo. Aquela área toda onde hoje fica a Praça da Amizade era propriedade da igreja. Aí do outro lado do Rio Jaguaribe tá o PA

²³ O CAC do Rangel é um dos espaços de sociabilidade de lazer para jovens do bairro do Varjão/Rangel, conhecido em toda a cidade de João Pessoa como um local violento, ponto de gangues e traficantes locais.

²⁴ A ladeira do Varjão, de forma quase que mítica, estaria ali cristalizada no tempo, sem fazer parte de um bairro Varjão, mas unicamente conectando o bairro de Jaguaribe, - um antigo bairro nobre de mansões, mas decadente desde a década de 1960, quando a cidade de João Pessoa se organiza mais fortemente para a *conquista do litoral*. Nesse sentido, o imaginário do homem comum da cidade registrou o termo *ladeira do Varjão* como um lugar intersticial, que comunica a fronteira do centro urbano antigo de João Pessoa com o fim da cidade à época.

III, o Residencial Monte Cassino. Já dei aula de música para as crianças de lá, no tempo que ainda estavam se organizando as famílias.



Figura I: Vista do “Varjão” desde a janela da base de pesquisa, na Rua Rangel Travassos.

Aproveitando-me do comentário do Glauco sobre a sua experiência como morador do Varjão/Rangel em relação ao Residencial Monte Cassino, discorri sobre um passeio de carro que fizera por lá, ainda no período das eleições de 2014, e também sobre notícias de jornais e rumores que ouvira pelo Varjão/Rangel sobre as famílias que lá habitavam. Bastante mal-afamado e estigmatizado, o Residencial Monte Cassino aparecia na mídia local como reduto de traficantes fortemente armados e de famílias moralmente degradadas. Os moradores do Varjão/Rangel, nesse sentido, afirmavam que a relação entre as duas margens do Rio Jaguaribe era de muita intriga e de rixas entre os que ousavam passar para o outro lado.

A minha impressão sobre o lugar era de tratar-se de uma experiência de apropriação moral e segregação espacial da pobreza urbana por parte da administração pública da cidade de João Pessoa, que, desta forma, buscou responder a demandas por moradia digna que se acumulavam nos bairros populares adjacentes, como o Varjão/Rangel, o Cristo Redentor e o bairro de Cruz das Armas. As casas entregues, - com defeitos vários de planejamento e execução de obras, - irritaram os novos moradores, mas também decepcionou aquelas famílias que fizeram parte do movimento pela moradia digna e que, em razão de supostas manobras eleitoreiras, não foram agraciadas com um imóvel.

Sobre este processo de quebra de confiança na gênese do PA III ou Residencial Monte Cassino, comentei com Glauco o estudo de Koury (2016), resenhando por mim (Barbosa, 2016), cujos trechos seguem abaixo:

Nesse contexto histórico-cultural, a grande área às margens do Rio Jaguaribe, em que se situam os bairros e comunidades do Varjão/Rangel, Jaguaribe, Cruz das Armas e Cristo Redentor, foi o cenário, entre os anos de 2006 e 2010, de um processo tenso de realocação de populações para um território desapropriado pelo poder público municipal para a construção de moradias populares. A negociação desse novo lugar comprometeu os atores sociais envolvidos, principalmente os moradores do Varjão/Rangel partícipes no movimento pela moradia digna, em um conjunto de conflitos por direitos, disputas morais e identitárias, mas também em razão de desentendimentos, suspeitas e quebras de confiança em relação a projetos coletivos desfeitos e traídos...

Os moradores envolvidos na trama de acontecimentos pela moradia digna, a princípio, estavam organizados coletivamente pela causa das moradias populares. Nos desentendimentos cotidianos próprios de redes engolfadas de engajamento quase total das individualidades no Nós relacional, eles

elaboraram uma fratura irreversível das lealdades, fidelidades, amizades e amores que os uniam enquanto comunidade de projetos e de sofrimento.

Ao não aceitarem o modo como se deu a partilha de bens materiais e simbólicos expressos no conjunto residencial para o qual apenas parte dos integrantes do movimento pode mudar-se, alguns dos moradores engajados no movimento por moradia digna instauraram um regime de desconfiança, de desculpas e acusações e de silêncios prenes de rumores, fofocas e intrigas como forma de lidar com a humilhação sofrida. Esse desequilíbrio normativo, potencializado por denúncias de traição e quebra de confiança que atingia parte dos beneficiados com casas no Conjunto Residencial Monte Cassino, ou PA III, resultou na falência moral da comunidade que unia vizinhos, amigos e compadres, e em uma recomposição de vínculos pautados em sentimentos de raiva e revolta, vergonha e isolamento.



Figura II: Vista do PA III ou Residencial Monte Cassino desde a janela da base de pesquisa, na Rua Rangel Travassos.

O Glauco replicou, contudo, que as notícias de jornal citadas por mim e os próprios comentários dos moradores do Residencial Monte Cassino sobre a situação do projeto urbanístico quando da entrega deveriam ser encarados com certa reserva²⁵. Ele, que acompanhara de perto o processo de construção e de entrega dos imóveis, comentou:

Ali tinha o seguinte também: a família antes morava em um barraco com um bico de luz, sem pia e sem banheiro dentro de casa. Aí a prefeitura vai e entrega um imóvel pronto, com cinco bicos de luz, com vaso sanitário... Muita gente, então, pegou e vendeu lâmpadas e o vaso sanitário, porque precisava logo do dinheiro. Eu acredito que o que ocorreu foi um pouco das duas coisas: tanto teve falha da prefeitura, como teve também o pessoal que vendeu coisas dos imóveis...

Concluimos a nossa abordagem da paisagem urbana vista desde a janela da base de pesquisa fazendo um contraponto sobre os processos de colonização moral e espacial do urbano da cidade de João Pessoa. Primeiramente sobre o que o Glauco classificou como área do Varjão: o amontoado de casas populares, de tijolo nu e telhado improvisado em processos de autoconstrução, nas áreas laterais do paú, em muitos casos em terrenos de invasão; do Residencial Monte Cassino ou PA III: um arruado de pequenos imóveis de primeiro andar, isolado dos bairros próximos, distante das

²⁵ Ver notícia do dia 01 de junho de 2012 sobre o processo de entrega do projeto Residencial Monte Cassino: <http://www.joaopessoa.pb.gov.br/pmjp-discute-regularizacao-fundiaria-do-residencial-monte-cassino/>.

necessidades arquitetônicas e urbanísticas da população de baixa renda ali residente, e esquadrihado bem ao gosto modernizante da administração pública brasileira, de maneira a isolar espacialmente e homogeneizar simbolicamente; e, por fim, no plano de fundo da paisagem, os arranha-céus dos bairros nobres da orla da cidade de João Pessoa, expressando um projeto privatizado e excludente de urbano, com um nítido recorte de classe. Conjugava-se, assim, daquela perspectiva, não somente o contraste entre áreas nobres e estigmatizadas da cidade, mas também a enorme clivagem social, moral e emocional entre a pobreza urbana já parcialmente *civilizada* e submetida a um controle mais intenso pelos aparatos estatais de lei e ordem, a exemplo do Residencial Monte Cassino, e a indeterminação *monstruosa*, disforme e ameaçadora que caracterizava o lugar Varjão.



Figura III: Vista do “Varjão”, em primeiro plano; de parte do PA III ou Residencial Monte Cassino, à esquerda; e das moradias verticalizadas e modernizantes dos bairros nobres da orla da cidade de João Pessoa, no plano de fundo.

Atentando para o Processo Judicial referente à Chacina do Rangel (Processo N° 200.2009.023.125-5, locado no Fórum Criminal, Comarca de João Pessoa, 1° Tribunal do Júri – Chacina do Rangel) sobre a mesa de trabalho, Glauco pediu permissão para folhear os três volumes. Em circunstâncias anteriores já havíamos conversado sobre o crime de chacina, a narrativa moralizante da mídia local que o transformou em *Chacina do Rangel*, e a forma como esta narrativa impactou na vida cotidiana dos moradores do Varjão/Rangel: resultou no policiamento ostensivo das ruas; na midiaticização dos personagens do bairro como possíveis *monstros*; na mobilização dos moradores para a construção de um santuário dedicado às vítimas no local exato do crime; além de todo o alvoroço causado em torno do velório e do sepultamento das vítimas, que ocorreram, respectivamente, na maior escola pública do bairro (Escola Dumerval Trigueiro) e no cemitério mais próximo (Cemitério do Cristo Redentor).

Glauco chamou inicialmente a minha atenção para o jogo de ofensas e desfigurações morais entre os membros da família que produziu o crime, - Carlos José Soares de Lima e Edileuza Oliveira -, e os membros da família vitimada, - principalmente o Moisés Soares Forte e o seu filho de onze anos Priciano Soares dos Santos, - como, de fato, ter sido este, em sede judicial, o argumento explicativo maior para a produção do surto de violência cruel que desde então marcara a memória do bairro. A questão alegada do roubo de uma galinha de propriedade do Carlos José (o Monstro do Rangel ou Mata Sete), enfatizou o Glauco, foi amplamente escandalizada no bairro e em toda a cidade de João Pessoa.

Curioso, ainda, no processo judicial, foi a celeridade com que os procedimentos de acusação, produção de provas, intimação e oitiva de testemunhas, ocorreu, ensejando

uma séria de lacunas na construção da narrativa judicial de *Chacina do Rangel*. Uma estrita observância do que a linguagem do processo tipifica como *mundo jurídico*, isto é, aquilo que as provas processuais legais permitem deduzir, teriam resultado em um processo judicial muito mais demorado. A celeridade para a conclusão do caso, - enfatizou o Glauco, - deveu-se a narrativa midiática de escândalo que contagiou a população do Varjão/Rangel e da cidade em um clamor agressivo por *justiça*, entendida como destruição moral, e mesmo física, do *Monstro do Rangel*.

À época com um pouco mais de vinte anos, residente na Rua Magno Lopes, Glauco conta ter acordado naquela manhã do dia 09 de julho de 2009 com o comentário de seu pai, ainda sob choque moral intenso, sobre a ocorrência de cinco assassinatos durante a madrugada na rua de baixo, a Rua Oswaldo Lemos. Imediatamente o Glauco associou a violência a um possível confronto entre policiais e os “meninos das bocas ali do campo”. Lembra, nesse sentido, que chegou a dizer ao pai: “Pegaram os meninos... logo cinco!” Mas, para a surpresa geral, tratava-se de um surto de violência entre famílias amigas, quase irmãs, e, não somente isso, o assassino era o *Ceguinho*, personagem pacato e trabalhador do bairro e que nunca incomodava a vizinhança.

Ainda nas palavras de Glauco:

Ceguinho era aquele cara que nunca revidava por nada, que não mexia com ninguém e não arrumava confusão. Não era de estar por aí aprontado. Aí de repente *Ceguinho* tinha matado cinco da mesma família. Ficou todo mundo sem entender. Depois disso ele já estava na televisão sendo chamado de Monstro do Rangel... Você viu quando ele foi torturado na prisão pelos policiais? E quando teve o velório das vítimas, aqui na escola do bairro, ali próximo ao mercado público, eu fui... Os caixões estavam abertos. Dava para ver tudo.

Nesse ponto interrompi a narrativa para perguntar se os corpos não haviam sido devidamente preparados para o velório. O Glauco, que não somente apresentava as suas memórias sobre o ocorrido, como também folheava o processo judicial da Chacina do Rangel justamente na parte em que os laudos periciais elencavam os ferimentos mortais de cada vítima do crime de chacina, informou, então, que os corpos haviam sido “só costurados”, mas que era visível a violência praticada sobre cada um deles, principalmente sobre os corpos das crianças. A reação das pessoas que foram ao velório (“o bairro em peso estava presente”), que formavam uma imensa fila para uma última homenagem aos mortos, era de se espantar, de gritar e passar mal.

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

Da mesma forma que não havia entre as famílias qualquer disputa por bens econômicos que pudesse desatar desentendimentos movidos por cálculos econômicos e tamanha fúria destruidora entre os seus membros. Agressores e vítimas, pelo contrário, partilhavam de um mesmo mundo social, compartilhando, por exemplo, no caso do homem adulto de cada família, do mesmo ofício de gesseiro em uma fabriqueta de

gesso improvisada ali mesmo na casa da família chacinada, na Rua Oswaldo Lemos²⁶. Os filhos de ambos os casais brincavam conjuntamente, assim como as respectivas esposas e donas de casas conviviam intensamente no cuidado dos filhos, na realização das tarefas da casa e nos contatos com os vizinhos e parentes da rua e da vizinhança.

Longe de um contexto interacional e situacional marcado pela grande violência ou pela discórdia passível de observação racional por terceiros, a violência banal entre iguais da *Chacina do Rangel* se assemelha mais a um desentendimento familiar que fugiu ao controle dos interactantes, já bastante excitados pelo espiral crescente de provocações reciprocamente dirigidas, mas que, do início ao fim, permanece como tensão e disputa moral e emocional de arranjos e recursos internos e íntimos às famílias envolvidas no crime²⁷. Os instrumentos domésticos utilizados como armas brancas pelo casal agressor, - um facão e uma faca peixeira de cozinha, - assim como o grau de desorganização e de improvisação das ações violentas verificadas na cena do crime, revelam um contexto interacional pessoalizado, perpassado por quebras de confiança (Koury, 2016) e pequenas mágoas e ofensas morais acumuladas, muitas vezes silenciadas e que, em uma situação-limite de fúria e de ira-raiva (Scheff, 1990; Coelho, 2010), despontou como desfiguração moral e violência destruidora do outro próximo tido como extensão de si mesmo.

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

O crime expresso na chacina, - na medida em que foi escandalizado e processualmente construído como narrativa de um ato extremamente cruel de destruição da família, de amizades e de vínculos básicos de confiança em relação ao vizinho do lado, - foi sentido pela parte tida como civilizada da cidade como um perigo real e iminente representado pelo avanço de um suposto *ethos* (Geertz, 1973) violento da sociabilidade urbana periférica, um surto descivilizador, sobre os códigos civilizatórios pretensamente modernos dos empreendedores morais locais. Por outro lado, o morador do bairro sentiu-se incompreendido e injustiçado na medida em que a cidade confundia os lugares Varjão e Rangel.

A classificação moral do lugar *Rangel* por parte da cidade corroborava a acusação contida na expressão *Chacina do Rangel* como um alerta aos perigos inerentes à pobreza urbana, sendo os crimes bárbaros e cruéis uma destas formas com que a pobreza considerada incivilizada surpreendia e chocava a cidade, deslocando a atenção de seus sistemas de alerta e fofoca para a contenção social direta de um problema público, diferentemente, por exemplo, da forma privatista como a violência urbana difusa que apavora as classes médias urbanas é tratada: como uma questão privada a ser

²⁶ Entre a vítima e o agressor da chacina havia um regime de dádiva e de trocas de favores que se expandia para as duas famílias envolvidas no crime: ambas formavam uma comunidade de afetos. Carlos José Soares de Lima, que veio a tornar-se nacionalmente famoso como o “Monstro do Rangel”, foi levado e iniciado no ofício de gesseiro por Moisés Soares Forte.

²⁷ O Processo Judicial do caso da Chacina do Rangel (Processo Nº 200.2009.023.125-5) explorou exaustivamente a íntima relação entre as famílias de agressores e vítimas, enfatizando como a confiança e o respeito que as unia foram paulatinamente esgarçados por práticas de fofoca depreciativa, de jocosidade agressiva e de pequenas agressões físicas.

resolvida mediante o consumo de bens de segurança privada. Em síntese, a tentativa destes empreendedores morais é de desfigurar e desclassificar as formas de agir da pobreza, pela fragmentação do seu sentimento de pertença a um lugar. Sentimento de pertença, com efeito, que permite este mesmo morador sentir-se ligado à cidade e, - por mais paradoxal que isto possa parecer, - também sentir-se distante e ressentido, envergonhado e constrangido, em relação à cidade, em razão do seu sentimento de pertença à urbe situar-se e constituir-se a partir de um lugar de memórias e projetos em uma hierarquia de valores que o considera como marginal e objeto de controle simbólico.

No caso específico do Varjão/Rangel, cuja sociabilidade apresenta uma forte pressão estigmatizante, o sentimento de pertença é também construído na tensa relação entre uma cidade que se pretende modernizante e um bairro que se pretende integrado e aceito como lugar de bem e de respeito. O código moral do espaço societal mais amplo, a cidade, contudo, classifica os bairros populares e pobres no sentido da oposição binária aos valores tidos como pertinentes à noção de cidade civilizada e moderna.

Deixando a base de pesquisa, de volta à Rua Rangel Travassos, O Glauco identificou o quintal de uma das antigas casas em que morou com a sua família, e que no momento tinha parte do muro derrubada pelas chuvas. Ele comentou que, quando era morador da Rua Magno Lopes, a Rua Rangel Travassos, naquelas imediações, era um grande terreno baldio, sem calçamento, conhecido como “o campo”, lugar para uso de drogas ilícitas, para a recreação das crianças, dos adolescentes e dos jovens mais afeitos à rua e para a criação de animais, como ainda se podia ver cavalos e vacas nas proximidades do Rio Jaguaribe. Ali não havia sido construído, ainda, o prédio Novo Rumo (onde se localizava o apartamento base da pesquisa), como também muitas das casas atualmente presentes nem sequer eram projeto, àquela época. O que hoje era uma área densamente habitada, até o ano de 2011 era ainda um lugar bastante mal-afamado, em que confluíam várias “bocas de fumo”, e, como enfatizava sempre, para onde ele muito raramente ousava ir.

A Figura IV, logo abaixo, busca apresentar ao leitor alguns dados geográficos e cartográficos sobre a imagem aproximada que o Glauco tinha da área do Varjão/Rangel em que nos situávamos. A grande área delimitada em azul compreende o “campo”, lugar assombrado e mal-afamado aonde se ia fazer *coisas erradas*; a área menor, em vermelho, aponta a localização da base de pesquisa, à época da produção da foto utilizada como Figura IV (no ano de 2012) ainda um canteiro de obras; o quadrilátero na parte superior central da figura identifica o local exato da casa da família do Monstro do Rangel ou Mata Sete, e logo acima, rente à moldura, vê-se o triângulo em preto que sinaliza onde ocorreu o crime de chacina, bem como aonde veio ser parcialmente construído o *Monumento à Paz*²⁸. A reta cor laranja indica a localização da Rua Magna Lopes, em que o Glauco morou com a família.

²⁸ Ver, a esse respeito, a seguinte postagem feita no Portal da Prefeitura Municipal de João Pessoa (<http://www.joaopessoa.pb.gov.br/portal/wpcontent/uploads/2011/08/01.png?x92016>): “Mais três espaços urbanos de convivência comunitária serão construídos pela Prefeitura Municipal de João Pessoa (PMJP) para o benefício da população da cidade. Nesta quarta-feira (24) será assinada, pelo prefeito Luciano Agra, a ordem de serviço para mais três praças: São Rafael (comunidade São Rafael, Castelo Branco), Praça da Juventude (Bairro das Indústrias) e Monumento à Paz (Rangel). A assinatura, que vai acontecer na comunidade São Rafael, às 16h, faz parte do pacote de serviços em comemoração aos 426 anos de João Pessoa”.



Figura IV: Esquema geográfico e cartográfico aproximado dos lugares narrados pelo morador antigo: o “campo”, o local da base e pesquisa, da casa do Monstro do Rangel, do crime de chacina e da Rua Magno Lopes. (Adaptado do Google Maps).

Chegando à Rua Oswaldo Lemos, Glauco e eu nos dirigimos ao Monumento à Paz. Este monumento em forma de um quadrilátero maciço de piso de mármore murado em três lados, com duas pequenas arquibancadas pensadas como velário, converteu-se na *pracinha* para recreação das crianças e adolescentes das ruas adjacentes, que ali iam brincar de *baleado* (queimada), futsal, empinar pipa ou simplesmente aproveitar o tempo livre com seus fidget spinners e em conversas; a *pracinha*, todas as manhãs, entre às 5h e 6h, convertia-se em parada obrigatória dos passarinhos do Varjão/Rangel, que se aproveitavam daquele amplo terraço para a exposição de suas enormes gaiolas. Bastante impressionado com as dimensões do Monumento à Paz, o Glauco situou, sempre apontando, o local da casa da família vitimada na chacina e o local da casa da família dos agressores, onde atualmente se ergue uma construção idêntica, possivelmente propriedade de parentes.

Comentei que a *pracinha* era sempre um lugar bastante limpo, jamais utilizado para festas ou comemorações envolvendo o consumo de álcool, como costumava ocorrer na Rua Oswaldo Lemos, em que os vizinhos reuniam-se nos finais de semana e feriado literalmente no meio da rua e, ali, preparavam seus churrasquinhos, bebida gelada e assistiam a jogos de futebol ou ouviam música. Este gesto de respeito por parte dos moradores somava-se ao silêncio em relação ao crime da chacina, de modo que aquele bloco maciço de mármore, para um desavisado qualquer, emergia da terra como um enorme marca de um interdito, simbolizando um não lugar na extremidade norte do Varjão/Rangel.

As tentativas frustradas dos empreendedores morais, - como a mídia local, a administração pública da cidade de João Pessoa e do Estado da Paraíba, e a igreja católica, - em assumir o controle simbólico do lugar de forma mais ampla, intervindo

moral e emocionalmente a partir de um projeto que colaborasse com os anseios dos moradores do Varjão/Rangel de apropriação moral do lugar manchado pelo crime mediante uma narrativa de sacralização popular do mesmo, redundaram em sucessivas quebras de confiança e, por fim, da cristalização de uma postura ressentida e irônica do Varjão/Rangel em relação à cidade de João Pessoa. Feita esta observação ao Glauco, ouvi dele a seguinte réplica:

Tens notícias de alguém daqui já ter dito ouvir choro de criança por perto do local do crime? Aqui perto dessa *pracinha*? Imagina um morador passar aqui, dizer que viu um vulto, que ouviu um choro de criança e aí chamar a polícia! Já era! Bastava uma ligação e a polícia vinha até aqui e entreva nesse mato... Voltava o escândalo, tudo de novo”.

Com esta observação o Glauco chamava a minha atenção para o fato de a crise instaurada no bairro pela transgressão moral expressa no crime de chacina não ter sido ainda, - pelo menos essa parecia ser a sua percepção, - superada por um processo de correção e reintegração moral da normalidade normativa posta em xeque. O potencial da narrativa da *Chacina do Rangel* em gerar novos escândalos, para o Varjão/Rangel e para a cidade de João Pessoa, apontava para como este drama social (Turner, 2008) permanecia em suspenso, pesando no cotidiano das relações dos moradores do bairro e na forma como estes se enxergavam e se classificavam pelo olhar estigmatizante da cidade. Um simples chamado de um morador e a polícia, - como ator e agente social síntese da lei e da ordem pública, - denunciaria para a cidade oficial a presença simbólica oficiosa das vítimas da chacina naquele lugar, ainda que na condição de fantasmas evocados.

Glauco e eu seguimos pela Rua Oswaldo Lemos, passando pelas suas casas e comércios populares de fachadas convidativas para a intensa pessoalidade da convivência vicinal: as portas e as janelas abertas, alguns moradores trabalhando na rua, crianças circulando pelos estreitos terraços, animais domésticos à vontade descansando nas calçadas. O Glauco admirou-se das criações de vaca leiteira e cavalo de carroça, que perduravam naquele micro universo que mesclava resquícios de um passado rural, bastante adaptado às exigências urbanas, nas proximidades do centro de João Pessoa.

Ele comentou, nesse sentido, que, quando adolescente, estivera nas proximidades da Rua Oswaldo Lemos para observar o abate de bois que eram realizados na outra margem do Rio Jaguaribe. Aquela área do bairro, assim, acomodava um número considerável de famílias que viviam dessas ocupações *braçais* bastante exigentes, de lida com animais e de coleta e venda de resíduos urbanos. Este, com efeito, era o caso do Carlos José Soares, o antigo *Ceguinho*, e agora *Monstro do Rangel*, sobre quem os vizinhos e conhecidos contavam ser uma pessoa bastante forte e disposta para “cortar uma grama, subir no coqueiro e tirar côco, fazer um gesso”.

Da Rua Oswaldo Lemos subimos a ladeira da Rua Magno Lopes. Na esquina, ainda um terreno baldio, pastavam alguns cavalos, desatrelados de suas carroças. Logo em seguida agrupavam-se crianças, à sombra de uma árvore, e logo perceberam nossa presença. Tomado de certo saudosismo, o Glauco apontou para as casas onde morara: uma delas tinha sido demolida, de modo que restava somente pedaços do alicerce em um grande terreno tomado pelo mato; a outra casa estava de fachada nova e parecia ter sido parcelada para sublocação. Um morador, que transformara seu terraço em oficina mecânica e por ora desamassava a lateral de um carro, de pronto reconheceu o Glauco, de maneira que entabularam o típico diálogo: “Voltou para cá?”; “Não. Tô só vendo como as coisas estão. Tudo bem com o senhor?”; “Tudo. E como tá o teu pai? Outro dia avistei ele na 14 (Rua 14 de Julho)”; “Continua por lá!” Outro morador, que se preparava para sair de casa de bicicleta, também se dirigiu ao Glauco de forma

semelhante. O Glauco, então, comentou comigo: “Aqui ninguém passa despercebido. Todo mundo sabe das coisas”.

Chegamos mais adiante ao final da Rua Magno Lopes, entrando na Rua Vicente Cônego Pimentel e bem próximo da Rua Rangel Travassos, em razão do traçado irregular das casas e do relevo acidentado do terreno. O Glauco, - deixando para trás a breve cena de pessoalidade, reconhecimento mútuo e fachadas individuais engolfadas na fachada coletiva, que o confirmara como ainda morador afetivo do lugar, - retomou a narrativa de bairro perigoso e de reputação monstruosa:

Essa rua aqui, onde eu morei, ainda tem essa “boca”... Ali na esquina tem outra “boca” que é dos meus primos. Eles que botaram essa boca aí... E ali, aquela casa de primeiro andar, é de uma mulher casada com um traficante do Rio de Janeiro... Essa casa onde eu morei é da dona daquele mercadinho que virou depósito de gesso. O marido dela, Seu X., deixava pai estacionar a caminhonete carregada de mercadorias, que ele usava no trabalho, ali do lado do depósito dele, afirmando que ninguém mexeria em nada... Seu X. era respeitado por aqui. Ele matou o cunhado para poder casar com a irmã dele. Ele era perigoso, se você mexesse com ele.

A fala de Glauco apontava para como as imagens e discursos referentes ao bairro do Varjão/Rangel respondem fortemente ao olhar que a cidade de João Pessoa construiu sobre a pobreza urbana como elemento humano não civilizado e como paisagem de medo e evitação não integrada em uma suposta normalidade normativa da cidade. Ao mesmo tempo, revelava, desde o sentimento de um morador antigo, o quanto o cotidiano de relações e interações no bairro é mais complexo do que essas binarizações morais e emocionais usualmente articuladas para caracteriza contextos pessoalizados e de engajamento quase que total das personalidades em jogo intersubjetivo (Lewis, 2018). O Glauco, em sua fala, afirmava que todos os moradores trafegam com bastante domínio de suas performances entre o legal e o ilegal, o oficial e o oficioso, através de obrigações morais de parentesco e afinidade, ou mesmo de demandas por proteção. Estes elementos resultam em processos bastante ambivalentes de integração social dos moradores nas redes intensas de pessoalidade local.

Como pesquisador interessado na compreensão das gramáticas morais e emocionais das sociabilidades urbanas do bairro, - tensionadas pelo crime de chacina desencadeador de um drama social (Turner, 2008) que atingiu toda a cidade de João Pessoa como narrativa moralizante demanda de intervenção ainda em suspenso sobre a pobreza urbana localizada a partir do *bairro do Rangel*, - insisti, no diálogo com o interlocutor, em referir-me ao bairro como Varjão/Rangel, enfatizando o processo de formação e organização daquela malha urbana em processos oficiais e oficiosos, de estigma por parte da cidade e de luta por reconhecimento por parte dos moradores do bairro. Varjão, a nomeação oficial do bairro, e Rangel, a nomeação oficioso, assim, permaneciam como lugares móveis, a depender do discurso do morador e de suas necessidades de desidentificação e de evitação.

O Glauco, nesse sentido, apesar de mostrar-se de acordo com a minha fala, acabou por reforçar uma narrativa bastante corrente entre os moradores sobre a história do bairro: este teria passado de Varjão para Rangel, de forma um tanto misteriosa, na década de 1970. E para tal teria contribuído a personagem Normal Rangel, que a cavalo passeava pelo bairro distribuindo terra, em forma de foro, para os moradores recém-chegados ao então Varjão. Essa figura mítica, enfatizou o Glauco, é ainda lembrada no nome do Residencial Norma Rangel.

O *Varjão*, contudo, permanecia no *Rangel* enquanto elemento não civilizado e perigoso, próximo à mata, ao rio, como a pobreza urbana mais gritantemente associada

à sujeira e à degradação moral, como possibilidade de acusação do outro e desculpa de si. O “campo” e o local do *crime de Ceguinho*, - escandalizado pela mídia local como Chacina do Rangel e assim assumido pela justiça, pela polícia, pela igreja e pela administração pública, - eram, nesse sentido, lugares do *Varjão*.

Essa dinâmica entre *Varjão* e *Rangel* como lugares, códigos de moralidade e culturas emotivas, superpostos e em disputa, de um mesmo território e do sentimento de pertença do morador, apareceu também na fala do Glauco, ainda que de forma mais tímida, quando este se referiu às comunidades Paturi, Paulo Afonso I e Paulo Afonso II como produtos de invasão do lugar *Rangel*. Argumentou, com efeito, que se tratavam de favelas, de manchas urbanas que colaboravam para a desvalorização da fachada coletiva do bairro do *Rangel*.

Interessante notar que a noção de pobreza urbana como aspecto monstruoso do urbano e como elemento de sujeira e perigo se consolida na cidade de João Pessoa, e também nas sociabilidades urbanas do país, no processo de expansão acelerada da malha urbana e de acomodação da pobreza em suas periferias como estratégia de contenção social e de limpeza e embelezamento urbanos. O sentimento generalizado de insegurança nas cidades, nesse sentido, se organiza como indústria de segurança privada e como e cultura do medo.

O outro generalizado (Mead, 1973) aparece, desta forma, como elemento social de ameaça, de desconfiança e de amedrontamento à integridade física, moral e patrimonial de cada morador da cidade. Esta cultura do medo personifica o outro generalizado na figura do pobre e da pobreza, estranhados como produtos de falência moral e agentes de desordem civilizatória. A própria pobreza, no entanto, assume o discurso deste empreendimento moral em forma de justificar-se como não perigosa e de identificar o outro próximo, também pobre, como o potencial causador de desordem no urbano.

Nas palavras de Koury e Barbosa:

A categoria pobreza, assim, funda o grande hiato entre os respondentes, e aparece ligado ao estigma de classe. Os pobres e, sobretudo, os mendigos, são considerados sujos, sem educação, sem acesso aos códigos de higiene e enfeiam e “emporalham” a cidade. São ameaçadores em si, vistos como marginais e ladrões, e provocam medo e receio na população. São vistos como drogados, maltrapilhos, que surgem de repente nos sinais de trânsito pedindo dinheiro ou assaltando.

São pessoas não confiáveis, abjetos, elementos estranhos estabelecidos pela extrusão e que devem ser mantidos sob rígido controle social, para não avançarem sob o organizado e ameaçarem os cidadãos. A pobreza não é vista através da cidadania, mas, ao contrário, como elemento da desordem e da fragmentação social...

Vistos como bandidos, através da ótica do medo de que “vai chegar o dia em que essa gente vai nos por sob controle...”, a pobreza urbana é estranhada, e sobre ela paira o desejo de retirá-la do corpo social, afastando o perigo.

O apontar a sujeira por meio de aspectos morais, associados à desordem que ela provoca, como falta de ordenação, causa desequilíbrio nos indivíduos em relação e no todo social. A falta de educação e da conformação do caráter demonstra a preocupação com a desordem e dos riscos com a saúde provocados pela falta de higiene doméstica e da cidade, denunciando ou conformando em preconceitos. (Koury & Barbosa, 2015, p. 13).

A Figura V, logo abaixo, busca sintetizar, de forma aproximada, o que pude compreender da perspectiva do Glauco, a partir de seus conceitos de *experiência próxima* (Geertz, 1997) sobre o seu lugar de pertença como morador do bairro do

Rangel. A elaboração esquemática corresponde, assim, a uma análise das suas observações e relatos ao longo das ruas que percorrermos. A área delimitada em cor laranja corresponde à localização geográfica, naquela circunstância, do Varjão; a linha vermelha aponta para a parte mais baixa do relevo, onde grandes “buracos” se formam, e que, segundo Glauco, seriam “tapados”, em um projeto antigo já abandonado, para a construção de uma estrada ou ponte que ligasse a Rua 14 de Julho com a Ladeira do Varjão; o quadrilátero em vermelho situa um posto avançado Companhia de Água e Esgotos da Paraíba; a figura pontiaguda em azul localiza o PA III ou Residencial Monte Cassino; as demais áreas coloridas do bairro, como a linha amarela, o quadrilátero em azul e as pequenas marcações em verde, repetem, em menor escala e em contexto geográfico e cartográfico mais amplo, a Figura IV.



Figura V: Esquema geográfico e cartográfico aproximado dos lugares narrados pelo morador antigo: o *Varjão*, o PA III ou Residencial Monte Cassino, o projeto de ligação entre a Rua 14 de Julho e a Ladeira do Varjão. (Adaptado do Google Maps).

Trata-se notadamente de um olhar nativo bastante específico, que parte de reminerações próprias de uma rede afetivo-espacial centrada em uma família nuclear trabalhadora, de ethos religioso, politicamente engajada e voltada para a educação formal de seus dois filhos, sendo um deles o Glauco. Como bem pontua Sanabria (2008, p. 222), em alusão à Duarte e Gomes (2008), sobre a conformação familiar de identidades, de memórias e de projetos reproduzidos por gerações em aliança:

O papel da experiência religiosa no ethos familiar vem a produzir mudanças estreitamente ligadas à experiência de autoafirmação individual e de alguns ramos das redes familiares. Isso se torna evidente nas atitudes perante o trabalho, o casamento, o álcool, o sexo e a reprodução, as drogas etc., e na maneira como essas atitudes afetam radicalmente a organização dessas famílias.

Como bem enfatizou o Glauco ao longo do passeio pelo bairro do Varjão/Rangel, sua irmã e ele constituem exceções em uma geração de amigos e amigas que hoje “descansava” no cemitério ou que muito mal tinha logrado passar da escola fundamental, vivendo das mesmas atividades braçais, das redes de dádivas e favores e do pequeno comércio no bairro.

Considerações Finais

Em sua narrativa sobre o bairro, pautada em uma lógica moral e emocional perspectivada por uma trajetória familiar e individual que buscava classificar o lugar de moradia como elemento de passagem a ser superado (Turner, 2008), na organização da vida da geração mais nova, Glauco buscou depurar o *Rangel*, compreendido como o elemento civilizado e civilizador das sociabilidades, do *Varjão*, classificado como elemento marginal moral e cronologicamente, monstruoso e contagioso. Destaca-se, portanto, no ponto de vista nativo sobre o lugar, o compromisso, ainda que ambivalente e envergonhado, com o olhar estigmatizante da cidade sobre o bairro.

Muito embora o Glauco sinta-se, de certa forma, ainda enraizado no bairro do Varjão/Rangel, para ele somente *Rangel*, verifica-se, em seus discursos e práticas, representações e classificações, todo um esforço de construção de si a partir de projetos de individualização, de autocontrole e sofisticação, de disciplina para o trabalho e de disposição para estudo enquanto superação da pertença envergonhada ao lugar de nascimento e de criação. O seu olhar sobre o bairro, com efeito, já reflete a sua atual organização da vida no bairro dos Bancários, reduto de estudantes universitários e de uma classe média de servidores públicos de segundo e terceiro escalão, mas também a sua socialização peculiar no contexto de uma família distanciada, em parte, de projetos de permanecer no bairro, ainda que profundamente conectada às suas redes homofílicas de proteção, dádiva, reconhecimento e reputação.

Nesse sentido, Glauco performatiza um discurso de amor e ódio ao Varjão/Rangel; buscando valorizar o *Rangel*, desde que depurado de seu passado e de seu habitus *Varjão*, lugar de *bocas*, do *crime do Ceguinho*, das favelas que invadem o *Rangel* e que só reforçam o estigma sobre o bairro, aprofundado pela narrativa de Chacina do Rangel.

Referências

- ALEXANDER, Jeffrey. *The meanings of social life: A cultural sociology*. Oxford: University Press, 2003.
- BARBOSA, Raoni Borges. *Medos corriqueiros e vergonha cotidiana: Um estudo em Antropologia das Emoções*. Coleções Cadernos do GREM, nº 8. Recife: Editora Bagaço; João Pessoa: Edições do GREM, 2015.
- BARBOSA, Raoni Borges. Resenha: KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Quebra de confiança e conflito entre iguais: cultura emotiva e moralidade em um bairro popular. *Horizontes Antropológicos*, v. 22, n. 46, p. 457-460, 2016.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1999.
- COELHO, Maria Cláudia. Narrativas da violência: a dimensão micropolítica das dimensões. *Mana*, v. 16, n.2, p. 265-285, 2010.
- DUARTE, Luiz Fernando; GOMES, Edlaine de Campos. *Três famílias: identidades e trajetórias transgeracionais nas classes populares*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2008

GEERTZ, Clifford. "Do ponto de vista dos nativos": a natureza do entendimento antropológico. In: Clifford Geertz. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 85-107.

GOFFMAN, Erving. *Os quadros da experiência social: Uma perspectiva de análise*. Petrópolis: Vozes, 2012.

GOFFMAN, Erving. *Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face*. Petrópolis: Vozes, 2012a.

GUSFIELD, Joseph R. *La cultura de los problemas públicos: el mito del conductor alcoholizado versus la sociedad inocente*. Buenos Aires: Siglo Veinteuno Editores, 2014.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Quebra de confiança e conflito entre iguais: cultura emotiva e moralidade em um bairro popular*. Série Cadernos do GREM, Nº 9. Recife: Edições Bagaço; João Pessoa: Edições GREM, 2016.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Quebra de confiança e conflito entre iguais: cultura emotiva e moralidade em um bairro popular*. Caderno do GREM n. 9. Recife: Bagaço; João Pessoa: Edições do GREM, 2016.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro e BARBOSA, Raoni Borges. "Sobre a sujeira: reflexões etnográficas sobre a cultura emotiva e os códigos de moralidade da cidade de João Pessoa-PB". *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 14, n. 42, p. 7-21, 2015.

LEWIS, Oscar. Maridos e esposas em uma vila mexicana: Um estudo de conflito de papel. *Sociabilidades Urbanas – Revista de Antropologia e Sociologia*, v. 2, n. 5, p. 79-88, 2018.

MEAD, George H. *Espíritu, persona y sociedad: Desde el punto de vista del conductivismo social*. Buenos Aires: Paidós, 1973.

SANABRIA, Guillermo Vega. Resenha: DUARTE, Luiz Fernando; GOMES, Edlaine de Campos. Três famílias: identidades e trajetórias transgeracionais nas classes populares. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2008. *Ilha*, v. 10, n. 2, 2008, p. 217-224.

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

TURNER, Victor. *Dramas, campos e metáforas: Ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: EdUFF, 2008.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

GUERRA, Karla Bilharinho. Casa: um sentido. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 17, n. 50, p. 59-68, agosto de 2018 ISSN 1676 8965

ARTIGO

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

Casa: um sentido

House: a sense

Karla Bilharinho Guerra

Recebido: 05.05.2018

Aceito: 28.05.2018

Resumo: Este artigo é parte integrante da pesquisa de doutorado que investiga como a memória (individual e coletiva) e as dinâmicas sociais de ocupação do espaço urbano, contribuem para a conformação de outras cartografias, nas quais os percursos afetivos dos seus habitantes podem tornar visíveis identidades até então submersas e revelar novos sentidos da cidade. Por meio do exame de biografias pessoais, que desenham trilhas de vida no espaço, tem como ponto de partida a primeira lembrança do espaço, geralmente relacionada à casa de infância, lugar que é ao mesmo tempo refúgio, abrigo, centro, origem e enfim, ponto de referência a partir do qual formamos nossa visão de mundo e de onde partimos para tatear e explorar o espaço ao redor. Num primeiro momento o artigo aborda a importância seminal da casa, como ela é percebida e se constitui num traço essencial da existência física (construir) e psíquica (ser) dos indivíduos. Num segundo momento, busca-se compreender como o tempo afeta a experiência subjetiva do habitar, criando memórias que transcendem o ritmo cotidiano apressado próprio da contemporaneidade. **Palavras-chave:** casa, afeto, habitar, memória, sentidos

Abstract: This article is an integral part of the doctoral research that investigates how the memory (individual and collective) and the social dynamics of occupation of the urban space, contribute to the conformation of other cartographies, in which the affective paths of its inhabitants can make visible identities until then submerged and reveal new senses of the city. Through the examination of personal biographies that draw "life trails in space", the starting point is the first memory of space, usually related to the childhood home, place that is at the same time refuge, shelter, center, origin and finally, point of reference from which we form our view of the world and from where we set out to grope and explore the space around. At first, the article discusses the seminal importance of the house, how it is perceived and constitutes an essential feature of the physical (construct) and psychic (being) existence of individuals. In a second moment, we try to understand how time affects the subjective experience of dwelling, creating memories that transcend the hurried daily rhythm characteristic of contemporaneity. **Keywords:** home, inhabit, affection, memory, senses

Introdução

Neste artigo buscamos adentrar a casa através de uma abordagem que tem como foco a emoção e o caráter subjetivo que essa arquitetura adquire nas trajetórias pessoais. Uma arquitetura que é também constituída de sentimentos guardados na memória, aqueles que de alguma maneira ajudam a construir, também, o que somos. É enfim, uma leitura que conecta o sujeito ao espaço emocionalmente.

É a casa, na sua inconcretude, que nos interessa. A casa na qual o tempo se funde ao espaço. Matéria construída de sonhos, desejos e sensações que nos transportam

no tempo, desconhecendo seus limites e faz do passado, presente. Casa que usa como argamassa sentimentos que erguem espaços interiores. Constrói, enfim, um sentido de lugar no mundo.

Casa: habitação do espaço interior

Norberg-Schulz (1975, p. 19) define o conceito de espaço existencial como “[...]um sistema relativamente estável de esquemas perceptíveis ou “imagens” do ambiente circundante”²⁹. Seu ponto de partida é a teoria de Piaget sobre a percepção de um mundo estruturado, que segundo ele, se dá de forma gradual e abarca necessariamente o desenvolvimento de uma série de noções espaciais, desde a infância.

Para o autor, Piaget busca compreender como se dá esse processo de percepção, que segundo ele, é caracterizado por uma operação de conservação, realizada duas etapas: na primeira a criança reconhece o mundo como um sistema de coisas similares; na seguinte, as conecta com determinados lugares, as situando assim, no espaço, mais amplo. Esse espaço não depende do indivíduo para existir, ele se sobrepõe a ele e o engloba como parte de um todo. Para Piaget (*apud*. Norberg-Schulz, 1975, p. 20) o espaço é: “[...] o resultado, o produto de uma interação entre o organismo e o ambiente que o circunda, no qual é impossível dissociar a organização do universo percebido da própria atividade”³⁰.

Entretanto, o autor não se satisfaz com a conclusão de Piaget de que o espaço é parte da estruturação da existência. Falta compreender como essa estrutura funciona e, para tanto, aponta dois caminhos: um abstrato – que é este estudado por Piaget, cujo foco está no modo como se forma a percepção do espaço; e outro, concreto, que se refere a caracterização dos elementos circundantes, sejam eles paisagens, ambientes (rural e urbano) ou elementos físicos como casas, prédios e vias. Ambos os aspectos, abstrato e concreto, são partes constituintes na sua teoria do espaço existencial.

Norberg-Schulz (1975, p. 29) elabora um esquema topológico que permitirá reconhecer elementos básicos do espaço existencial, que tem como elementos basilares: centro e lugar; direção e caminho; área e região e a combinação desses “esquemas básicos de orientação”, que ele denomina como “interação elemental”, momento no qual, segundo ele, “[...] o espaço se converte em uma dimensão real da existência humana”³¹.

Completam a teoria do espaço existencial, os níveis nos quais ele ocorre de forma mais extensiva, uma hierarquia que parte da geografia e passa pelas paisagens (rurais, campestres e urbanas), pelas casas, até chegar no nível daquilo que pode ser alcançado com as mãos, as coisas ou os objetos de uso. Teoria esta, que se aproxima da forma de apreensão da vida cotidiana descrita por Berger & Luckmann:

A realidade da vida cotidiana aparece já objetivada, isto é, constituída por uma ordem de objetos que foram designados como objetos antes da minha entrada em cena. A linguagem usada na vida cotidiana fornece-me continuamente as necessárias objetivações e determina a ordem em que estas adquirem sentido e na qual a vida cotidiana ganha significado para mim. Vivo num lugar que é geograficamente determinado; uso instrumentos, desde os abridores de latas até os automóveis de esporte, que têm sua designação no vocabulário técnico da

²⁹ Tradução da autora: “[...] como un sistema relativamente estable de esquemas perceptivos o “imágenes” del ambiente circundante.”

³⁰ Tradução da autora: “[...] por consiguiente, el producto de una interacción entre el organismo y el ambiente que lo rodea em que es imposible disociar la organización del universo percibido de la actividad misma.”

³¹ Tradução da autora: “[...] el espacio se convierte em una dimensión real de la existencia humana” (Norberg-Schulz, 1975, p. 29)

minha sociedade; vivo dentro de uma teia de relações humanas de meu clube de xadrez até os Estados Unidos, que são também ordenadas por meio da linguagem. (1985, p.38)

É importante destacar no trecho acima, a importância dada à linguagem. Isto porque ela é a conexão necessária à percepção e à apropriação de uma realidade comum e compartilhada da vida cotidiana. É na comunicação que o mundo da vida cotidiana ganha concretude e se diferencia do mundo particular ou “o mundo de meus sonhos” que habita a existência subjetiva. Fazer parte da vida social e cotidiana, é, sobretudo, uma operação de comunicação e de compreensão compartilhada de sentidos.

De volta ao esquema elaborado por Norberg-Schulz (1975), interessa sobretudo, neste momento, desvendar o sentido da casa como um dos componentes da relação do sujeito com o espaço, ou nos termos dele, a compreensão do nível da casa, que é o nível mais amplamente relacionado aos movimentos e ações corporais, assim como das demandas territoriais. As casas são os espaços privados que estão contidos no nível urbano, que remetem a um sentido interior e representa a necessidade de estar situados.

É necessário ressaltar, no entanto, que o conceito de lugar e a própria noção de público e privado encontra significados e conformações diferentes ao longo da história e em sociedades distintas, de acordo com a importância cultural que se dá ao núcleo familiar e como ele se relaciona, se comunica ou se deixa permear pela vida pública.

Morar: uma experiência sensível

Em um trecho poético do seu livro dedicado à arquitetura, Botton (2009, p. 11) faz a seguinte descrição:

A casa foi-se tornando uma testemunha informada. Foi parceira das primeiras seduções, assistiu à realização de trabalhos de casa, observou bebês de cueiros acabados de chegar do hospital e foi surpreendida no meio da noite por longas conversas murmuradas na cozinha. [...] Ofereceu refúgio não só físico, mas também psicológico. Foi guardião de identidade. Ao longo dos anos, os seus proprietários regressaram de períodos em que estiveram fora, e, ao olharem à sua volta, recordaram o que eram.

Logo na introdução, o autor deixa entrever o sentido fluido e ao mesmo tempo essencial que atribui à casa: um espaço ao qual a identidade está fortemente atrelada, um espaço de afeto, espaço no qual as experiências cotidianas deixaram ali o rastro da sua existência.

Fuão (2016) na interpretação do texto clássico de Heidegger³² – quando pensa a distinção entre habitar e morar – coloca lado a lado, morar e viver e faz a mesma pergunta feita por Botton (2009): o que os lugares nos falam? Segundo ele, na língua portuguesa geralmente perguntamos: onde você mora, ao invés de dizer, onde você vive. Nesse sentido, o nosso morar é similar ao que somos. Nos apresenta ao outro. É de certa forma, uma bússola que ajuda os outros a nos localizarem (e a si mesmos) socialmente. Segundo o autor, ao opor a concepção de espaço cartesiano, medido, distribuído e planejado, ao espaço habitado, existencial e fenomenológico do qual toma partido, Heidegger aponta para essencialidade no habitar:

[...] um sentido de lugar e de interioridade determinado também pela memória, pelos questionamentos existenciais do ser, que o levam a essência desse ser ‘aqui e agora’ (*Dasein*), também de uma indissociabilidade dos pés no chão. (Fuão, 2016, p. 6)

³² Refere-se ao texto seminal de Martin Heidegger “Construir, Habitar, Pensar”, publicado em 1954, que Fernando Fuão reinterpreta num artigo intitulado “Construir, Morar, Pensar”.

Para além do sentido comum de construir, habitar e pensar – que a língua alemã permite conectar, mais facilmente, ao ser/estar expressos pelo mesmo verbo – Fuão (2016) chama atenção para o alargamento desse sentido de construir na obra de Heidegger (1954), que não consiste apenas em produzir algo, mas também remete a cultivar, cuidar e proteger. Construir é, assim como a linguagem, uma das formas mais visíveis e perceptíveis de expressão de uma sociedade. Construir e morar são também formas específicas de domesticar a natureza, representam modos peculiares de viver. É esse processo de domesticação que afasta o sentido de construir do sentido primeiro de habitar:

Mas não há um modo único de morar, viver nesse mundo, cada cultura mantém uma relação direta com a natureza e com o mundo através de seu modo de morar, viver. E esse modo é o que nos define hoje como domesticados, civilizados. Uma vez submetidos à tirania das regras do morar, da tirania da linguagem e das técnicas construtivas; somado ainda a domesticação da visão, e a domesticação tecnológica, resta-nos muito pouco para sair dessa condição. Para Heidegger essa tecnologia é um modo de ver “enquadrando”, uma natureza enquadrada como uma panorâmica de uma paisagem ou uma fotografia. A tecnologia é a grande máquina do enquadramento, do desespero, do desamparo e da desesperança. Heidegger, já descrente da tecnologia, de alguma maneira já havia percebido esse processo de doma exercido pela linguagem com relação ao habitar e com a arquitetura, e também desse processo errático de afastamento de uma busca do sentido do que seja hoje habitar, morar não só pela tecnologia, mas também pelo hábito da linguagem. (Fuão, 2016, p. 9)

Vê-se, portanto, que a tecnologia para Heidegger (1954) é um fator de domesticação, de castração e de rompimento da relação natural entre construir e habitar. Na perspectiva do autor, houve um afastamento do sentido de construir e morar, principalmente se pensarmos que antes da arquitetura reivindicar pra si a autoridade de construir, a habitação era uma ação que conectava diretamente o homem à sua própria sobrevivência. Nesse sentido, prover o abrigo e construí-lo tinha a mesma importância do cultivar: ligava o homem à natureza e à sua própria existência.

Ricoeur (2008, p. 157-158) parte da “fenomenologia do lugar” de Edward S. Casey e coloca lado a lado espacialidade e temporalidade para refletir sobre o espaço habitado, que na sua abordagem não é apenas o lugar estático e sedentário da casa, mas também os lugares explorados e visitados por viajantes ou turistas. Para ele “[...] lugar é ali onde meu corpo está”, ou seja, é ao mesmo tempo localização – um ponto fixo e detectável num mapa – e, deslocamento, um corpo que se encontra em movimento. Portanto, para ambas as situações (localização e deslocamento) o sentido de lugar é dado sempre tendo como referência o corpo como sede das experiências vividas, pois para o autor, o corpo “é o aqui absoluto”.

Assim como em Heidegger (1954), para Ricoeur (2008, p. 259) o ato de habitar está entrelaçado ao ato de construir:

Ora, o ato de habitar não se estabelece senão pelo ato de construir. Portanto, é a arquitetura que traz à luz a notável composição que formam em conjunto o espaço geométrico e o espaço desdobrado da questão corpórea. A correlação entre habitar e construir produz-se assim num terceiro espaço – se quisermos adotar um conceito paralelo ao de terceiro tempo, que proponho para o tempo da história, em que as localizações espaciais corresponderiam às datas do calendário.

A partir do corpo como ponto primordial são definidas outras referências, que segundo Ricoeur (2008), vêm sempre em pares: perto/longe, abaixo/acima, à esquerda/à direita, à frente/atrás. A essas referências são somadas posturas corporais (sentado,

deitado, em pé), que por sua vez estão relacionadas a valorações: o homem sentado espera, o homem deitado está doente, o homem em pé é altivo, atuante. Segundo o autor, é possível compreender o ato de habitar nessas alternâncias entre o mover-se, o deslocar-se e o fixar-se.

Tempo de Habitar: habitar no tempo

Pallasmaa (2017) afirma que o ato de habitar está na gênese do fazer arquitetônico, que opera suas duas dimensões – tempo e espaço – transformando espaços sem sentido em lugares portadores de significado, em domicílios. Esta transmutação se dá na medida em que o indivíduo estabelece vínculos profundos entre o ser e o lugar onde habita, e, assim, o lugar passa a ser um elemento fundamental na constituição da identidade, porque é a partir do lugar que nos organizamos e atribuímos sentido ao mundo.

Além do ato de habitar, Pallasmaa (2017, p.8) associa à origem da arquitetura também o ato de celebrar, sendo o primeiro uma forma de definir o domicílio e o segundo – celebrar – associado à veneração e à distinção da sociabilidade e do que é compartilhado, comum. Segundo o autor: “Essa segunda origem da arquitetura dá lugar às instituições religiosas, culturais, sociais e mitológicas”.

Botton (2009) chama a atenção para o papel das religiões na conexão entre o ambiente e a identidade. Para o autor, os lugares religiosos, apesar de não constituírem uma moradia, reforçam a necessidade de termos um lar. Para ele, o cerne da arquitetura religiosa pressupõe que o lugar onde estamos pode determinar aquilo que acreditamos. Isso ocorre porque esses edifícios são capazes de reafirmar tais crenças, na medida em que são a materialização de algumas das nossas aspirações, e, assim, nos aproximam do divino.

Para além da relação de domínio e ordenação do espaço, aparentemente mais natural, que a arquitetura possui, nos interessa esclarecer neste momento, como ela se propõe a domesticar, também, o tempo. Segundo Pallasmaa (2017) a arquitetura faz com que a noção de tempo se aproxime da escala humana, na medida em que através das edificações que se sucedem ao longo da história, o tempo se torne mais acessível, mais palpável, enfim, algo que não é infinito:

As cidades e as edificações antigas são confortáveis e estimulantes, pois nos situam no contínuo temporal. São museus benevolentes do tempo, que registram, armazenam e mostram traços temporais diferentes de nossa atual noção de tempo, nervosa, apressada e plana. Elas projetam um tempo “lento”, “consistente” e “tátil”. (Pallasmaa, 2017, p.9)

Assim, ambas as dimensões da arquitetura – espaço e tempo – devem se revestir de significados específicos ou na expressão utilizada por Pallasmaa (2017): “significados existenciais pré-conscientes do ato de morar”. Sem essa articulação, o ato de habitar, que coincide com o ser – do qual Heidegger nos fala – não pode ser realizado. Ocorre que o tempo na modernidade foi negligenciado em detrimento da importância dada ao espaço e à forma, ou seja, podemos pressupor que na medida em que essa equação se encontra deficitária, o ato, ou melhor, o sentido de habitar não se realiza. No entanto, há ainda uma outra relação mais sutil que não pode ser desprezada: uma operação de cognição, de percepção que a arquitetura deve realizar ou, pelo menos, buscar. É importante notar que Pallasmaa (2017, p. 113) compreende a arquitetura como “[...] uma extensão funcional tanto das nossas faculdades físicas quanto mentais, E, acima de tudo, também uma extensão e externalização da memória”

Nesse sentido, a aceleração do tempo na pós-modernidade, tema central na obra do geógrafo David Harvey (2001), também perpassa a teoria de Pallasmaa (2017), que a

aborda a partir da perspectiva da experiência humana do espaço, que vem sofrendo profundas transformações. O espaço tal qual o vivenciamos na contemporaneidade está situado, portanto, numa dimensão oposta ao tempo lento e tátil, que para o autor, é ideal para o desenvolvimento de relações sociais estáveis: um tempo relacionado à memória do vivido ou mesmo à criação de novas memórias.

A reflexão sobre o tempo feita por Pallasmaa (2017) parte de uma expressão de Paul Virilio (2015), na qual ele afirma que a velocidade é o “[...] produto mais importante das sociedades pós-industriais”. O desdobramento dessa constatação é, segundo o autor, a aniquilação tanto da noção de tempo, quanto da experiência espacial. Neste contexto, o autor reforça, portanto, que uma das grandes funções da arquitetura é fazer essa reaproximação entre experiência, arquitetura e tempo. Nas palavras dele: “[...] preservar nossa experiência da continuidade da cultura e da vida. Ainda outra tarefa crucial da arte de construir é defender o silêncio e a lentidão natural do nosso mundo da experiência” (Pallasmaa, 2017, p. 117)

Assmann (2011) investiga a potência dos locais como meios de recordação e os classifica em sete categorias distintas, a saber: locais das gerações ou locais de família (dentre os quais, a casa), os locais sagrados e paisagens míticas, os locais da memória exemplares, os locais honoríficos, os *genius loci* ou as ruínas e invocações do espírito, as sepulturas e lápides e, por fim, os locais traumáticos.

Ela inicia sua análise pelos locais de recordação, na qual faz um paralelo dos possíveis sentidos da expressão “memória dos locais”, que subentende, tanto uma memória que faz recordar os locais, quanto uma memória em si, situada num local. Como ela alerta, se abre a possibilidade de o local ser um sujeito, porque ele é também portador de memória, e, possivelmente, de uma memória que poderá superar a memória humana, durar por gerações:

Mesmo quando os locais não têm em si uma memória imanente, ainda assim, fazem parte da construção de espaços culturais da recordação muito significativos. E não apenas porque solidificam e validam a recordação, na medida em que a ancoram no chão, mas também por corporificarem uma continuidade da duração que supera a recordação relativamente breve de indivíduos, épocas e também culturas, que está concretizada em artefatos. (Assmann, 2011, p. 318)

Para refletir sobre a natureza da relação entre memória e espaço, Assmann (2011) recorre à construção da teoria dos símbolos de Goethe³³, na qual o símbolo seria uma categoria relativa àqueles objetos que ele denomina como felizes, ou aqueles objetos que quando observados são capazes de gerar sensibilidades que não são herdadas ou atribuídas pelos observadores, mas que são significantes em si mesmos. No entanto, estranhamente, quando Goethe exemplifica tais objetos, ele cita dois locais: o entorno da sua moradia e a casa do avô.

Essa dissociação entre sujeito e objeto parece se aproximar do pensamento de Bachelard (1978) no texto seminal “A Poética do Espaço”, no qual ele aborda a questão da fenomenologia como possibilidade de restituir a subjetividade e a transsubjetividade da imagem poética.

Assim como Tuan (2012), Bachelard (1978, p. 196) encontra no termo “topofilia³⁴” uma definição mais exata das pesquisas fenomenológicas que tratam das

³³ Conforme nota presente na obra de Assmann (2011, p.318), em uma carta enviada por Goethe a Schiller em 16 de agosto de 1797, as primeiras ideias dessa teoria foram apresentadas. A correspondência entre os dois filósofos a que a autora se refere foi reunida na obra: *Correspondência entre Schiller e Goethe, Vol. 1, Jena, 1905, p. 415-418.*

³⁴ Tuan sintetiza o conceito de topofilia como “o amor humano pelo lugar”. (TUAN, 2012, p. 135)

“imagens do espaço feliz”, que “[...] visam determinar o valor humano dos espaços de posse, espaços proibidos a forças adversas, espaços amados [...]”, ou mesmo “espaços louvados”, definições essas que se aplicam aos espaços vividos. Para o autor, esses espaços são imaginados como espaços tão íntimos e particulares, que se isolam do “jogo exterior” e concentram “[...] o ser no interior dos limites que protege”.

Bachelard (1978, p.196-197) vê na casa, ou melhor, na poética da casa, a possibilidade de responder a uma série de questões psicológicas acerca da ligação do sujeito com o espaço, cujo corpo teórico pode ser definido como “topoanálise” ou como uma “topografia de nosso ser íntimo”.

Voltando a Assmann (2011), ela analisa os locais citados por Goethe como portadores de uma força simbólica capaz, não só de incorporar memórias pessoais, como também, de alastrá-las na esfera familiar e torná-las presentes, mesmo que elas já tenham se desvanecido no tempo. Neste caso, não se tratam mais de memórias, mas sim, de recordações dissipadas que possuem uma forte ligação com o lugar, com um local específico, que perdeu sua materialidade enquanto casa, enquanto objeto. E isso só é possível porque esses locais estão repletos de amor, são lugares que possuem uma alma própria, na medida em que ganham um significado. Neste ponto a autora distingue locais e espaços, estes últimos considerados uma categoria geral, neutra, apartada de significado ou, como ela define: “dessemiotizada”. (Assmann, 2011, p.319)

A arquitetura em si, a obra arquitetônica por si só, não é capaz de reter memória, mas de nos fazer rememorar, reviver uma experiência passada. As edificações nos relembram o que desejamos ser, nos diz Botton (2009, p. 135-136):

[...] uma obra de arquitetura doméstica pode ajudar-nos, não menos do que uma mesquita ou uma capela, na celebração do nosso verdadeiro Eu. [...] Aquilo que chamamos de lar é apenas qualquer lugar que consiga por à nossa disposição, de uma forma mais consistente, as verdades importantes que um mundo mais vasto ignora ou que o nosso Eu indeciso e distraído tem dificuldade de apreender. Construimos, tal como escrevemos, para manter um registro daquilo que nos interessa”.

Dentre as diferentes tipologias de locais definidas por Assmann (2011) os que mais se aproximam dos locais descritos anteriormente por Goethe, Tuan e Botton, são denominados por ela como “locais de gerações” ou de “locais da família”. Neles a principal característica é a relação longeva que estes possuem com a história dos seus habitantes e frequentadores ao longo de gerações. Hoje esses locais se tornam mais raros, na mesma proporção que as relações sociais se tornaram também mais rarefeitas e fortuitas.

Esse desenraizamento dos “locais de gerações”, ocorre, segundo Assmann (2011), devido à desvalorização dos “poderes arcaicos-instintivos” subjacentes à ideais de permanência, duração e continuidade. Esses valores não coincidem mais com o ideal moderno, que se distinguem daqueles associados ao homem arcaico, ligado à terra, exposto às agruras da natureza e entregue ao seu próprio destino.

Bachelard (1978) compartilha da mesma visão, mas carrega no matiz dos sentimentos ligados à casa, que para ele não se constituem apenas no cotidiano da casa atual: ela é um somatório de todas as casas pelas quais nós transitamos e moramos. Em cada casa habitada, relembramos a(s) casa(s) da infância e transmutamos o sentimento de acolhimento em imagens, memórias e sonhos. A casa, em suma, abriga o devaneio e ao mesmo tempo se constitui num novo devaneio. Segundo o autor, é exatamente essa propriedade que é capaz de fazer com que a casa do passado seja uma memória tão duradoura, quase indestrutível.

[...] é necessário mostrar que a casa é um dos maiores poderes de integração para os pensamentos, as lembranças e os sonhos do homem. Nessa integração, o princípio que faz a ligação é o devaneio. O passado, o presente e o futuro dão à casa dinamismos diferentes, dinamismos que frequentemente intervêm, às vezes se opondo, às vezes estimulando-se um ao outro. A casa, na vida do homem, afasta as contingências, multiplica seus conselhos de continuidade. Sem ela, o homem seria um disperso. Ela mantém o homem através das tempestades do céu e das tempestades da vida. Ela é corpo e alma. É o primeiro mundo do ser humano. Antes de ser “atirado ao mundo”, como o professam os metafísicos apressados, o homem é colocado no berço da casa. E sempre, em nossos devaneios, a casa é um grande berço. Uma metafísica concreta não pode deixar de lado esse fato, esse simples fato na medida em que esse fato é um valor, um grande valor ao qual voltamos nossos devaneios. O ser é imediatamente um valor. A vida começa bem; começa fechada, protegida, agasalhada no seio da casa. (Bachelard, 1978, p. 201)

Nesse sentido, a casa é para Bachelard (1978) uma espécie de paraíso terrestre onde a harmonia, o acolhimento e a proteção são plenamente realizados. Em que pesem as críticas nas quais as casas fogem à essa descrição idílica e onírica – quando a casa pode estar relacionada aos lugares de trauma descritos por Assmann (2011), onde a infância e as imagens a serem recordadas em nada se relacionam à proteção e ao amor – a casa é, para muitos autores, o espaço seminal no qual o indivíduo inaugura sua relação com o espaço e que assume uma posição privilegiada na memória. Portanto, casa e memória constituem um elo indissociável. A casa é assim a materialização do lugar onde o ser se realiza e o essencial está provido. A casa é enfim o refúgio no qual se fixa um tempo passado que teima em nos deixar.

Considerações Finais

Muito já se debateu sobre os conceitos de espaço, território e lugar e sua utilização teórico-metodológica para subsidiar estudos e investigar objetos, os mais distintos. Enquanto o espaço é uma categoria mais ampla, fluida e abstrata, que possui um leque muito vasto de definições em diversos campos do conhecimento, desde a filosofia até a física, território é um conceito que tem como essência a fronteira, uma delimitação dos seus limites (Holzer, 2013). O conceito de lugar, no entanto, conforma uma abordagem mais complexa que permeia os campos da arquitetura, da filosofia, da psicologia, do urbanismo e da geografia.

Segundo Holzer (1999), a ampliação do conceito de lugar na geografia se deu a partir da década de 1980, na medida em que este superou o sentido locacional e se revestiu de um componente eminentemente subjetivo, o que o tornou mais complexo e agregou assim, outras camadas interpretativas. As implicações do conceito de lugar a partir da perspectiva subjetiva, sugerem uma conexão natural do homem à terra, tanto como forma de subsistência, quanto como lugar simbólico da sua origem, sua “terra natal”. O lugar neste sentido, deve ser visto a partir da perspectiva subjetiva que lhe atribui significados, os mais diversos, que estão intimamente ligados à sua história.

Vemos, portanto, que para adquirir significado o lugar precisa de um outro componente, o tempo, que lhe garante estabilidade. E para que ela ocorra, segundo Holzer (1999), é necessário que esse lugar tenha uma temporalidade distinta do movimento cotidiano. O lugar é nesse sentido a pausa, um ponto de parada, de respiro. Momento no qual as defesas são colocadas de lado e nos voltamos para dentro, para nós mesmos.

Somando-se a essas características, Eliade (1979) agrega mais uma, que se aplica sobretudo ao homem arcaico: o lugar no mundo tem um fundamento religioso,

cuja cosmologia tem um caráter sobrenatural e divino que perpassa o espaço habitado. O autor relaciona o sagrado a uma experiência específica e significativa em relação ao espaço. Experiência essa que orienta, que define e que distingue o espaço sagrado dos demais, que são amorfos e que circundam o espaço sagrado. E é essa descoberta da heterogeneidade do espaço, segundo Eliade (1979, p.27): [...] que permite a constituição do mundo, uma vez que revela um ponto fixo, o eixo central para orientação futura.

Segundo Eliade (1979) podemos encontrar diversos exemplos nos quais identificamos a casa como esse espaço sagrado, a partir do qual a vida se inicia e se estrutura, mesmo na sociedade contemporânea, onde os rituais e o sagrado perderam importância:

Exatamente como a cidade ou o santuário, a casa é santificada, total ou parcialmente, por um simbolismo cosmológico ou ritual. Essa é a razão pela qual o fato de estabelecer-se em um lugar – fundando uma aldeia ou simplesmente construindo uma casa – representa uma decisão séria, uma vez que envolve a existência de cada homem; em suma, ele deve criar seu próprio mundo e assumir a responsabilidade de conservá-lo e renová-lo. Não se troca de moradia facilmente, pois não é fácil abandonar o próprio mundo. A casa não é um objeto, “uma máquina dentro da qual se vive”³⁵; é um universo que o homem constrói para si mesmo, imitando a criação paradigmática dos deuses, a cosmogonia. (Eliade, 1979, p. 30)

Esse simbolismo cosmológico funda, cria, um centro a partir do qual referencia-se todo o “restante” do espaço, as direções a seguir, os caminhos que partem e chegam até ele, não se restringindo apenas aos lugares sagrados dos povos arcaicos. Nas cidades, tanto quanto nas casas, há sempre uma fundação, um marco, uma pedra fundadora, uma materialidade que indica o início.

No sentido concreto do termo, fundação é ainda aquilo que enraíza a construção, que lhe confere estabilidade, que a fixa num dado ponto, e, que por fim, a situa num dado território. Se aplicarmos esse mesmo princípio às trajetórias pessoais, onde o espaço ganha contornos subjetivos, a casa seria esse marco espacial do início das nossas vidas. É a cada que funda nossas origens, nos remete ao princípio do que somos. É dela que partimos para explorar o mundo e para onde sempre voltamos. É ela que adquire, em dada medida, um caráter sagrado a partir do qual a vida se estrutura e onde vivemos as experiências mais significativas da nossa existência. A casa nos lembra o que somos.

Referências

- Assmann, Aleida. *Espaços de Recordação e Transformações da Memória Cultural*. Campinas: Editora UNICAMP, 2011.
- Bachelard, Gastón. *A Poética do Espaço*. (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- Berger Peter L. & Luckmann, Thomas. *A Construção Social da Realidade*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1985.
- Botton, Alain. *A Arquitetura da Felicidade*. Alfragide, Pt: Dom Quixote, 2009.
- Eliade, Mircea. O Mundo, a Cidade e a Casa. In: *Ocultismo, Bruxaria e Correntes Culturais: ensaios em Religiões Comparadas*. Belo Horizonte: Interativos, 1979.
- Fuão, Fernando Construir, Pensar e Morar: uma releitura de ‘Construir, Habitar e Pensar’ (*bauen, wohnen, denken*) de Martin Heidegger. *Revista Estética e Semiótica*, v. 6, n. 1, p. 1-30. Jan./Jun, 2016. Disponível em:

³⁵ Em alusão à célebre e controversa definição de casa feita por Le Corbusier.

<http://fernandofuao.blogspot.com.br/2015/01/construirmorar-pensar-umareleitura-de.html>. Acesso em: 13 de setembro de 2016.

Hägerstrand, Torsten. *How about people in regional science? Papers of the Regional Science Association* N. 24, 1970, p. 7-21.

Harvey, David. A Experiência do Espaço e do Tempo. In: *A Condição Pós-moderna. Uma Pesquisa Sobre as Origens da Mudança Cultural*. São Paulo: Ed. Loyola, 2001.

Heidegger, Martin. *Construir, habitar, pensar. (Bauen, Wohnen, Denken)*. Conferência pronunciada em 1951 por ocasião da "Segunda Reunião de Darmstadt", e publicada em *Vortage und Aufsätze*, G. Neske, Pfullingen, 1954). Tradução Márcia Sá Cavalcanti Schuback 1954. Disponível em:

www.prouarb.fau.ufrj.br/jkos/p2/heidegger_construir,%20habitar,%20pensar.pdf.

Acesso em: 13 de setembro de 2016.

Holzer, Werther. O Lugar na Geografia Humanista. *Revista Território*. A. IV, n. 7, p. 68-78, jul./dez. 1999.

Holzer, Werther. Sobre Territórios e Lugaridades. *Cidades: Revista Científica*, v. 10, n. 17, p. 18-29, 2013.

Norberg-Schulz, Christian. *Existencia, espacio y arquitectura*. Barcelona: Blume, 1975.

Pallasmaa, Juhani. Habitar no Espaço e no Tempo. In: Juhani Pallasmaa. *Habitar*. São Paulo: Gustavo Gili, 2017, p. 7-10; p. 111-122.

Ricoeur, Paul. Parte II – História/ Epistemologia In: *A História, a Memória e o Esquecimento*. Campinas: Editora UNICAMP, 2008.

Tuan, Yi-Fu. *Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. Londrina: Eduel, 2012.

Virilio, Paul. *Estética de Desaparição*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.

SILVA, Marcia Alves Soares da. Sobre emoções e lugares: contribuições da Geografia das Emoções para um debate interdisciplinar. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 17, n. 50, p. 69-84, agosto de 2018 ISSN 1676 8965.

ARTIGO

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

Sobre emoções e lugares: contribuições da Geografia das Emoções para um debate interdisciplinar

On emotions and places: contributions of the Geography of Emotions to an interdisciplinary debate

Marcia Alves Soares da Silva

Recebido: 20.03.2018

Aceito: 28.05.2018

Resumo: a discussão sobre as emoções é um desafio para o debate científico, em especial, por serem tratadas como questões subjetivas que não cabem na racionalidade da ciência. No entanto, determinadas áreas do conhecimento percebem a necessidade de problematizar essa questão, como é o caso da Geografia. Nesse sentido, o objetivo da discussão é apresentar os caminhos que a Geografia, enquanto uma ciência que tem o espaço geográfico como objeto central de estudo, percorre no debate sobre emoções e sua relação com os lugares, visando contribuir na compreensão das emoções também enquanto fatos espaciais. Sobre isso, iremos apresentar o percurso histórico sobre as questões afetivas na Geografia, em especial, com o debate da Geografia Humanista e sua análise sobre os conceitos de lugar e espaço vivido; a atual discussão sobre as emoções na Geografia das Emoções e os temas de interesse na relação emoções e lugares dentro da perspectiva da Geografia das Emoções, a partir de um panorama de publicações internacionais sobre o tema. Pretende-se, com isso, inserir a categoria espacial e a perspectiva da Geografia no debate interdisciplinar sobre as emoções, além de divulgar as recentes discussões sobre a Geografia das Emoções, cuja análise ainda é escassa na Geografia brasileira. **Palavras-chave:** geografia humanista, espaço vivido, lugar, geografia emocional

Abstract: the discussion over emotions is a challenge to scientific debate, especially because they are considered as subjective issues that do not fit into science rationality. However, certain fields of knowledge, such as the Geography, perceive the need to debate them. In this sense, the purpose of this discussion is to present the paths that the Geography, as a science that takes the geographic space as a central study object, travels debating emotions and its relation with places, aiming to contribute in the understanding of emotions also as spatial facts. On this, the historical course on affective issues in Geography will be presented, especially alongside with the debate about the Humanist Geography and its analysis over the concepts of place and lived space; the current discussion on emotions in the Geography of Emotions and interest subjects in the relationship between emotions and places within the perspective of the Geography of Emotions from an overview of international publications on the theme. We aim to place the spatial category and the perspective of the Geography in the interdisciplinary debate on emotions, as well as expose the recent discussions on the Geography of Emotions, whose analysis remains scarce in Brazilian Geography. **Keywords:** humanist geography, living space, place, emotional geography

Introdução

Nossa vida acontece, além da relação com as outras pessoas, também com os espaços da vida cotidiana. Tal relação é indissociável, porque somos sujeitos espaciais. O vínculo com o espaço se dá tanto na esfera íntima do corpo e a necessidade de orientação espacial básica (acima e abaixo; pra frente e pra trás; de um lado para o outro) e também na construção de espaços de (con)vivência (espaço de trabalho, lazer, na escola, de sociabilidade). Na visão da Geografia, o espaço geográfico diz respeito tanto à esfera material (construções edificadas e a paisagem natural, por exemplo), mas também a imaterial, que se desenrola com o nosso envolvimento com os lugares, a partir das nossas memórias, experiências de vida, lembranças, emoções. É sobre esse último ponto que iremos discutir nesta discussão.

Do ponto de vista da Geografia, a definição sobre o espaço foi fundamental para que pudesse se constituir como ciência moderna. Ao elencar o espaço geográfico como conceito chave, a Geografia formulou diferentes teorias e metodologias de análise que pudessem compreender as dinâmicas do ponto de vista natural (as dinâmicas da natureza), mas também do ponto de vista do sujeito (as dinâmicas econômicas, políticas, culturais, sociais, dentre outras). Em função também da influência positivista no fazer geográfico do século XIX e XX³⁶, tanto do ponto de vista do método, quanto das metodologias, algumas correntes da Geografia se ativeram à noção de espaço àquilo que poderia ser visto, mensurado, quantitativamente analisado, isto é, a discussão de espaço geográfico estava atrelada a ideia de espaço geométrico³⁷.

No momento de renovação da Geografia na década de 1970 e com a crítica ao método positivista, alguns teóricos debateram conjuntamente uma outra visão de Geografia que desse ênfase às pessoas. A partir do diálogo com outras áreas do conhecimento, em especial, das ciências humanas e os aportes das correntes filosóficas fenomenológica e existencialista, surge um sub-área da Geografia Humana que visa colocar a centralidade nos sujeitos, suas práticas, vivências e experiências espaciais: a Geografia Humanista. Dentre os temas iniciais de interesse, insere-se o debate sobre a percepção ambiental, o comportamento, paisagem cultural, a geografia regional, a geografia histórica, além de buscar novas reflexões sobre o conceito de *lugar* e o espaço geográfico, analisando-o como *espaço vivido*.

³⁶ Sobre isso, Moreira (2007) afirma que os princípios lógicos de localização, distribuição, extensão, distância, posição e escala foram fundamentais para o surgimento a compreensão das feições geográficas, isto é, categorias geográficas, como paisagem, território e espaço. Silveira (2006) aponta na história da Geografia, a tendência é de privilegiar os resultados e não o processo, pois se construiu uma geografia que não fala de outra coisa que não seja tamanho, forma, sítio, limites. Para a autora, a epistemologia que debateu a questão da extensão, privilegiou do ponto de vista do método, a razão e nunca a emoção, porque está mais preocupada com o cenário do que com a vida. Afirma ainda a importância do debate sobre a questão da distância, para que não seja apenas uma distância física, mas uma distância medida em custos e em percepções.

³⁷ “É sabido que teremos pleno êxito se quisermos abranger matematicamente o espaço ao nosso redor. Podemos mensurá-lo com precisão, expressar distâncias exatas entre pontos individuais em metros e centímetros, e representar tudo isso numa planta ou mapa, de acordo com a escala. Assim, surge a planta de uma edificação com suas paredes, janelas e portas e até mesmo com cada peça do mobiliário ali contido, ou o mapa de uma cidade com suas ruas e praças, o mapa de um país com suas montanhas, cidades e rios e, finalmente, o globo, como imagem de toda a esfera terrestre. por toda parte, relações de situação, em especial as distâncias, são representados com exatidão, e podemos lê-las do mapa quando necessário. O mapa como ilustração em escala permite orientação no terreno.

E, apesar disso, cada usuário de mapa, como é o caso do caminhante nas montanhas, logo experimento os limites de uma tal representação geográfica do espaço, pois as distâncias experimentada na vida real ao atravessar o espaço não correspondem à linha aérea que é extraída do mapa, sequer a distância ao longo das ruas, mesmo cuidadosamente mensuradas” (Bollnow, 2008, p. 205).

Ao reformularem a noção do conceito de lugar e espaço vivido, os geógrafos humanistas inserem outras preocupações para além da perspectiva material do espaço: a noção subjetiva das experiências espaciais. Assim, discussões sobre as emoções, os afetos, as percepções, as questões sensoriais e as questões existenciais, são incorporadas no debate da Geografia Humana, como uma crítica à tradição positivista da disciplina, que negligenciava as experiências espaciais que não pudessem ser analisadas nos moldes do racionalismo científico.

A Escola Francesa e Anglo-Saxônica de Geografia foram fundamentais para estruturar os ideais dos geógrafos humanistas nessa época e também nas décadas seguintes. Muitos foram os caminhos e as cisões do movimento humanista na Geografia, no entanto, algo em comum ligava a todos inseridos nesse movimento: a ideia de uma Geografia baseada na experiência das pessoas e nas suas relações com os espaços, os lugares, as paisagens, os territórios, algumas das categorias espaciais dessa ciência.

Com a influência da Geografia Humanista, dos conceitos desenvolvidos a partir dos aportes de outras áreas do conhecimento e da ênfase na experiência do sujeito para entender o espaço geográfico, mais recentemente surge uma área da Geografia que busca dar foco nas questões emocionais para compreender os fatos espaciais: a Geografia das Emoções.

Conforme Bondi (2005) o interesse recente em discutir as emoções na Geografia possibilita contribuir com perspectivas críticas que questionam os limites da Geografia Tradicional. Pensar as emoções na Geografia permite compreendê-la numa perspectiva relacional, isto é, que não está localizada somente no indivíduo, mas também na relação dele com o espaço e com os outros indivíduos e que oferece, portanto, uma mediação da nossa relação com o espaço.

O interesse acadêmico nas emoções é inseparável da questão social, cultural e das tendências políticas. Tal interesse pode ser visto com a ampliação da discussão no últimos anos, em áreas como a Sociologia das Emoções (Hochschild 1979, 1983;), a Antropologia das Emoções (Rosaldo, 1980; Lutz 1988), Filosofia (Nussbaum 2001), Ciência Política (Nolan, 1998), estudos culturais (Berlant, 2004; Sedgwick, 2003) (Bondi, 2005).

Além da Geografia Humanista, a abordagem sobre as emoções na Geografia despertou interesse em outras perspectivas, como a Geografia Feminista e as Geografias Não-Representacionais. No caso dessa discussão, iremos apresentar o percurso da Geografia Humanista e de que maneira o debate do âmbito afetivo e emotivo apareceu nos trabalhos dos geógrafos humanistas.

Nesse sentido, a primeira parte da discussão irá apresentar, de maneira concisa, o percurso da Geografia Humanista e que temas considerados subjetivos foram incorporados dentro desse movimento. Além disso, iremos apresentar alguns conceitos espaciais discutidas na Geografia Humanista e que podem servir de subsídio para a análise das emoções e sua relação com os lugares por outras áreas do conhecimento, fornecendo, portanto um arcabouço espacial. Esses conceitos são de *lugar e espaço vivido*.

No segundo momento, iremos apresentar o recente debate sobre a Geografia das Emoções, as principais definições, desafios, propostas teóricas e metodológicas para o debate. Por fim, com base na análise de alguns periódicos científicos e de obras internacionais enquadradas na discussão Geografia das Emoções, iremos apresentar alguns temas de interesse sobre essa área e de que maneira as emoções têm sido trabalhadas na Geografia a partir de um viés espacial. Espera-se que com esse debate, a Geografia possa contribuir com outras áreas já consolidadas e interessadas na reflexão

sobre as emoções e que não consideram o espaço geográfico em suas análises. Aqui, pensamos o espaço geográfico como fundamental para compreender nossas vivências e experiências emocionais.

Sobre as questões afetivas na Geografia: o debate da Geografia Humanista e a discussão do conceito de lugar e espaço vivido

O interesse sobre as emoções não é nova na Geografia. Quando da sua constituição enquanto ciência moderna no século XIX, a descrição das paisagens e dos lugares claramente estava relacionada com a percepção dos teóricos. Na representação do espaço a partir de relatos, mapas, pinturas, também havia um caráter emocional intrínseco nessa vivência com o espaço³⁸.

Na década de 1920, Carl Sauer da Escola de Berkeley, é um dos fundadores da Geografia Cultural e precursores direto da Geografia Humanista. A partir das contribuições de Sauer e de outros geógrafos interessados pelas questões culturais, anos depois, na década de 1970, houve um importante movimento de renovação de toda a Geografia, incluindo a Geografia Cultural, que naquele momento busca construir uma Nova Geografia Cultural. Nesse momento surge também a Geografia Humanista, que coloca como tema central o sujeito e a partir da influência do Humanismo, da Fenomenologia e do Existencialismo, realiza críticas às metodologias quantitativas da análise espacial da Geografia Neopositivista e às teorias que generalizavam o “mundo da vida”, buscando uma visão holística sobre a experiência humana.

Tal inserção possibilitou realizar a distinção entre objetivo e subjetivo, e entre os mundos externos e internos, compreendendo que a subjetividade permeia tudo o que as pessoas fazem, incluindo, por exemplo, o seu desenvolvimento econômico, bem como atividades culturais. Implicitamente, as emoções são incorporadas nessas problematizações, já que estão inseridas em todos os contextos da vida. Sobre a discussão da emoção dentro da Geografia Humanista, Bondi (2005, p. 4, tradução nossa) afirma que “Embora o termo ‘emoção’ possa não ter figurado de forma proeminente no trabalho dos geógrafos humanistas, o chamado para considerar as dimensões subjetivas da vida humana estimulou um corpo substancial de pesquisas que deu atenção a como as pessoas sentem e experimentam lugares e espaços”³⁹.

Um papel fundamental da Geografia Humanista no debate sobre as questões subjetivas, e por conseguinte, afetivas na Geografia, foi repensar as categorias espaciais. Com a influência de conceitos oriundos da Fenomenologia, como *lebenswelt* (mundo vivido) e *dasein* (ser-no-mundo), parte dos geógrafos humanistas elege a categoria espacial *lugar* como fundamental para entender a dimensão subjetiva da nossa

³⁸ Conforme Holzer (2016, p. 65) “Tuan ressalta que a descrição vivida da paisagem pode ser facilmente encontrada nas obras dos naturalistas do século XIX, mas com o tempo foi cedendo lugar ao texto impessoal de nossos cientistas contemporâneos”. Sobre isso, Dardel (2015, p. 82) coloca que “Convém ressaltar aqui que no século XVIII, de onde surgirá a primeira geografia científica, existe uma geografia sentimental e emotiva que, amplificada pela imaginação, tende para a expressão literária. A geografia como experiência afetiva e desfrute estético, torna-se uma expressão do homem com Bernadin de Saint-Pierre, com Rousseau, precedendo Chateaubriand. Ferido pela sociedade, decepcionado com a condescendência moral do século, o homem se volta para a natureza, para o exotismo, para encontrar uma resposta a suas inquietações, um complemento para sua incompletude. Porém essa natureza exterior, próxima ou distante, ele a procura e a vê através da afetividade: prazer da solidão, sentimento de melancolia e de mistério, religiosidade à flor da pele. Nesse sentido, a geografia como ‘oxigênio da alma’, é uma das formas de humanismo”.

³⁹ Do original em inglês: “While the term “emotion” may not have figured prominently in the work of humanistic geographers, the call to consider subjective dimensions of human life stimulated a substantial body of research that attended to how people feel and experience places and spaces” (BONDI, 2005, p. 4).

experiência espacial, tendo em vista que era a categoria que denotava uma maior noção de proximidade na escala da experiência humana. O espaço geográfico vai ser trabalhado na ideia de *espaço vivido*, a partir da noção de *lebenswelt*. Dentre os teóricos que discorrem sobre o espaço vivido, podemos destacar Gallais (1967), Frémont (1968), Buttimer (1969), Chevalier (1974) e Relph (1976).

O surgimento da ideia de espaço vivido (*espace vécu*) se dá no final de década de 1960, na Escola Francesa, com influência da Escola Norte-Americana. O espaço vivido se refere ao espaço da vida, do cotidiano, que todos nós construímos, sendo geógrafos ou não. Tal espaço encarna toda a densidade da existência humana, seus desejos, anseios, emoções, expectativas e aspirações sobre a vida. Assim, relaciona-se com a experiência humana.

Frémont (1974) afirma que a noção de espaço vivido, naquele momento, inquietava as perspectivas usuais dos geógrafos, porque os fazia perceber que espaço, região e lugares não poderiam mais ser considerados como realidades objetivas, examinados com um frio olhar da ciência. O teórico define o espaço vivido como uma experiência contínua, um espaço de movimento. Não se reduz ao espaço cartesiano ou euclidiano, mas se refere ao afetivo, ao mágico, ao imaginário. Assim, na visão do teórico, o conceito de *região* estaria em íntima associação com a ideia de um espaço vivido, porque é essencialmente uma realidade vivida, isto é, percebida, sentida, carregada com valores pelas pessoas. Sobre isso, Relph (1979, p. 8) afirma que:

De uma perspectiva fenomenológica, os espaços não são vazios abandonados aos quais se atribuem, por vezes, qualidades e significados, mas são os contextos necessários e significantes de todas as nossas ações e proezas. Então, o espaço não é euclidiano ou alguma outra superfície ou forma geométrica, na qual nos movimentamos e que percebemos como sendo separada de nós. “Nós não somente apreendemos espaço... através de nossos sentidos” argue Georges Matoré (1962:22-23), “mas vivemos nele, nele projetamos nossa personalidade e a ele somos ligados por limites emocionais. Espaço não é exatamente perceptual, sensorial ou representacional: ele é vivido”.

No contexto de discussão desses autores, insere-se ainda a problematização de Chevalier (1974) quando apresenta a ambiguidade e os fundamentos da diferença entre o espaço da vida e o espaço vivido. Para o teórico, o espaço da vida pertence plenamente ao espaço vivido, mas constitui uma visão redutora da totalidade das relações mantidas pelo homem-habitante com o seu espaço.

O espaço vivido é reivindicado como um espaço de valores. Este não é um escopo neutro, mas um produto ideológico (cultural, social, econômico), portanto, um campo de confronto de valores. Por isso, estudar o espaço vivido não é apenas fazer a pergunta “Como as pessoas vivem neste espaço?”, mas concentrar-se nas relações de representação, que são invisíveis porque não são exploradas. Para ir além do espaço como suporte, mas abordar a noção de representação (imagem) do espaço, é necessário fazer uma nova pergunta “Como as pessoas vêem esse espaço?”. Assim, a Geografia continua a estudar os fenômenos inscritos no espaço ou estuda o espaço como tal, através dos olhos das pessoas que o vivem (Chevalier, 1974).

Nessa problematização, Buttimer (1976) foi uma das principais teóricas a defender a ideia de espaço vivido. Ela parte do conceito de *espace vécu* (espaço vivido), aproximando da ideia de *lebenswelt* (mundo vivido) e a união com o *genre de vie* (gênero de vida)⁴⁰. A teórica afirma que cada pessoa está cercada por “camadas”

⁴⁰ O conceito de gênero de vida foi desenvolvido na Escola Francesa de Geografia no século XIX, em especial, por Paul Vidal de La Blache, dentro da discussão do possibilismo, em contraposição do determinismo discutido pela Escola Alemã de Geografia. O gênero de vida diz respeito às transformações

concêntricas do espaço vivido, do quarto para casa, bairro, cidade, região e nação. Pode haver ainda, "lugares privilegiados" qualitativamente diferente de todos os outros, como um "lugar de nascimento do homem, ou as cenas de seu primeiro amor, ou certos lugares na primeira cidade estrangeira que visitou na juventude".

No seu interesse sobre o espaço vivido das sociedades tropicais na década de 1970, com estudos em regiões da África, no nordeste do Brasil e na Índia, Gallais (1998 [1977], p. 12) realiza um estudo comparativo entre essas regiões e afirma que dentre outros aspectos

o espaço vivido é muito mais carregado de afetividade que o nosso. Esta afetividade não é apenas constituída pela amizade que os homens nutrem naturalmente pela região e pelo tipo de meio em que cresceram, mas é também reforçada pela movimentação do espaço, verdadeiro interlocutor. O animismo e seus cultos, isto é, as preocupações com a magia que conferem um valor maléfico ou benéfico a certos elementos ou direções do espaço, dão a esse mesmo espaço um conteúdo mítico.

Assim, percebe-se que a noção de espaço vivido pode estar relacionado à diferentes escalas, no entanto, a ênfase se dá nas vivências, experiências e o elo afetivo que mantemos com esses espaços da nossa vida cotidiana. Ao se tornarem significativos, por um ou outro motivo, esses espaços deixam de ser simples espaços em que as coisas estão, mas espaços em que as coisas possuem um significado, sendo ele mesmo, também um espaço significativo. O espaço vivido, portanto, pode ser compreendido como um *lugar*.

Com relação ao conceito de lugar, inicialmente tal categoria espacial estava relacionada à ideia restrita de localização, portanto, inanimado. Com o movimento humanista na Geografia, o conceito de lugar é revisto e ganha outras perspectivas de análise. Nesse viés, são as pessoas, suas vivências e experiências, as trocas, comunicações que dão sentido e visibilidade ao lugar, que possui personalidade e sentido. Assim, o lugar é apontado como pausa no movimento, no sentido de que o lugar é uma relação inseparável entre espaço e tempo, além de ser um centro de significados, de comunicação e linguagem (Holzer, 1999; Tuan, 2013 [1983]).

Na discussão sobre o conceito de lugar, uma das contribuições mais relevantes é de Tuan (2012 [1974], 2013 [1977]). O lugar é segurança e o espaço é liberdade. Estamos ligados ao primeiro e desejamos o segundo. Para o teórico, é inegável a necessidade de medição e mapeamento do espaço, mas tais dados devem ser complementados com dados experienciais, porque somos humanos e temos o privilégio de acesso a estados de espírito, pensamentos, sentimentos e emoções, que dão o colorido de toda a experiência humana.

Na visão do teórico, "O lugar pode adquirir profundo significado para o adulto mediante o contínuo acréscimo de sentimento ao longo dos anos. Cada peça dos móveis herdados, ou mesmo uma mancha na parede, conta uma história" (Tuan, 2013, p. 47). Através do tempo e das experiências vividas, escolhemos nossos lugares. Alguns pontos principais dessa relação são:

- 1) Se o tempo for concebido como fluxo ou movimento, então lugar é pausa. De acordo com esse enfoque, o tempo humano está marcado por etapas, assim como o movimento do homem no espaço está marcado por pausas. [...] 2) Leva-se tempo para se sentir afeição por um lugar, a qualidade e a intensidade da experiência é mais importante que a duração. 3) Estar arraigado em um lugar é uma experiência diferente da de ter e cultivar um "sentido de lugar". [...] O

que o homem realiza na natureza, numa influência recíproca, mostrando que o homem tem possibilidade de modificar o meio natural e criar as condições necessárias para viver.

esforço para evocar um sentimento pelo lugar e pelo passado frequentemente é deliberado e consciente (Tuan, 2013, p. 240-241).

Sobre as questões emocionais e afetivas, o teórico desenvolve ainda os conceitos de *topofilia* e *topofobia*. Para Tuan (2012), *topofilia* estava relacionada com a ideia de intimidade, proximidade, bem-estar, conforto e amor pelos lugares, sendo laço afetivo que nos envolve com o ambiente, portanto, parte da nossa experiência pessoal. Já a *topofobia* diz respeito às relações desagradáveis, de aversão, ansiedade, medo e angústia que os lugares poderiam despertar nos sujeitos.

Na visão de Entrikin (1991) o lugar é contexto. O significado do lugar na vida moderna está associada ao fato de que, como atores, somos sempre situado no lugar e que os contextos de nossas ações contribuem para o nosso senso de identidade. Desta forma, o estudo do lugar é de fundamental importância para a compreensão da vida moderna. Assim, o lugar como contexto incorpora tanto o existencial (qualidades de nossa experiência de lugar) e também nosso senso de lugar como um "objeto" natural no mundo.

O senso de lugar está relacionado com a especificidade do lugar. Assim, há um contexto simbólico em que construímos e vivemos nossas vidas no lugar. Ao mesmo tempo em que temos a sensação de ser parte do lugar também vemos o lugar como algo separado, algo externo. Nosso bairro é uma área centrada em nós e na nossa casa, ao mesmo tempo em que é uma área que contém casas, ruas e pessoas. Assim, o lugar é um centro de significado e o externo contexto de nossas ações (Entrikin, 1991).

Nesse mesmo viés caminha Relph (1976), que afirma que

Lugares são fusões de ordem humana e natural e são importantes centros de nossas experiências imediatas do mundo. São definidos menos pela unicidade, paisagem e comunidades, do que pelo foco de experiências e intenções na intimidade do indivíduo. Os lugares não são abstrações ou conceitos, mas são fenômenos diretamente experienciados do mundo vivido e, portanto, estão cheios de significados, com objetos reais e atividades em curso. São importantes fontes de identidade pessoal e comunitária, e são muitas vezes, centros profundos da existência humana com os quais as pessoas têm vigorosos laços emocionais e psicológicos. Na verdade, nossas relações com lugares são tão necessárias, variadas e, às vezes, tão desagradáveis como nossos relacionamentos com outras pessoas (Relph, 1976, p. 141, tradução nossa)⁴¹.

Aqui, vemos que o legado da Geografia Humanista sobre as categorias espaciais foram fundamentais, em especial, por incorporarem outras perspectivas para entender a nossa relação com o mundo da vida. De acordo com Bondi (2005), muitos trabalhos da Geografia Humanista estavam interessados nos sentimentos como amor, ódio, prazer, culpa, tristeza, raiva evocados por lugares. No entanto, seu foco não foi o de problematizar ou conceitualizar as emoções.

Em geral, o legado deixado pela geografia humanista à sub-disciplina emergente da geografia emocional é simultaneamente sugestivo e problemático. Por um lado, o compromisso da geografia humanista em atender a plena riqueza

⁴¹ Do original em inglês: "Places are fusions of human and natural order and are the significant centres of our immediate experiences of the world. They are defined less by unique locations, landscape, and communities than by the focusing of experiences and intentions onto particular settings. Places are not abstractions or concepts, but are directly experienced phenomena of the lived-world and hence are full with meanings, with real objects, and with ongoing activities. They are important sources of individual and communal identity, and are often profound centres of human existence to which people have deep emotional and psychological ties. Indeed our relationships with places are just as necessary, varied, and sometimes perhaps just as unpleasant, as our relationships with other people".

de experiências subjetivas de lugares e espaços forneceu uma fonte importante de inspiração para compromissos geográficos com a emoção. Por outro lado, a incapacidade de desestabilizar o alinhamento da emoção com a experiência subjetiva individualizada significou que não se desenvolveu de maneira que necessariamente problematize a política do individualismo liberal e neoliberal (Bondi, 2005, p. 5-6)⁴².

Tal legado tem sido explorado e ampliado mais recentemente pelos geógrafos envolvidos com a Geografia das Emoções, que iremos tratar a seguir.

A recente discussão sobre as emoções na Geografia: por uma Geografia das Emoções

O atual interesse em discutir as emoções na Geografia busca compreender o espaço e a construção das espacialidades a partir da dimensão do sujeito, do seu espaço vivido, do seu cotidiano e de suas experiências. As geografias emocionais englobam uma crescente área interdisciplinar que combina as idéias da Geografia, dos estudos de gênero, dos estudos culturais, da Sociologia, da Antropologia e de outras disciplinas para entender como o mundo é mediado pelo sentimentos. Tal discussão têm aparecido especialmente nos últimos 15 anos, principalmente com a produção de geógrafos anglo-saxões, espanhóis, italianos e franceses. A emoção, como uma “qualidade pessoal” é percebida como discreta, contida e contendo espaço. Os geógrafos envolvidos com a Geografia das Emoções compreendem o ser, conhecer e fazer o/no mundo, sendo um processo dinâmico de intersecções e interações. Assim, os estudos sobre emoção, espaço e sociedade têm produzido não somente teorizações sobre afeto, emoções e sentimentos, mas também inúmeros trabalhos empíricos, notadamente qualitativos, com foco no corpo, na relação e no lugar das experiências emocionais (Thien, 2005; 2017).

A Geografia das Emoções é “uma geografia do espírito, dos sentimentos, mas também dos sentidos, dedicada às modalidades sensoriais que integram a nossa experiência no mundo” (Andreotti, 2013, p. 101). A teórica considera que tal perspectiva favorece atenção às emoções, aos sentimentos e às sensações como fontes de conhecimentos e representações do espaço geográfico para além da racionalidade científica. Valoriza a diversidade dos sentimentos e sentidos, acentuando tonalidades, espaços e tempos, portanto, privilegia a polifonia que anima a vida.

Ruocco (2012) afirma que a geografia emocional estuda as partes do mundo que estão gerando emoções, em que o homem, com a sua riqueza de experiência cultural e histórica, tornou-se o ponto de referência central desta realidade. O teórico discute a ideia de *territórios emocionais*, em que esses territórios compreendem um espaço geográfico físico e humano que gerou emoções intensas, que têm poder de atração, possui memórias históricas, um rico patrimônio cultural, tradições, folclore. O componente natural do território inclui o conjunto de elementos e fenômenos astronômicos, física e biológicos, capazes de mais ou menos estimular a imaginação e sentimentos.

Nessa perspectiva caminha também Nogué (2015). Para o teórico, os espaços geográficos não são espaços geométricos, mas sim espaços existenciais, através dos quais damos sentido e atuamos no mundo, funcionando como um vínculo. Por

⁴² Do original em inglês: “Overall, therefore, the legacy bequeathed by humanistic geography to the emergent sub-discipline of emotional geography is simultaneously suggestive and problematic. On the one hand humanistic geography’s commitment to attend to the full richness of subjective experiences of places and spaces has provided an important source of inspiration for geographical engagements with emotion. On the other hand, its failure to unsettle the alignment of emotion with individualised subjective experience meant that it has not developed in ways that necessarily problematise the politics of liberal and neo-liberal individualism” (Bondi, 2005, p. 5-6).

consequente, as topografias da vida cotidiana são muito impregnadas de emoção e sentimentos e os tratados geográficos não deixam de ser uma espécie de psicogeografia pessoal e social, o que permite compreender a experiência geográfica a partir de uma análise polisensorial. As geografias emocionais deixam de lado uma descrição geográfica de base empírica e cartesiana, que privilegia a duração sobre o instantâneo, o tangível sobre o intangível e o sedentário sobre o nômade.

A vida é, em essência e ao mesmo tempo, espacial e emocional. Interagimos emocionalmente e continuamente com lugares, ao qual imprimimos significados que nos retornam através das emoções que nos despertam. A memória individual e coletiva, bem como a imaginação, mais que temporais, são espaciais. As categorias geográficas básicas que são aprendidas na escola, ou as que usamos em nossa vida diária, envolvem associações emocionais. Experimentamos emoções específicas em diferentes contextos geográficos e vivemos paisagens emocionais, porque estas não são apenas materialidades tangíveis, mas também construções sociais e culturais impregnadas de um conteúdo intangível denso, muitas vezes apenas acessíveis através do universo das emoções (Nogué, 2015, p. 141, tradução nossa)⁴³.

Davidson e Milligan (2004) apontam que as emoções podem alterar claramente a forma como o mundo é para nós, afetando nosso senso de tempo e espaço. Nosso senso de quem somos é continuamente (re)moldado por como nos sentimos. A articulação da emoção é, portanto, mediada espacialmente de uma maneira que não é simplesmente metafórico.

Para as autoras, as emoções são compreensíveis apenas no contexto de lugares particulares. Do mesmo modo, o lugar deve ser sentido para fazer sentido. Assim os sentidos significativos do espaço emergem apenas via movimentos entre pessoas e lugares. As emoções, então, podem ser vistas como uma forma de tecido conjuntivo que liga as geografias experienciais da psique e do físico humanos com e dentro das geografias sociais mais amplas do lugar.

Apesar das diferenças relacionadas à discussão, há alguns pontos em comum nas pesquisas que discutem as emoções: o fato de que eles são um tipo de estado afetivo; a sua capacidade para exteriorizar; a relativa curta temporalidade; a capacidade para criar uma ação; e o seu caráter contextual (Guinard e Tratnjek, 2016).

Nesse caminho, temos dois principais desafios ao inserir o debate das emoções na Geografia: um do ponto de vista teórico e outro metodológico. Do ponto de vista teórico, a Geografia não tem a tradição em desenvolver uma teoria emocional, o que mostra a relevância de um debate interdisciplinar, no intuito de dialogar com outras áreas do conhecimento em que a discussão já está mais avançada, como a Antropologia e a Sociologia das Emoções. Outra é do ponto de vista metodológico, já que as emoções não podem ser analisadas a partir de metodologias quantitativas, o que implica em

⁴³ Do original em espanhol: La vida es, en esencia y a la vez, espacial y emocional. Interactuamos emocionalmente y de manera continua con los lugares, a los que imbuimos de significados que retornan a nosotros a través de las emociones que nos despiertan. La memoria individual y colectiva, así como la imaginación, más que temporales, son espaciales. Las categorías geográficas básicas que se aprenden en la escuela, o las que utilizamos en nuestra vida cotidiana, conllevan asociaciones emocionales. Experimentamos emociones específicas en distintos contextos geográficos y vivimos emocionalmente los paisajes porque estos no son solo materialidades tangibles, sino también construcciones sociales y culturales impregnadas de un denso contenido intangible, a menudo solamente accesible a través del universo de las emociones” (Nogué, 2015, p. 141).

inserir metodologias de natureza qualitativa para compreender as questões espaciais, também num diálogo com outras áreas do conhecimento.

Em suma, Bondi (2005) afirma que as emoções fazem parte da vida humana e os geógrafos não podem ignorar essa questão. No entanto, corre-se o risco de que as abordagens geográficas sobre o tema sigam os caminhos de tendências culturais que tratam emoções como atributos individualizados disponíveis para exploração política e comercial. Afirma que uma maneira de não “cair” nesse problema, é que a Geografia explore as emoções a partir de uma visão holística sobre a subjetividade, proposta pela Geografia Humanista, que proporcionou um impulso importante no sentido de se envolver com dimensões emocionais de experiências de lugar e espaço das pessoas.

Temas de interesse sobre a relação emoção e espaço: contribuições para um debate interdisciplinar

Como apontamos anteriormente, o intuito da Geografia das Emoções é traçar um debate sobre a relação emoções e lugares a partir de um debate interdisciplinar, visto que a própria Geografia não possui uma significativa teoria sobre as emoções, além de que vários campos de discussão se interessam e já estão avançados sobre o tema.

Por conseguinte, a grande contribuição da Geografia das Emoções é inserir no debate a categoria espacial para compreender de que maneira nossa relação com o espaço não é passiva, mas que nos relacionamos com os espaços, as paisagens, os lugares, também pela questão emocional. Há portanto, um “algo a mais” nessa relação, que dificilmente pode ser compreendido a partir de teorias gerais, que colocam os sujeitos dentro de categorias pré-definidas, ignorando o conteúdo pessoal, as singularidades da vida e as experiências únicas que cada pessoa vive com os lugares de sua vida cotidiana.

Sobre isso, Lindón (2012, p. 701, tradução nossa) acredita que, apesar do debate se realizar em outros campos do saber, que estão em constante “fazer-se”,

se observa uma assinatura mais ou menos pendente: o reconhecimento de que o sujeito, com sua corporeidade e emoções, também habita lugares que fazem parte do social, do corpo que ali está e das emoções experimentadas por esses ditos corpos. Em outras palavras, os estudos mais consolidados sobre o corpo, a corporeidade e as emoções geralmente esquecem a espacialidade, ainda que paradoxalmente a relação entre o corpo e o espaço seja inevitável para a condição humana. De igual forma, a relação entre o espaço e as emoções constituem outro aspecto ineludível da vida mesma⁴⁴.

A produção de obras sobre o tema como os livros *Emotional Geographies* (Bondi et al, 2005), *Emotion, Place and Culture* (Smith et al, 2009), “*Paisaje y emoción. El resurgir de las geografías emocionales*” (Valverde e Luna, 2015); o periódico *Emotion, Space and Culture*, em atividade desde 2008; o dossiê especial do “*Carnets Géographes*”, intitulado “*Géographies des Émotions*”, publicado em 2016; a organização a cada dois anos da *Emotional Geographies Conference*, a última ocorrida em 2017, e do *Congreso Internacional e Interdisciplinar sobre Geografías*

⁴⁴ Do original em espanhol: “[...] se observa una asignatura más o menos pendiente: el reconocimiento de que el sujeto, con su corporeidad y emociones, también habita lugares que se hacen parte de lo social, del cuerpo que allí está y de las emociones experimentadas por dichos cuerpos. En otras palabras, los estudios más consolidados sobre el cuerpo, la corporalidad y las emociones suelen olvidar la espacialidad, aunque paradójicamente la relación entre el cuerpo y el espacio es inevitable para la condición humana. De igual forma, la relación entre el espacio y las emociones constituye otro aspecto ineludible de la vida misma” (Lindón, 2012, p. 701).

Emocionales, em atuação desde 2002⁴⁵, são algumas das contribuições centrais da Geografia das Emoções.

Infelizmente, a produção brasileira que se enquadra como “Geografia das Emoções” ou “Geografia Emocional” é escassa e os poucos trabalhos encontrados não possuem a discussão sobre a Geografia das Emoções como central, apenas citam uma ou outra questão relacionadas à isso, como parte de uma outra reflexão. Dentre os trabalhos, podemos citar o artigo de Silva (2007) “Amor, paixão e honra como elementos da produção do espaço cotidiano feminino”; a tese de doutorado de Furlanetto (2014) “Paisagem sonora do boi de mamão no litoral paranaense: a face oculta do riso”. O texto em português da geógrafa italiana Giuliana Andreotti citada na bibliografia dessa discussão é uma importante contribuição teórica para o tema, além da tradução do texto do geógrafo italiano Persi (2010) intitulado “Geografia e emoções. Pessoas e lugares: sentidos, sentimentos e emoções”.

Desse modo, apresentaremos um panorama internacional sobre a produção da Geografia das Emoções nas obras supracitadas, de forma a explicitar alguns dos temas que são debatidos dentro da perspectiva da Geografia das Emoções. O intuito aqui não é aprofundar os temas, mas sim apresentá-los, de modo a dar visibilidade aos trabalhos para a Geografia e demais ciências interessadas na discussão sobre as emoções, além de contribuir na ampliação do debate, mostrando quais as possibilidades de compreender o espaço geográfico a partir das experiências emocionais bem delimitadas, como o medo, a ansiedade, a angústia, culpa, nostalgia, dentre outras emoções.

O livro *Emotional Geographies*, publicado na Inglaterra em 2005 (primeira edição) marca o início das discussões intituladas como Geografia das Emoções⁴⁶. Composto por 16 artigos sobre a Geografia das Emoções, os autores são de diferentes áreas como Geografia, Sociologia, Psicologia, Economia e Filosofia. O livro foi dividido em três seções: “*Locating emotion*”, “*Relating emotion*” e “*Representing emotion*”, o que vai definir os temas trabalhados pelos autores.

Dentre os temas presentes na discussão, estão aqueles sobre lugares de morte e paisagem emocional; experiências emocionais com relação a histerectomia, o corpo da mulher e a feminilidade; espaços públicos e a velhice; viagens e alimentação em *fast foods*; prazeres do lugar; saúde mental em espaços rurais; paisagem emocional e espaços de repouso; espaços urbanos noturnos e as experiências emocionais positivas e negativas; morte, objetos de memória e a perda de parceiros heterossexuais na velhice; distúrbios alimentares em mulheres e a relação com o corpo; o toque nas práticas terapêuticas; o processo de envelhecimento; espacialidades da intimidade; espacialidades da memória; ética ambiental; experiências emocionais dos pesquisadores na prática da pesquisa.

⁴⁵ Outro periódico importante sobre o tema é o *Social and Cultural Geography*, embora não configure a emoção como discussão central. Pesquisando o termo “emotion” (emoção) no título e nas palavras-chaves periódico, algumas das pesquisas sobre emoções na Geografia são medo e esportes urbanos (parkour), violência doméstica, resistência no desenvolvimento residencial, ansiedade e questões médicas, raça e interseções sociais e culturais, trabalho e desempenho de mulheres lésbicas e bissexuais, estética das emoções espaciais, migração, questões relativas ao conhecimento masculino, mulheres e o consumo de roupas, maternidade e mídias digitais, paisagens sonoras, culpa e vergonha em experiências de mães solteiras, soberania indígena e políticas espaciais, trabalho no setor público, surf e uma vida sensual de homens e masculinidades, dimensões espaciais do luto e da lembrança, insegurança e psicanálise, políticas de compaixão.

⁴⁶ Antes disso, em 2001, há uma relevante reflexão de Smith e Anderson (2001) intitulada ‘Editorial: Emotional Geographies’, publicada em *Transactions of the Institute of British Geographers*. O livro publicado em 2005, no entanto, marca uma obra direcionada e intitulada como Geografia das Emoções.

O periódico *Emotion, Space and Culture* também possui o interesse em publicações enquadradas na discussão da Geografia das Emoções desde 2008. Tem como objetivo o debate multidisciplinar e interdisciplinar sobre pesquisas teoricamente informadas sobre as interseções emocionais entre pessoas e lugares, procurando dar visibilidade às investigações de sentimentos e afetos em vários contextos espaciais e sociais, ambientes e paisagens. Para os editores, a questão dos lugares e das emoções é central para todas as interações humanas entre si e com o mundo em que vivemos.

Por ser um periódico específico sobre as emoções, procurar o termo “*emotion*” apresentaria muitos artigos. Realizando uma busca pelo artigos mais citados, aparecem os temas sobre as geografias emocionais de crianças; a questão da comunicação e do corpo; mudanças climáticas e ambientais e a relação com a saúde emocional; ecologia política da alimentação e do sentimento; cultura material, paisagens da vida cotidiana, lei e experiências sensoriais; experiências de jovens com diferenças sócio-emocionais; atmosferas de consumo, futebol e comercialização; movimento da migração, casa, identidade e sentimento de pertencimento; sensibilidade relacional do espaço do surf; emoções de austeridade; sobre tecnologia e afeto, amizade e espacialidade; sobre raça e espaço público; questão da empatia, promoção dos lugares, sentimentos de culpa; relação com os animais; topografia emocional.

Já os artigos mais “baixados” do periódico, incluem debates sobre o conceito de *habitus* de Bourdieu; pesquisas sobre pessoas desaparecidas e suas famílias; paisagens espirituais; lembranças e objetos na vida cotidiana; desigualdade mundial; aleitamento materno; memória e experiência; espaços de ativismo; ambientes urbano; espaços de lazer noturno; espaços afetivos da atividade física; auto-ajuda e identidade; geografias emocionais da educação; práticas esportivas; morfologia das casas.

Como resultado de um seminário realizado em março de 2014, no departamento de Humanidades da Universidade Pompeu Fabra, Barcelona, Espanha, o livro “*Paisaje y emoción. El resurgir de las geografías emocionales*” conta com 09 artigos, que trazem tanto um debate empírico sobre as emoções, mas também uma reflexão teórica-conceitual.

As discussões que aparecem na obra incluem um panorama sobre a vida e a obra de Eric Dardel, importante geógrafo francês do século XX e sua contribuição para o conceito de *geograficidade*; a relação da fotografia e das artes na maneira como a paisagem é percebida e concebida; discussão sobre a nostalgia em sua dimensão temporal e espacial, ligada à memória e ao passado; discussão sobre paisagem-emoção a partir das representações do cinema; estereótipos heteronormativos relacionados aos lugares e às paisagens representadas em filmes; a relação entre geografia e psicologia na experiência geográfica; os diferentes sentidos na percepção da paisagem e em sua apreciação estética, focando na questão do olfato; esfera pública, espacialidade da emoção e despolitização do sentimento; discussão sobre a categoria estética de *stimmung*⁴⁷.

O dossiê especial do “*Carnets Géographes*” intitulado “*Géographies des Émotions*” publicado em 2016 conta com 26 publicações em francês e é subdividido em diferentes categorias: “*carnets de débats*”, “*carnets de recherches*”, “*carnets de terrain*”, “*carnets de soutenances*”. Dentre as contribuições do dossiê especial, apresenta-se: debate metodológico e teórico sobre a geografia das emoções; nostalgia, segregação e modernização dos lugares; *cafard colonial* e patologia; cartografias emocionais; paisagem e design urbano; diversidade emocional e conservação de áreas

⁴⁷ *Stimmung* é um termo alemão, de difícil tradução literal para o português e com diferentes interpretações. Uma delas seria compreender o termo como o estado total de sentimento que atravessa um homem e, ao mesmo tempo, o liga ao mundo circundante.

naturais; mobilizações sociais, planejamento urbano e preservação do patrimônio; experiência turística e “lugares dolorosos”; sons e identidade do lugar; experiências cinemáticas; geografia feminista, psicanálise e metodologia da geografia das emoções; emoções de pesquisadores frente à catástrofes naturais; literatura e experiências e exílio; caminhadas urbanas; valores e representações ligados ao patrimônio; psicogeografia; arte e ciência.

Dentre os vários temas de interesse da Geografia das Emoções, podemos destacar a relevância do corpo. Nesse caminho, Guitart (2012) acredita o corpo é o que somos e é através dele que experimentamos nossas emoções e nos conectamos com o mundo, por isso desempenham um papel fundamental na hora de configurar as experiências das pessoas com os lugares. Como uma crítica, a teórica afirma que, embora existam técnicas qualitativas para o estudo das geografias dos corpos, são poucos os trabalhos que analisam o papel do corpo como ferramenta de investigação.

Na mesma perspectiva caminha Lindón (2012), que afirma que o corpo, enquanto movimento, pensamento, sentimentos e emoções, possibilita as manifestações do sujeito, isto é, o corpo adquire corporeidade, que é a experiência mesma do fazer, sentir, pensar e querer e se apropriar do espaço. Para a autora, a subjetividade está presente nessa relação e se configura em cada experiência vivida do sujeito social, possibilitando a construção da realidade social e espacial. Propõe pensar o tema a partir do conceito de *betweenness*, que seria uma zona de transição e intersecção nos estudos sobre espacialidades, corporeidades e emoções, além das biografias, que se articulam como vivências e acontecimentos cotidianos espaço-temporais de cada sujeito, constituindo trajetórias biográficas, memórias que perduram e entrelaçamentos do cotidiano, da subjetividade, corporeidade e das emoções.

Embora essa trilogia - corpo, emoções e espacialidades - não tenha sido suficientemente abordada no estudo do social, é uma parte intrínseca da vida social. Por ter corporeidade é que o sujeito se apropria do espaço e do tempo que lhe acontece, transforma-o, dá-lhe valores e significados particulares, e assim ele o carrega da memória do que ele viveu. Do corpo é gerada a corporeidade que se manifesta através do motor (movimento com intenção) e só é possível contra a espacialidade inevitável. E naquela relação onipresente de corpos com seus espaços de vida, as emoções são sempre ativadas. Isso não se refere a um novo fenômeno, mas a uma trilogia de fenômenos pouco estudados, embora sempre presentes (Lindón, 2012, p. 715, tradução nossa)⁴⁸.

Nesse último ponto, nossa proposta foi apresentar alguns temas debatidos no âmbito da Geografia das Emoções e conseqüentemente a partir de uma perspectiva espacial. É possível perceber a amplitude e complexidade do debate, em que muitos dos temas trabalhados incluem-se dentro de outras áreas da Geografia, como a Geografia Social, a Geografia Urbana, a Geografia Agrária, a Geografia Cultural e a Geografia Econômica. A ênfase, no entanto, é tratar as emoções como centrais para compreender as experiências espaciais.

⁴⁸Do original em espanhol “Aunque esta trilogía –cuerpo, emociones y espacialidades- no ha sido lo suficientemente abordada en el estudio de lo social, es parte intrínseca de la vida social. Por tener corporeidad es que el sujeto se apropia del espacio y el tiempo que le acontece, lo transforma, le otorga valores y significados particulares, y así lo carga de memoria de lo vivido. Desde el cuerpo se genera la corporeidad que se manifiesta a través de la motricidad (movimiento con intención) y que sólo es posible frente a la insoslayable espacialidad. Y en esa relación omnipresente de los cuerpos con sus espacios de vida, siempre se activan emociones. Esto no remite a un fenómeno nuevo, sino a una trilogía de fenómenos poco estudiada, aunque siempre present” (Lindón, 2012, p. 715).

Considerações finais

Percebemos que a discussão sobre as emoções na Geografia é realizada a partir de um viés interdisciplinar. O intuito dessa reflexão foi apresentar quais os caminhos sobre as emoções têm sido percorridos na Geografia, os temas de interesse e de que maneira, a partir do diálogo interdisciplinar, a Geografia pode contribuir com outras áreas do conhecimento incorporando as categorias espaciais para compreender a relação das emoções com os lugares. Algumas dessas categorias pode ser o debate sobre o conceito de lugar (topofilia, topofobia, lugaridades) e espaço (espaço vivido), a partir da perspectiva da Geografia Humanista.

A Geografia das Emoções se propõe a uma reflexão tanto teórica quanto metodológica sobre as emoções. O intuito não é compreender as emoções em si, mas sempre nessa relação com os espaços, os lugares, as paisagens. A discussão é um desafio para uma área tradicionalmente positivista, que por vezes foca na forma e não no conteúdo do espaço.

Além disso, quando as teorias mais aceitas na Geografia analisam o espaço a partir de uma visão impositiva e vertical, desconsidera-se alguns dos conteúdos que animam a vida humana, como as emoções. Não reagimos da mesma maneira na relação com os espaços, porque criamos uma relação de significado com eles, que é muito individual. Isso mostra que não somos seres passivos no envolvimento com o espaço das cidades. Por exemplo, no caos da vida urbana, é comum a falta de uma relação de identificação com os espaços construídos, que por vezes, se tornam espaços abandonados, sem uso, sem vida. Cada vez mais tem sido discutida a importância de pensar as cidades para as pessoas e como as formas espaciais estão diretamente relacionados com a nossa sociabilidade e práticas cotidianas. Assim, sentir medo, por exemplo, numa rua, diz respeito também a falta de planejamento: iluminação, segurança, transporte público adequado.

Acreditamos que pensar as emoções e as experiências espaciais no espaço urbano, por exemplo, possibilita a construção de espaços mais democráticos, em que a participação das pessoas e a valorização de suas experiências emocionais podem enriquecer a análise da vida cotidiana. Por conseguinte, é possível compreender as relações sociais com um olhar sobre os sentimentos e a sensibilidade, entendendo a relação da vida “real”, dos conflitos intersubjetivos e do espaço concreto em que a vida acontece. Por conseguinte, discutir uma Geografia das Emoções não é negligenciar as outras perspectivas da Geografia sobre os espaços, mas ampliar o leque de possibilidades de compreensão da vida cotidiana, incluindo outros elementos que são negligenciados não só pela ciência, como pela sociedade em geral.

Ousamos dizer ainda que um olhar sensível sobre as emoções no campo científico, possibilita (re)pensar as cidades, a vida urbana e as lógicas do planejamento, refletindo criticamente sobre a lógica de produção do espaço urbano e o aumento de patologias de cunho emocional, como depressão, ansiedade, angústia, que constantemente são noticiados. É urgente pensar os espaços da vida para além de sua materialidade, mas compreender o invisível que dá sentido e significado à vida, como as emoções.

A partir do panorama internacional sobre a Geografia das Emoções, percebemos que a Geografia Brasileira e as outras áreas do conhecimento interessados na questão das emoções podem se inspirar no debate já posto, que inclui as emoções em vários debates. Mostra o quanto a discussão é democrática e aberta para diferentes abordagens, além de possibilitarem a análise do espaço geográfico a partir do vivido.

Referências

- Andreotti, Giuliana. Geografia emocional e cultural em comparação com a geografia racionalista. In.: Heidrich, Álvaro; Costa, Benhur Pinós da; PIRES, Cláudia Luísa Zeferino (orgs.) *Maneiras de ler geografia e cultura*. Porto Alegre: Imprensa Livre: Compasso Lugar Cultura, p. 98-105, 2013.
- Bondi, Liz. Making connections and thinking through emotions: between geography and psychotherapy. *Institute of Geography, School of Geosciences, University of Edinburgh*, p. 433–448, 2005.
- Buttimer, Anne. Grasping the Dynamism of Lifeworld. *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 66, No. 2, p. 277-292. Jun., 1976.
- Chevalier, Jacques. Espace de vie ou espace vécu? L'ambiguïté et les fondements du concept d'espace vécu. *L'Espace géographique*, n. 1, p. 68, 1974.
- Davidson, Joyce; Milligan, Christine. Embodying Emotion Sensing Space: Introducing emotional geographies. *Social & Cultural Geography*, Vol. 5, No. 4, P. 523-532, December 2004.
- Frémont, Armand. Recherches sur l'espace vécu. *Espace géographique*, tome 3, n°3, pp. 231-238, 1974.
- Holzer, Werther. O lugar na geografia humanista. *Revista Território*. Rio de Janeiro. ano IV, n° 7. p. 67-78. jul./dez. 1999.
- Holzer, Werther. *Geografia Humanista - Trajetória 1950-1990*. Londrina: EdUEL, 2016.
- Gallais, Jean. Alguns aspectos do espaço vivido nas civilizações do mundo tropical. *Espaço e Cultura*, UERJ, n. 6, p. 9-16, jul/dez de 1998.
- Guinard, Pauline; Tratnjek, Bénédicte. Géographies, géographes et émotions. *Carnets de géographes*, 9, p. 1-16, 2016.
- Guitart, Anna Ortiz. Cuerpo, emociones y lugares: aproximaciones teóricas y metodológicas desde la geografía. *Geographicalia*, 62, p. 115-131, 2012.
- Lindón, Alicia. Corporalidades, emociones y espacialidades. Hacia un renovado betweenness. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 11, n. 33, p. 698-723, Dezembro de 2012.
- Nogué, Joan. Emoción, lugar y paisaje. IN: LUNA, Toni; VALVERDE, Isabel. *Teoría y paisaje II: paisaje y emoción. El resurgir de las geografías emocionales*. Observatorio del Paisaje de Cataluña. Barcelona: Universidad Pompeu Fabra, p. 137-148, 2015.
- Pickles, John. *Phenomenology, Science and. Geography Spatiality and the Human Sciences*. Nova York: Cambridge University Press, 1985.
- Relph, Edward. *Place and placelessness*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976.
- Relph, Edward. As bases fenomenológicas da Geografia. *Geografia*, 4 (7), p. 1-25, 1979.
- Ruocco, Domenico. Emozioni-Territori emotivi-Geografia emozionale. Precisazioni concettuali. *Studi e Ricerche socio-territoriali Napoli*, p. 11-24, 2010.

Silveira, Maria Laura. O espaço geográfico: da perspectiva geométrica à perspectiva existencial. *GEOUSP - Espaço e Tempo*, São Paulo, N° 19, p. 81 - 91, 2006.

Thien, Deborah.. After or beyond feeling? A consideration of affect and emotion in geography. *Area* , 37.4, p. 450–456, 2005.

Thien, Deborah. Emotional geographies. In: Richardson, Douglas et al. *The International Encyclopedia of Geography*. Nova Jersey: Wiley-Blackwell, p. 1-5, 2017.

Tuan, Yi-Fu. *Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. Trad.: Livia de Oliveira. Londrina: EUduel, 2012.

Tuan, Yi-Fu. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. Trad.: Livia de Oliveira. Londrina: Eduel, 2013.

GUERRA, Fernando Cabral Morselli. O manto é meu: conflito e disputa entre torcidas organizadas do Clube de Regatas Flamengo. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 17, n. 50, p. 85-99, agosto de 2018 ISSN 1676 8965

ARTIGO

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

O manto é meu: conflito e disputa entre torcidas organizadas do Clube de Regatas do Flamengo

The mantle is mine: conflict and dispute between organized fans of the Flamengo Regatta Club

Fernando Cabral Morselli Guerra

Recebido: 20.03.2018

Aceito: 28.05.2018

Resumo: O objetivo do artigo é contribuir para o estudo interdisciplinar em linguagem, antropologia, sociologia e política, tendo em vista conflitos entre torcidas organizadas de futebol. Para tanto, a observação dos membros e sua performance nas torcidas foi a estratégia para evidenciar sentimentos de pertença entre clube e torcida. Nesse sentido, adotamos análises situacionais dos eventos para identificar tipos de torcida, e entrevistas para tornar concretas narrativas, estórias e histórias. Deste modo, se apresenta o processo pelo qual o sentimento de pertença à torcida torna-se superior ao clube, por uma proximidade de identificação entre indivíduo e torcida, o que parece criar um sentimento de honra e superioridade, os quais devem ser defendidos para sua constante manutenção.

Palavras-Chave: torcidas organizadas, flamengo, conflito, identidade, pertença

Abstract: The aim of this paper is to contribute to the interdisciplinary study on language, anthropology, sociology and politics, bearing in mind the analysis of the on-going conflicts between groups of organized soccer fans. In order to do so, the monitoring of members and their performance on fan clubs was the strategy to show evidences about feelings of belonging between the club and the fans. To this end, situational analyses of the events were adopted to identify types of supporters, and interviews were used to make up concrete narratives, stories and histories. In this way, it is presented the process in which the feeling of belonging to the fan club becomes superior to the club, due to proximity of identification between the individual and the organized supporters, which seems to create a feeling of honor and superiority, which must be defended for its constant maintenance. **Keywords:** organized fans, flamengo: conflict, identity, belonging

Introdução

O presente trabalho possui como ponto de partida, percepções verificadas pelo autor em suas muitas visitas ao Estádio Jornalista Mário Filho, o popularmente conhecido Maracanã. Que nutre o questionamento, - aqui o problema de pesquisa -

acerca dos sentidos atribuídos e motivações das agressões mútuas realizadas por torcidas organizadas no interior de um mesmo time⁴⁹.

O torcer pelo time de futebol em si, a instituição Flamengo tem parecido perder intensidade em detrimento ao sentimento de pertença às torcidas organizadas deste mesmo time, sugerindo fortes indícios de que as torcidas organizadas passam a mediar suas ações a partir de valores que até o início deste estudo, pareciam estranhos à compreensão de que apenas a partida de futebol seria o centro de atenção ali.

Isto viria a fomentar a hipótese, qual seja, de que o público de torcedores organizados partilha um conjunto de valores que com frequência podem estabelecer hierarquias e regras de convivência, e no limite engendrar conflitos variados. Para melhor compreender as formas de interação entre as torcidas organizadas, este trabalho buscará oferecer um leque de observações sobre quais seriam os valores presentes nos estádios que extrapolam e quem sabe até mesmo ressignificam o ato de assistir a uma partida de futebol.

A torcida do Clube de Regatas do Flamengo passa a ser um caso ímpar para análise quando reparamos que toda sua efervescência performática nas arquibancadas não é uníssona, como acontece costumeiramente na maior parte dos clubes de futebol. Enquanto a maioria dos Clubes de Futebol tem uma grande torcida organizada que dita os cânticos, funcionamento e atuação das arquibancadas, no Flamengo acontece algo contrário. Há nas arquibancadas uma constante disputa de canções entoadas ao compasso de diferentes torcidas.

Talvez esta constante competição seja a propulsão que gera o fervor, que faz a torcida não parar de cantar para não ser superada. Entretanto, se por um lado isto parece bom, por outro, a disputa sadia se converte em conflito com agressões físicas, com disputas censuráveis.

Mas nem sempre foi assim. Houve um tempo em que o Flamengo contava apenas com uma torcida organizada, e antes disto, com torcedores que se reuniam aleatoriamente a cada competição disputada pelo Clube do Flamengo. Clube este, que se hoje é lembrado pelo time de futebol, em tempos passados, navegava em outros mares.

Neste sentido, é preciso conhecer o percurso histórico do Clube de Regatas do Flamengo, para assim compreender a formação de suas torcidas e a sangria desatada de um Cesar apunhalado que estas vivem.

1 - Time e torcidas

1.1. Clube de Regatas do Flamengo

Como pode ser percebido no nome da instituição aqui em questão, o Clube de Regatas do Flamengo, inicialmente, não foi um clube criado com o intento de ser um time de futebol, quiçá participar de campeonatos deste esporte.

Nas décadas finais do século XIX, o esporte mais atrativo para a população brasileira era o remo e o Rio de Janeiro era permeado por inúmeros clubes dedicados às regatas que aconteciam semanalmente, aos domingos, em diversas praias da cidade.

Em meio a este cenário, seis amigos moradores do bairro Flamengo, local com a praia que tem o título de mais antiga da cidade do Rio de Janeiro, fundam em 15 de Novembro de 1885, o Clube de Regatas do Flamengo, com intuito de participar de competições deste esporte. Porém, nos primeiros anos do novo século, outro esporte

⁴⁹ Tal discussão pode ser lida na íntegra em: F. M. C. Guerra, *O manto é meu: Conflito e disputa entre torcidas organizadas do Clube de Regatas do Flamengo* (Especialização em Sociologia, Política e Cultura) – Departamento de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro/PUC-Rio, 2017.

começa a competir em número de adeptos e preferência dos espectadores. Os clubes de futebol começaram a tomar corpo e o esporte passou a se fortalecer como uma categoria menos elitista que o remo.

Em 1911 após um desentendimento interno entre os integrantes do Fluminense Football Clube, o jogador Alberto Borgerth propôs aos companheiros de Fluminense criar um time de futebol no Clube de Regatas do Flamengo, onde ele era atleta de remo. A proposta foi aceita por unanimidade e em 8 de Novembro daquele ano, inaugura-se o Departamento de Esportes Terrestres Rubro-Negro. A nova equipe começa a chamar atenção por realizar seus treinos de forma aberta ao público, na praça do Russel, localizada no bairro de fundação do clube de regatas. Com isto, o time vai ganhando simpatizantes e admiradores fiéis. O Clube de Regatas do Flamengo começa então a ter notoriedade e seus admiradores se proliferam, como apontavam as análises da época.

Estes indivíduos eram classificados como admiradores pois até os anos 1940 não podemos chamar os torcedores reunidos em um jogo de futebol como torcida organizada, visto que o grupo se reunia nas arquibancadas aleatoriamente a cada partida, não tendo ligação entre os membros, ou qualquer tipo de conexão. A forma de torcer “organizadamente”, vem à tona com a chamada “Charanga Rubro-Negra” a primeira torcida organizada de que se tem conhecimento, não só no Flamengo, mas em todo o futebol brasileiro.

A Charanga Rubro Negra foi criada em 1942 por Jaime de Carvalho, e teve seu nome de batismo dado por Ari Barroso em seu programa de rádio. Jaime de Carvalho era agente de portaria do Ministério da Justiça e ia a todos os jogos com sua esposa. Esta assiduidade nos jogos fez com que o fundador adquirisse prestígio junto aos dirigentes do Flamengo, o que lhe possibilitou criar a torcida.

Todavia, mesmo com o prestígio do fundador da Charanga junto aos dirigentes do clube, a distância estrutural e hierárquica entre eles demonstrava-se consideravelmente grande. Jaime de Carvalho tinha um espírito cordial e conciliador, e reservava a sua torcida, torcer incondicionalmente pelo clube no estádio, proibindo até palavras. Não intentava aquela torcida, pleitear mudanças na gestão da instituição Flamengo, mesmo que invariavelmente esta ação fosse necessária.

Depois de uma série de derrotas do time do Flamengo em 1968, instalou-se uma crise no clube e alguns torcedores viram-se na obrigação de cobrar mudanças na gestão do clube. Estes, retiraram-se da Charanga Rubro Negra e fundaram a Torcida Jovem do Flamengo.

1.2 Torcida Jovem do Flamengo

A Torcida Jovem do Flamengo (TJF), popularmente conhecida como Jovem Fla teve seu início em 6 de Dezembro de 1967, como dito, com membros dissidentes da Charanga Rubro Negra descontentes com os direcionamentos dados por Jaime de Carvalho a esta última. Estes membros dissidentes tinham como projeto principal a tentativa de engajamento no processo decisório dentro do clube, rompendo com o caráter apenas festivo das torcidas anteriores.

A torcida que habitualmente se posta atrás do gol, rebelou-se contra a má atuação do time e, na metade do segundo tempo, formalizou o seu protesto: rumou, espontaneamente, até o local onde se aglutina a torcida organizada do clube, sob o comando de Jaime de Carvalho — lado esquerdo das tribunas — e passou a vaiar com mais insistência o time. Jaime lançou o seu protesto de imediato, pedindo que os torcedores da ala jovem fossem realizar manifestações em outro local e até um contingente da PM foi chamado para retirar dali os que insistiam em abaixar suas bandeiras sobre o gradeado a meio pau, sinal de luto. (Hollanda, 2009, p. 195)

A torcida em questão é também conhecida como “o exército rubro-negro”⁵⁰ e tem como símbolo principal um tanque de guerra com três canhões⁵¹, seu lema é “nada do Flamengo, tudo pelo Flamengo” e sua divisão é feita através de pelotões distribuídos em diversos locais do país e do mundo. Como pode-se reparar através do símbolo (tanque de guerra) e da classificação das divisões (pelotões), a torcida se espelha em um universo militar, voltados ao enfrentamento, demonstrando que estão prontos para um eminente combate.

Tomando ainda para análise o seu lema (Nada do Flamengo, Tudo pelo Flamengo”), podemos reparar uma interessante contradição quanto ao seu modo de ação. Se levássemos este lema ao pé da letra, torna-se confuso compreender como e porque a Torcida Jovem atacava a Charanga Rubro-Negra, torcida que também só estava interessada em apoiar o Flamengo. Isto talvez nos indicaria que o traço de disputa hierárquica interna entre torcidas organizadas do Flamengo é preponderante

Mais turva ainda fica a análise quando descobre-se que os piores embates ocorridos nos últimos tempos, deram-se com uma torcida a qual, ainda que tenha fundação mais recente que a Torcida Jovem do Flamengo, é considerada “o maior movimento de torcidas organizadas do Brasil”. Neste sentido, atualmente, uma das principais torcidas rivais da Torcida Jovem do Flamengo, é outra torcida, também do Clube de Regatas do Flamengo, a saber: Raça Rubro-Negra.

1.3 Raça Rubro Negra

A Raça Rubro-Negra nasce em um período no qual novas torcidas organizadas eclodiam jogo a jogo no entorno, corredores e até mesmo nas arquibancadas do Estádio do Maracanã. As rápidas fundações se davam pelos mais variados motivos, muitas vezes por simples compatibilidade de ideias, passando por local de residência ou trabalho em comum, até orientação de gênero.

Em meio a este cenário, alguns torcedores recorreram a práticas não usuais à época para criar sua torcida organizada. Cláudio e César, fundadores da Raça Rubro-Negra, muito antes de sua fundação, passaram meses divulgando em rádios e jornais o intento da criação do que eles chamaram de “O maior movimento de torcidas do Brasil”. Por vários jogos foi possível ver nos corredores do estádio os cartazes que anunciavam a fundação próxima de uma nova torcida. No dia 24 de Abril de 1977, em um jogo contra o Clube de Regatas Vasco Da Gama, se reuniram nas arquibancada os torcedores fígados pela “publicidade” de Cláudio e César. A estes, se juntaram integrantes dissidentes de torcidas organizadas que detinham certo prestígio na época, tais como a Flamar, Flachopp e até da própria Torcida Jovem do Flamengo. Estes indivíduos deram origem a Raça Rubro-Negra, torcida que ao contrário do que era comum na época, teve ascensão constante, atraindo mais torcedores a cada jogo.

A glorificação buscada pela Raça Rubro Negra dizia respeito a um retorno ao uníssono de cânticos, o apoio incondicional, a exaltação aos atletas e ao clube. A intenção era se desvencilhar do padrão de torcer da época que se constituía em permanecer durante todo o jogo sentado, levantando para aclamar o time apenas em momentos oportunos. A Raça Rubro-Negra é assim fundada com um intuito singular, como prova de que queriam inovar e “jogar” junto com o time, a nova torcida propunha-se a torcer pelo Flamengo em pé, apoiando o time durante todo o tempo que durasse a partida, agindo assim com raça.

⁵⁰ Uma contradição nesse sentido é a adoção do termo “Exército”. Na época de transição democrática, a alusão ao perfil militar era significativamente conservadora.

⁵¹ Estes canhões fazem alusão aos três gols que o Flamengo fez, quando foi campeão mundial de futebol.

Amparado nestes preceitos, forma-se, o símbolo da Raça Rubro-Negra, o qual se constitui de um punho cerrado rompendo o mapa do Brasil. Neste sentido, o punho cerrado faz alusão ao desejo de luta, resistência, vontade e sobretudo raça; quando este rompe o mapa do Brasil, intenta-se em demonstrar o poder soberano em todo o território nacional do maior movimento de torcidas do Brasil.

A forma inovadora de torcer da Raça Rubro Negra caiu no gosto de todo torcedor, fosse ele organizado ou não. Isto talvez possa ser entendido, de forma indireta ou não, como uma investida contra a hegemonia da Torcida Jovem do Flamengo. O que, por sua vez, causaria um incômodo por desestabilizar o já posto.

A partir da década de 70 então, temos dois expoentes de modelos de torcida organizada do Clube de Regatas do Flamengo: De um lado a Torcida Jovem do Flamengo⁵², disposta a fazer duras críticas ao time, engajada em pleitear mudanças dentro do clube, interessada em ter voz e poder decisório nas ações referentes a investimentos e contratações. E, por outro lado, vemos a Raça Rubro Negra⁵³ principalmente preocupada em apoiar o time, isenta de anseios críticos ao clube como instituição, não revoltosa quanto a resultados insatisfatórios. Ainda, se olharmos para seus símbolos, eram o exército e o punho do cidadão comum em intersecção.

Mesmo que aparentemente os motivos de empenho sejam díspares e os ideais surjam de formas diferentes, podemos aproveitar tais ações para compreendermos uma importante mudança ocorrida na forma como os indivíduos postos nas arquibancadas participam das partidas de futebol, nesta situação podemos reparar a passagem do perfil "espectador/torcedor", para o perfil "torcedor organizado".

2 - A pertença

Como visto na seção anterior, o torcedor organizado passa a ser parte fundamental em toda partida de futebol, sua importância toma proporções nunca vistas até então e o torcer passa a ter ares de festa performática com bandeiras, "bandeirões", confetes, papel picado, movimentos sincronizados, mosaicos, dentre outros artefatos e gestuais possíveis.

Encontramos então, a festa nas arquibancadas como competição e não como mera expressão de sentimentos individuais de aflição, amor, paixão, medo e etc. O torcedor organizado passa a preparar o espetáculo muitos dias antes da data da partida e sua saída do estádio só se dá depois de guardar todos os artefatos utilizados. Ele não está mais ali apenas para assistir o comportamento do time dentro de campo, está ali também desempenhando um papel.

Neste sentido, vemos firmarem-se duas competições em um mesmo intervalo de tempo: o jogo de futebol dentro das quatro linhas e a competição entre torcidas nas arquibancadas.

A distância entre os dois espetáculos pode ser notada de inúmeras formas, quando estendem-se os chamados "bandeirões"⁵⁴, estes cobrem toda a torcida e qualquer visão possível do campo onde transcorre o jogo é impedida; a visão também é dificultada quando são içadas as bandeiras⁵⁵ e seus tamanhos avantajados impendem parcialmente a visão da partida de futebol; podemos reparar o desinteresse na partida quando notamos que toda torcida organizada tem membros que se posicionam de costas para o campo e tem a função de incentivar os outros integrantes a cantar sem parar, independente do que esteja acontecendo em campo. Os cânticos e performances também

⁵² Daqui em diante "TJF"

⁵³ Daqui em diante "RRN"

⁵⁴ Bandeira de grande proporções que cobre toda a torcida

⁵⁵ Bandeira de tamanho médio, com cerca de 3m de altura e mastro feito de bambu.

são realizados de forma autônoma, não tendo grande relação com o andamento do confronto dentro das quatro linhas.

Entretanto, se em relação ao jogo de futebol, abandonam-se expressões de sentimentos individuais em prol de um espetáculo performático organizado, estes se fazem fortemente presentes nas disputas estabelecidas nas arquibancadas. Ver-se membro de uma torcida organizada e não a outra, diz respeito a sentimentos individuais que são responsáveis por gerar coesão grupal, caracterizando assim, os indivíduos como pertencentes aos vários grupos organizados.

Estes grupos organizados compõem o que de forma generalizada entende-se como “Nação Rubro-Negra”⁵⁶. Entretanto, como já foi dito, não podemos tomar a torcida do Flamengo de forma genérica, visto que ela é composta por diferentes torcidas organizadas.

Assim sendo, parece necessário reformular o termo para “nações rubro-negras”, deste modo, no plural, podemos tomar o conceito de “Nação” do autor Benedict Anderson (2008) para tentar vislumbrar mais claramente o sentimento que envolve os integrantes das torcidas organizadas.

Para Anderson, a nação se caracteriza como uma comunidade limitada, soberana e, sobretudo, imaginada. Limitada porque por maior que ela seja, sempre existirão fronteiras finitas; soberana pois imagina-se laica e independente de uma dinastia ou ordem divina. E, finalmente imaginada, porque seus indivíduos, mesmo nunca conhecendo integralmente uns aos outros, compartilham signos e símbolos comuns, que os fazem reconhecer-se como pertencentes a um mesmo espaço imaginário. (Anderson, 2008, p. 32-43)

Torna-se necessário imaginar então, pois tal ação concede sentido de existência para os integrantes das torcidas organizadas. Esta imaginação, via de regra, está ancorada em sistemas simbólicos que se afirmam no interior de lógicas comunitárias afetivas que mobilizam os indivíduos em torno de um imaginário comum. Para Anderson, “*nações são 'imaginadas', no sentido de que fazem sentido para a 'alma' e constituem objetos de desejos e projeções.*” (idem, 2008, p. 10).

Deste modo, ao vestir a indumentária da torcida organizada que carrega seus símbolos (tanque de guerra com três canhões/punho cerrado rompendo o mapa do Brasil), ao balançar as bandeiras que carregam outros tantos emblemas destas, ao cantar as músicas carregadas de memórias afetivas dos confrontos passados; ao usar gestuais pré-estabelecidos, os indivíduos são mobilizados em torno do imaginário de torcedor pertencente a determinada torcida organizada.

Todos os grupos precisam de símbolos e rituais para sobreviver, manter-se coesos e reafirmar as idéias coletivas que criaram; e é somente assim, através destes signos que as torcidas organizadas conseguem se manter como tais. Afinal, como cita Émile Durkheim (2003, p. 240) “*É soltando o mesmo grito, pronunciando a mesma palavra ou executando o mesmo gesto que eles [os indivíduos] ficam e se sentem em uníssono.*”

Segundo Le Bon, citado em Freud (1920-22[1976]), “*Quando em grupo, o indivíduo tem um “sentimento de poder invencível”.* Isto porque, em grupo os instintos dos indivíduos acabam-se por ser aflorados e muitos destes integrantes são contagiados pelo sentimento grupal, fazendo com que na maioria dos casos, o interesse coletivo sobreponha interesse individual.

Dentro dos padrões de sociabilidade da RRN e TJJ então, o conflito estabelece-se como sentimento de pertencimento e identidade, tornando-se regra fundamental de

⁵⁶ Nome dado a torcida do Flamengo - organizada ou não - de uma forma geral.

inserção e reconhecimento de membros pertencentes ao seu agrupamento. Tais sentimentos seriam impossíveis de serem vivenciados se estes indivíduos torcessem apenas pelo Clube de Regatas do Flamengo como instituição e não fizessem parte de uma torcida organizada.

O torcedor organizado não é mais um dos milhões de torcedores do Flamengo, ele faz parte de um seletivo grupo que veste a camisa da RRN ou da TJF, um grupo que pode ditar regras de como torcer, de como defender o pavilhão, de como ser flamenguista.

Os integrantes destas torcidas passam a vivê-la, tomam-na como parte integrante de seu cotidiano, moldando-se segundo as regras estabelecidas nas mesmas. Erving Goffman (2008) aponta que toda instituição absorve parte do tempo e dos interesses de seus integrantes e lhes fornece, de certo modo, um mundo; em suma, toda instituição tem tendências abrangentes .

Dentro deste novo contexto, onde o sujeito insere-se quase que completamente nas atividades da torcida organizada, as agressões feitas ao clube não geram tanta indignação quanto as que atingem a torcida organizada, visto que esta é o que dá identidade ao torcedor. Quando torcida organizada e torcedor organizado se confundem na mesma lógica, as ofensas passam a ser tomadas não como um ultraje a torcida, mas sim a ele próprio.

Em meio a esta realidade, não faz mais sentido para o torcedor enxergar - ainda que inconscientemente - nos jogadores de futebol de seus clubes, um símbolo de sua própria honra e masculinidade, algo tão comum outrora. O foco agora parece ser o pavilhão, que como dito, passa a ser ele próprio.

Esta paixão pela torcida, deve também ser (re)interpretada, visto que a relação entre torcidas organizadas é vista como algo definido apenas por uma lógica carismática, algo que poderia ser entendido como patológico ou irracional e que desprestigiaria o sentimento do torcedor. Entretanto, o indivíduo pertencente a estes agrupamentos, vê seu sentimento como amor por sua torcida, um amor incondicional.

As ações oriundas deste amor incondicional, não podem ainda serem compreendidas como meros gestos irrefletidos, afinal, perpassam por uma concepção de interação simbólica. Esta que faz parte da condição humana, quando vista por um ângulo onde as ações individuais são uma elaboração e não apenas uma simples ação impensada de revide. Os indivíduos analisam e decifram as situações antes de agir e assim alinham suas ações segundo estas análises prévias.

O termo interação simbólica se refere, evidentemente à natureza peculiar e característica da interação que ocorre entre seres humanos. Essa peculiaridade consiste no fato de que os seres humanos interpretam ou “definem” as ações uns dos outros, em vez de simplesmente reagir a elas. Sua “reação” não se dá diretamente às ações dos outros: ao contrário, é baseada no significado atribuído a essas ações. Assim, a interação humana é mediada pelo uso de símbolos, pela interpretação ou pela atribuição de significado às ações dos outros. Essa mediação equivale à inserção de um processo de interpretação entre o estímulo e a resposta, no caso do comportamento humano. (Blumer, 2013, p. 76)

Maria Cláudia Coelho e Cláudia Barcellos Rezende (2010, p. 45) nos demonstram ainda que para Simmel, interagir é “*relacionar sua condição com a do outro*”, ou seja, quando agimos sempre pensamos na presença ou existência do outro. As autoras continuam dizendo que toda interação é composta por uma “forma” e uma “motivação”. A “motivação” seria o conteúdo, o interesse ou objetivo do indivíduo que se engaja em uma interação; a “forma” é o modo, um formato por meio do qual aquele conteúdo passa a existir.

Então, o conflito e a briga em si, não são apenas um resposta irracional ao estímulo, algo impensado, um simples impulso, ela é um objeto, analisado cuidadosamente por cada indivíduo envolvido na ação. Desta forma, a interação entre a RRN e a TJF, pode ser entendida como tendo uma motivação competitiva, em uma forma de conflito.

Simmel (2011) ainda nos lembra que o conflito é uma das principais interações sociais, visto que não pode ocorrer sozinho e desta forma, não deve ser tratado de todo modo como algum ruim, afinal, causa a sociação:

“Se todas as interações entre os homens é uma sociação, o conflito, - afinal uma das interações mais vivas, que, além disso, não pode ser exercida por um indivíduo sozinho, - deve certamente ser considerado como sociação. E, de fato, os fatores de dissociação - ódio, inveja, necessidade, desejo, - são as causas da condenação, que irrompe por causa deles. Conflito é, portanto, destinado a resolver dualismos divergentes, é uma maneira de conseguir algum tipo de unidade, mesmo que seja através da aniquilação de uma das partes em litígio.” (Simmel, 2011, p. 567)

Deste modo, através do conflito, consegue-se enxergar como unidade, unidade esta que, como dito, cria identidade. Entretanto, só se pode ver como um, quando diferente a outro. E é aqui justamente que o sentimento de pertença a TJF ou a RRN perpassa por completo o sentimento de pertença ao clube. Isto porque, ao querer “ser diferente”, “ser mais”, “ser melhor” ou seja, estando em dissonância com o outro, acredita-se que sua forma de torcer tenha valor superior, sendo mais original e a que deve ser seguida.

O conflito violento surge então, como um potente recurso para estabelecer uma hierarquia de vencedores e vencidos, que dará prestígio aqueles que vencerem. Este prestígio não é do grupo, mas também do indivíduo que contribuiu para a vitória. Desta forma, o integrante da torcida organizada tem poder de ação direta sob o prestígio que ele e a torcida virão a ter. Algo que seria muito mais difícil de acontecer, e improvável se a pessoa estivesse apenas torcendo para o time de futebol do Clube de Regatas do Flamengo.

Nesse sentido estar inserido em uma torcida organizada é algo que potencializa a sensação de pertença e dotação de poder de mudança:

"Uma pessoa é membro de um grupo em virtude de não ser membro de outros grupos da mesma espécie. Ela os vê enquanto grupos e os membros destes a vêem enquanto membro de um grupo, e as relação da pessoa com eles são controladas pela distância estrutural entre os grupos envolvidos. (Evans-pritchard, 2013, p.149)

A distância estrutural estaria aqui ligada ao convívio diário que os torcedores tem com os membros da torcidas organizadas e o distanciamento de algum poder de decisão dentro do clube. Evans-Pritchard (2013) ainda apresenta a ideia de quanto menor o grupo local, maior o sentimento que une seus membros; algo que facilmente poderíamos relacionar com a ideia de um pertencimento maior a torcida, do que ao clube de futebol.

Através de simbolismo e ritual, os indivíduos podem sentir uma emoção de intensidade incomum, que provém de sua identificação com uma entidade que os transcende, e de que eles ativamente se sentem parte. nestas ocasiões, os membros ganham força e são capazes de se empenhar em ator heróicos, bem como bárbaros. (Guibernau, 1997, p.94)

Todos estes indivíduos que partilham dos mesmos sentimentos, que se sentem ligados a preceitos correlatos e que tem anseios em comum, precisam criar ocasiões em

que celebrem aquilo que os une. Este momento de celebração para RRN e TJJ é justamente o conflito deflagrado entre estas duas torcidas organizadas.

3 - Os conflitos

Ser destemida e intrépida também são qualidades essenciais a qualquer torcida organizada, e devem sempre ser exaltadas. Pensar-se invencível e ainda contar com adversários a altura, nos dão pistas de outra disputa em que se inserem TJJ e RRN. Estas duas torcidas organizadas, parecem estar constantemente em busca do mais alto posto na hierarquia que qualifica torcidas como “melhores” e “piores”. A relação entre TJJ e RRN demonstra-se verticalizada e pautada em uma hierarquia de poder que impossibilita qualquer sentimento de igualdade entre elas. Aquela que sair vitoriosa do confronto será a melhor e o sendo, poderá ditar novas regras de como torcer, arrebatando novos adeptos e assim mostrar-se superior.

A superioridade explicitada aqui, refere-se a torcida, mas mais ainda ao indivíduo que tem sua identidade calcada nesta. Ser apenas um torcedor comum do Flamengo, não geraria sentimento de poder, nem possibilidade de vislumbrar alguma mudança, isto porque, as partidas de futebol nas quais o Clube de Regatas do Flamengo se insere tem regras pré-estabelecidas que de forma alguma poderão ser modificadas por um torcedor.

O conflito deflagrado entre TJJ e RRN parece apontar não para esta estabilidade de regras característica das partidas de futebol, mas sim para a contestação da ordem social vigente; uma resposta a impossibilidade de participação em processos decisórios. O torcer organizado não é dócil, é, na realidade, selvagem, enquadra-se como contracultura, é explosão.

As brigas entre TJJ e RRN não parecem então estar imbricadas em uma relação exclusivamente de violência e maldade. Não se quer ser o grande vilão, deseja-se, ao contrário, ser bom o suficiente para ser melhor e ter o status elevado. O ato violento não pode ser compreendido como uma ação maléfica, não é apenas um sentimento psicológico e intrínseco ao indivíduo que visa seu prazer egoísta e contemplação de seus anseios individuais interiores. Se assim fosse, o caminho mais próximo para atingir um "clímax" seria a simples aniquilação do adversário. Todavia, aniquilar o oponente representaria não se reconhecer como unidade ou por fim a uma constante (re)afirmação de superioridade, esta sim, que poderia ser compreendida como átomo formador do desejo pelo constante embate.

A violência contida nas brigas entre torcidas organizadas deve ser compreendida como algo voltado a uma categoria abstrata, que é a torcida. Esta violência não é individual ou pessoal. Não se quer a derrota de um indivíduo, quer-se a derrota do grupo. Ainda que a identidade individual se estabeleça nos indivíduos enquanto integrantes destas torcidas organizadas, como já dito, é a afronta ao pavilhão que atinge o indivíduo e não o contrário. Coberto de símbolos e cores da torcida organizada, o torcedor reconhece-se como um grupo, despido de tais significantes, ele não pode ser reconhecido e nem se reconhece como tal, mostrando-se ineficaz qualquer ataque contra este.

Prova disto, é o ocorrido em um jogo em 2014 na cidade de Manaus, onde TJJ e RRN entraram em conflito motivados pela concessão do Clube de Regatas do Flamengo de uma carga de ingressos superior para a RRN do que a TJJ, como apresenta André Tobias em reportagem ao Jornal Em Tempo de 24 de outubro de 2014:

O que era para ser uma grande festa ficou manchado por conta de uma confusão generalizada entre as duas maiores facções do Flamengo. A Raça Rubro-Negra (RRN) 46ª Região e a Torcida Jovem do Flamengo (TJJ) 38º Pelotão

protagonizaram cenas de violência em frente ao Quality Hotel, em Adrianópolis, Zona Centro-Sul de Manaus, na noite desta quinta-feira (23).

Presente no local desde cedo, a RRN começou a fazer a festa. Músicas de incentivo ao Flamengo antes mesmo do clube chegar foram entoadas. Minutos depois, a TJJ chegou, aos gritos de “acabou a paz, isso aqui vai virar um inferno”. E virou. Integrantes das duas facções trocaram socos, pontapés, utilizaram os rojões e as grades de contensão para lançarem uns aos outros.

O tumulto demorou a ser contido pela Polícia Militar (PM), que contava com quatro viaturas fazendo a segurança do local. Com a chegada de reforços, a briga foi controlada e as duas facções separadas. O clima de tensão tomou conta dos torcedores, que ainda aguardavam a chegada do time carioca.

Questionado sobre o motivo do confronto, o presidente da TJJ, que se identificou como Arthur, considerou o tumulto normal, como acontece quando duas torcidas não se gostam. De acordo com ele, há diferença de ideologia entre as duas organizadas e o repasse de uma cota de ingressos para as facções do clube pode ter causado a confusão generalizada.

Há alguns pontos neste fragmento de reportagem que devem ser levados em consideração e se enquadram como achados para o que comentamos até então. Em primeiro lugar, no trecho “*Minutos depois a TJJ chegou, aos gritos de ‘acabou a paz, isso aqui vai virar um inferno’. E virou.*” Fica clara a predisposição da TJJ para o conflito, algo que como demonstrado, marca sua história desde os primeiros dias de sua criação.

O trecho presente na fala de Arthur, presidente da TJJ, dá credibilidade ao que já foi apresentado em relação ao constante estado de conflito e da “visão” e “missão” de TJJ e RRN. Arthur considera o tumulto “normal”, sendo motivado por conta das torcidas não se gostarem e terem diferenças ideológicas.

Por último, podemos ainda reparar através da doação de ingressos a interdependência entre o Clube de Regatas do Flamengo e suas maiores torcidas organizadas. A doação de ingressos para as partidas de futebol por parte do Clube é uma prática comum no futebol brasileiro e enquadra-se como vantagem a qual nenhuma torcida quer ver-se livre. Ter uma carga maior de ingressos, significa superioridade, e por consequência, afronta a torcida, que como já dissemos, representa um ataque pessoal ao torcedor organizado. Neste caso, ainda mais, visto que muito de seus companheiros, não poderiam estar no jogo.

Há ainda outras motivações para os conflitos, em 2008 por exemplo, RRN e TJJ entraram em conflito nas arquibancadas do Estádio Urbano Caldeira, popularmente conhecido como Vila Belmiro, onde o Santos Football Clube manda seus jogos. Na partida em questão, Santos e Flamengo entravam em campo pelo campeonato brasileiro de futebol em partida que terminaria empatada por 2x2.

Se dentro das quatro linhas o jogo transcorreu de forma tranquila, nas arquibancadas viu-se uma guerra. Tendo as torcidas sido postas no local destinado a torcida visitante, e, devido ao pouco espaço, TJJ e RRN ficaram muito próximas. A disputa de cânticos ocorria normalmente até que membros da RRN viram integrantes da Torcida Independente⁵⁷ misturados a TJJ e iniciaram o conflito.

Os membros da Torcida Independente não estavam ali camuflados, vestiam as roupas de sua torcida e foram convidados pela própria TJJ para torcerem juntos por uma vitória do Flamengo e consequentemente uma derrota do Santos. Fato que não agradou a RRN e motivou o conflito.

⁵⁷ A torcida independente é uma torcida organizada do São Paulo Futebol Clube

Esta prática de ter "torcidas amigas" de times de outros estados demonstra que a forma de torcer ou a identificação que se tem com a torcida perpassa e muito os mesmos sentimentos relacionados ao Clube de Regatas do Flamengo e até mesmo o resultado da partida em questão. Digo isto, pois é comum ver nos jogos em que se enfrentam Clube de Regatas do Flamengo e São Paulo Futebol Clube, a TJJ e a Torcida Independente torcendo de forma conjunta nas arquibancadas, sem serem adversárias e, ao final da partida, indo comemorar de forma conjunta o resultado - seja lá ele qual for.

O confronto mais recente ocorrido entre TJJ e RRN data de três de outubro de dois mil e dezesseis, quando em um jogo pelo campeonato nacional de basquete as duas torcidas colocaram-se a brigar no pequeno ginásio do Tijuca Tênis Clube.

Este conflito mostra-se interessante para análise por conta de alguns motivos relevantes. O primeiro deles é que o jogo, mesmo sendo contra o Club de Regatas Vasco da Gama, maior rival do Clube de Regatas do Flamengo, tinha torcida única. Apenas torcedores do Flamengo puderam ocupar os poucos 4.000 lugares do Ginásio. O jogo acontecia de forma tranquila, com o Flamengo dominando o jogo durante todo o tempo. No final do segundo quarto⁵⁸, TJJ e RRN entraram em um conflito generalizado, obrigando a interrupção do jogo. Mesmo que em quadra enfaticamente os jogadores de ambos os times tentassem pedir para que as torcidas organizadas parassem com o ocorrido, a intervenção da Polícia Militar foi necessária. Somente com o uso de spray de pimenta o conflito pode ser controlado. O jogo teve então que ser paralisado por mais de uma hora, e quando retornou, o Clube de Regatas do Flamengo sofreu uma virada no placar, tendo perdido a partida.

Novamente reparamos que o resultado ou o transcorrer da partida dentro de quadra ou campo, tem significado diminuto em relação a ação das torcidas organizadas. A performance do time parece ter pouca relação com a performance dos torcedores organizados. Estes, agem prioritariamente segundo interesses coletivos de suas próprias torcidas organizadas, ainda que de algum modo, mantenham relação com o time. A relação entre o Clube de Regatas do Flamengo e suas duas maiores torcidas organizadas mostra-se assim como algo estrutural, não sendo possível separá-las por completo, havendo uma dependência bilateral.

Quando RRN ou TJJ atingem-se, se traz à tona a falha uma hierarquia, o que possibilita através da vitória nos conflitos, ser alçado ao posto de "dona" do título de melhor torcida. Através de um constante "sobe e desce" na hierarquia, podemos notar uma permanente necessidade de continuidade nos conflitos, com intuito que não haja uma hegemonia, ainda que internamente os líderes devam estabelecer hierarquias...

Deveríamos interpretar o conflito então, como uma "dívida", sabendo que ter uma dívida é sempre estar em relação. Porém, ainda que estando em uma relação, ter uma dívida significa estar em posição inferiorizada, onde se reconhece que o outro tem/pode mais, uma vez que ainda não se retribuiu este algo que o outro deu. Dentro deste movimento, a torcida organizada em "dívida", encontra-se em status inferior até retribuir a ação. E caso não retribua poderá ser tomada por sentimentos de humilhação.

Na humilhação, não é mais a torcida quem ela pensava ser, mas alguém inferiorizado diante de todos, pois como aponta Maria Cláudia Ribeiro (2010, p. 93) "*receber um presente sem esforçar-se por retribuir dramatizaria a aceitação se um lugar de submissão em uma relação marcada pela hierarquia.*"

Então, o conflito interpretado desta forma - como uma dívida -, e esta, representando uma relação, demonstra que os constantes embates entre TJJ e RRN, estariam estabelecidos em uma lógica Maussiana de "dar, receber e retribuir". O

⁵⁸ Partidas de basquete são divididas em quatro quartos de 10 minutos cada.

conflito funcionaria desta forma, tendo a constante intenção de nunca se considerar “abaixo” ou “pior” na estrutura social de trocas vigente.

Conclusão

Através da lógica interpretativa desenvolvida até aqui, é possível sustentar uma análise do conflito entre TJF e RRN segundo o princípio da dádiva, onde para Marcel Mauss (2015), as prestações primitivas revestem-se em forma de dádivas, de presentes, reguladas por três obrigações interligadas: dar, receber, retribuir (Mauss, 2015, p. 200-243). Cada uma dessas obrigações cria um laço de energia espiritual entre os atores da dádiva.

Dar é uma obrigação; recebe-se pois caso não se aceite a dádiva demonstra-se não ser digno da mesma; e, retribui-se a dádiva, por conta da existência de uma força contida dentro da coisa dada: um vínculo de almas, associado de maneira inalienável ao nome do doador, ou seja, ao seu prestígio. A essa força ou ser espiritual ou à sua expressão simbólica ligada a uma ação ou transação, Mauss dará o nome polinésio de mana.

Todo o conflito entre TFJ e RRN parece ser de fato dotado de mana, visto que o primeiro conflito deflagrado - seja lá qual tenha sido - teve transmissão de um vínculo, de uma força espiritual com expressão simbólica, isto pois, o doador considerou a outra torcida digna de prestígio suficiente para receber tal dádiva.

O prestígio torna-se então fator fundamental na discussão apresentada, pois o conflito somente ocorre se a torcida organizada rival for considerada digna de honra suficiente para que se estabeleça uma relação de conflito, o que claramente ocorre entre TJF e RRN.

Para que haja desafio é preciso que aquele que lança considere o que o recebe digno de ser desafiado, isto é, capaz de receber o desafio, que o reconheça, em sua, como seu rival de honra. Desafiar alguém é reconhecer-lhe a qualidade de homem, reconhecimento que é condição de qualquer troca e do desafio da honra como primeiro momento de uma troca; é reconhecer-lhe também a dignidade do homem de honra porque o desafio, como tal, requer a resposta e, por consequência, dirige-se a um homem considerado capaz de jogar o jogo da honra e de o jogar bem, o que pressupõe primeiro que ele lhe conhece as regras e, depois, que possui as virtudes indispensáveis para as respeitar. (Bourdieu, 1971, p. 62)

Deste modo, TJF e RRN não se predispõem a entrar em conflito com torcidas menores pois estas não são dotadas de honra suficiente para entrar neste “jogo de trocas simbólicas” que é o conflito entre as torcidas.

Talvez, entrando em um conflito deste tipo, estas torcidas maiores correriam o risco de até verem suas próprias honras serem manchadas, visto que convidaram para um conflito alguém que não teria como responder à altura o embate proposto, podendo até aniquilar quem foi desafiado. E, como já foi apresentado, aniquilar não é interessante, pois significaria acabar com a dívida, o que por sua vez, dentro da lógica das torcidas organizadas, faria cessar as relações .

Se coisas são dadas e retribuídas, é porque se dão e se retribuem “respeitos”. Mas é também porque as pessoas se dão ao dar, e, se as pessoas se dão, é porque se “devem” – elas e seus bens – aos outros (Mauss, 2015:263). O mesmo autor ainda nos apresenta que todas essas expressões coletivas, simultâneas, de valor moral e de força obrigatória dos sentimentos do indivíduo e do grupo, formam uma linguagem, pois só podem ser compreendidas porque todo o grupo as entende, e uma ação simbólica. Esse caráter coletivo é grandemente marcado por cerimônias públicas que possuem regras próprias e fazem parte do ritual da vendetta e da determinação de responsabilidades,

pondo em ação sentimentos e emoções construídos coletivamente, o que permite, entrever a própria coletividade em interação. (Idem, 1979:149-53)

A linguagem de TJF e RRN, pauta-se através da disputa e as cerimônias publicas com regras publicas que se qualificariam como ritual, seriam justamente o conflito, seja físico, gestual ou oral. O conflito não só precisa sempre estar presente para a criação de vínculos, mas sobretudo, é por excelência a representação do modo de relação destes grupos.

A conflito assim, apresenta-se em meio a uma relação deficiente de mediação em um contexto no qual as pessoas se confrontam como indivíduos pertencentes a um grupo para defender a honra de si próprios, que por sua vez é representada pelo pavilhão ao qual fazem parte.

Dispensa-se então qualquer tipo de intermediário, abandonando completamente estatutos e regras que engendrariam uma desinteressante ordem ou igualdade, com a qual não poderiam existir o título de melhor torcida organizada. A violência então, conduz à uma constante mudança de posições na hierarquia, dando destaque a quem momentaneamente tiver maior sucesso no conflito.

Os indivíduos agem por diversos motivos - interesse, paixão, vontade de poder, etc. O indivíduo não se explica apenas por referência a si mesmo, mas também em relação à interação com os outros, seja influenciando-os ou sendo por eles influenciado. E finalmente, as atividades humanas se desenvolvem em formas, dentro de configurações sociais (instituições) como o Estado, a Igreja ou a escola, ou segundo formas gerais como imitação, competição, conflito, estruturas hierárquicas etc. (Freund, 1980, p. 217)

Tanto a partida de futebol em si, quando os conflitos entre as torcidas organizadas, podem ser considerados como jogos absorventes, onde há representação da virilidade masculina e defesa da honra destes integrantes/torcida. Deste modo, assim como na briga de galo balinesa descrita por Clifford Geertz (1989), os espectadores dos jogos em estádios são absorvidos pela disputa dentro das quatro linhas e os torcedores organizados são absolvidos pelo conflito ocorrido fora de campo.

Da mesma forma que a América do Norte se revela num campo de beisebol, num campo de golfe, numa pista de corridas ou em torno de uma mesa de pôquer, grande parte de Bali se revela numa rinha de galos. É apenas na aparência que os galos brigam ali - na verdade, são os homens que se defrontam. [...] Bateson e Mead sugeriram até, levando em conta a concepção balinesa de corpo como partes separadas animadas, que os galos eram vistos como pênis separados, autofuncionáveis, órgãos genitais ambulantes, com vida própria. Embora eu também não disponha do tipo de material inconsciente que possa confirmar ou não essa noção integrantes, o fato de que eles são símbolos masculinos *par excellence* é tão indubitável e tão evidente para os balineses como o fato de que a água desce pela montanha. (Geertz, 1989, p. 188-189)

As torcidas organizadas se tornam então os símbolos masculinos, símbolo da virilidade e honra de cada integrante. O conflito demonstra sempre uma tentativa de superioridade de um dos lados, dentro de campo você é representado, fora de campo você é identificado, é você quem defenderá a sua honra e conseqüentemente a honra de sua torcida.

Michel Maffesoli fala que “*a existência de um grupo fundamentado num forte sentimento de pertença necessita, para a sobrevivência de cada um, que outros se criem a partir de uma exigência da mesma natureza*”. (Maffesoli, 1987, p. 197). Ou seja, somente através da reivindicação de formas mais originais de torcer que RRN e TJF podem existir. É justamente ao serem diferentes e entrarem em conflito que elas se reconhecem como grupo e produzem seus sentimentos de pertença. Maffesoli ainda

apresenta o conceito de par “atração-repulsão”, afirmando que podemos notar em qualquer lugar grupamentos “que se apóiam na consciência, sutil mas enraizada, do sentimento de pertença e/ou do sentimento de diferença”. (Idem, 1987, p. 198).

Maria Cláudia Coelho (2010) diz ainda que a emoção e sua expressão são componentes centrais na construção de projetos de pessoas das camadas médias urbanas, marcados pela tensão entre a individualização e o pertencimento.

Arelado a isto, como visto, temos ainda a necessidade constante da TJF e da RRN de galgar a posição de maior destaque dentro da hierarquia, demonstrando aquilo que Erving Goffman (1961:78), chamou de "um banho de sangue de status". Literalmente.

Referências

Anderson, Benedict R. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das letras 2008.

Blumer, Hebert In Coelho, Maria Cláudia (org). *Estudos sobre interação: textos escolhidos*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.

Bourdieu, Pierre. O sentimento da honra na sociedade Cabília. In: J. G. Peristiany, *Honra e vergonha: valores das sociedades mediterrânicas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 1971.

Buarque de Holanda, Sérgio. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia da Letras, 1995

Coelho, Maria Cláudia (org). *Estudos sobre interação: textos escolhidos*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.

Coelho, Maria Cláudia; Rezende, Cláudia Barcellos. *Antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

Coutinho, Renato Soares. *Um Flamengo grande, um Brasil maior: O Clube de Regatas do Flamengo e o imaginário político nacionalista popular (1933-1955)*. 2013. 196 f. Tese (Doutorado em História). Niterói: Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, 2013.

DaMatta, Roberto. *Universo do futebol: esporte e sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: Pinakotheke, 1982.

Durkheim, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Evans-Pritchard. E. E. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Perspectiva, 2013.

Freud, Sigmund. *Mais Além do Princípio do Prazer (1920-22)* - v. 18. 1ª ed. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

Freund, Julien. A sociologia alemã à época de Max Weber. In: Tom Bottomore, & Robert Nisbet, (orgs.). *História da análise sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980.

Geertz, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

Goffman, Erving. *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction*. Indianapolis: Bobbs-Merril Company, Inc., 1961.

Goffman, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: LTC. 2008.

- Guibernau, Montserrat. *Nacionalismos: o estado nacional e o nacionalismo no século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- Mauss, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- Mauss, Marcel. A expressão obrigatória dos sentimentos. In: Roberto Cardoso de Oliveira, (org.). *Mauss. Antropologia*. São Paulo: Ática, 1979.
- Monteiro, R. A de. *Torcer, lutar, ao inimigo massacrar: Raça Rubro-Negra! : Uma etnografia sobre futebol, masculinidade e violência*. Rio de Janeiro: FGV, 2003.
- Hollanda, B. B. B de. *O clube como vontade e representação: o jornalismo esportivo e a formação das torcidas organizadas de futebol do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.
- Radcliffe-Brown, A. R. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- Simmel, Georg. O conflito como sociação. (Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury). *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 10, n. 30, p. 568-573, 2011.
- Simmel, Georg. O problema da sociologia. In: Evaristo Moraes Filho, (org.). *Simmel: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1987.
- Teixeira, R. C. *Os perigos da paixão: Visitando jovens torcidas cariocas*. São Paulo: Annablume, 2003.

MOREIRA, Felipe. Thinking love through abled-bodiness: an impossible otherness? *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 17, n. 50, p. 101-111, agosto de 2018 ISSN 1676 8965.

ARTIGO

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

Thinking love through abled-bodiness: an impossible otherness?

Pensando o amor através do corpo não-deficiente: uma alteridade impossível?

Felipe Moreira

Recebido: 30.04.2018

Aceito: 28.05.2018

Resumo: Este ensaio traça questões sobre os citos corpos não-deficientes e sua relação com nossas construções identitárias, expectativas e expressões de amor. Vivendo em um ambiente cultural que pouco faz para respeitar e potencializar a diversidade, aspectos estruturais de nossa sociedade podem influenciar nossos desejos e ações, em níveis coletivos e íntimos. Repensando tal cenário através de uma antiga relação, pretendo refletir sobre a deficiência física de meu ex-companheiro, e como nossa relação aponta para as dinâmicas de afeto entre pessoas deficientes e as ditas hábeis, contornando, neste processo, a construção da expectativa do corpo capaz. **Palavras-chave:** abilitismo, corpo não-deficiente, deficiência, antropologia das emoções

Abstract: This essay connects questions about abled-bodiedness and its relation to our identity construction, expectations and expressions of love. Living in a cultural environment that does very little to accommodate and potentialize diversity, structural aspects of our society can inform our desires and actions at social and intimate levels. Rethinking such scenario through a former relationship, I intend to reflect my ex-lover's disability, and how our relationship can point to the dynamics of affection between abled and disabled people, contouring the construction of abled-bodiedness in itself along the way. **Keywords:** ableism, able-bodiedness, disability, anthropology of emotions

Forewords

Our encounter was through a gay dating app, a not very romantic or alluring medium but a helpful tool, especially in a new city. We were both newcomers with few months apart, from different states. He didn't tell me he was disabled (and did so quite reluctantly) until our meeting the next day, afraid of some backlash for not disclosing beforehand. We've been together for one year, on and off, and the subject of disability only came once or twice, when discussing his accident and the way other prospect lovers considered his identity as a disabled gay man. From our conversations, he rarely talked about disability as an identity, regarding it through a medical take on the body.

In this essay, I intend to reflect on aspects and situations of our relationship in order to think ableism as a structural aspect in our society. The many crossings disability has with economical, psychological, social and all different facets of our lives impede us from grasping diversity as a cohesive and intelligible scheme, but pinpointing and developing such reflections can give rise to such dynamic of power and corporality, exploring the dynamics of how to think ableism through our own practices, in a critical (and yet always incomplete) way. To think critically is not to ignore emotions at bay but

to take them into account when doing such a reflection. That is to say, recognizing the interplay of one as emotionally affected and invested in understanding its implications.

Introduction

Ableism can be defined by direct or indirect attitudes and social discourses, demeaning and/or restrictive to access and well-being, through perceivable or imaginable bodily and/or mental difference. Diniz (2007) believes that ableism is acritical as it fails to recognize that corporalities are always diverse and that what defines one's possibilities or success in performing a task is the expectation of the task itself. In other words, the pre-defined environment which is constructed by, around and for normalised/normative corporalities. Such is the view on the social model of analyzing disability, through the need to go beyond the "skin" and locate how institutions shape our social environment, privileging some and rigging other people's possibilities.

The allegedly natural abled-bodiedness, ignoring historical contingencies on the way we perceive nature and culture to create the illusion of spontaneity and growth (Le Breton, 2011) goes beyond the most obvious corporal differences⁵⁹. As is the case with hysteria and its survival in modern day biological arguments about women's rationality (Springer-Sullivan, 2013) or scientific post-war eugenics that still echoes on social imagery of ethnic groups (Gilman and Thomas, 2016), the logic of abled or "complete" bodies surpass itself, disseminating as a conceptual armory for many a situation. For Ingold, the germ of such assumption can be located in Western thought and its forced divorce between nature and culture, where nature is that uncontrollable force that needs to be subdued, survived, dominated (Ingold, 2000) – where one must be in total control of himself and possess the body to do so.

The social and historical construction of the naturalized and normal body is a complex matter, receiving wide attention in academia, thinking beyond pathologization and through the social/interactional dynamic (McRuer, 2006). I shall present here some reflections on how ableism can be thought through our romantic and individual relationships, without denying how structured spaces influences and constricts our livelihoods. Locating myself as "non-disabled", I can only theorize as my experiences are not his. I will limit myself to reflect on some of our distressful situations as a couple and take a step back to think my able-bodiedness and its connections with love, affection and emotions.

The Otherness in us

Anthropology's conception of otherness is the proverbial hand that can both feed you and bite you. A powerful and tricky concept, allowing us to exercise our desire of self-knowledge through a mirror that, in exchange, have the power to change how we look and act – to be affected (Favret-Saada, 2012). Such change does not come (if it comes, at all) without struggle and conflict, as our need for structuring is only topped by a resistance to change, as any alien element can potentially render our beliefs useless, cracking our certainties through contagion (Mary Douglas, 1991). One powerful restraint for otherness' practices in writing about diversity is not to exotify but try to understand how things are enmeshed and connected, not always through the same direct line or not always sharing the same beginning or finish line (Latour, 1994). This writings are one of those exercises, exploring love, affection and able-bodiedness through a double-

⁵⁹I'm talking about different corporalities or of non-hegemonic corporalities or perceived disabilities in order not to reinforce the idea of a "disabled body", whilst being able to talk about disability as a social concept, beyond one's potencies.

otherness: through my perceptions of my ex-partner's disability and through our dynamic as a couple, in its conflicts and disagreements. Such an attempt will, hopefully, provide a basis to explore some of the dynamics of able-bodiedness as that mirrored otherness.

While last years has seen a flourishing of critical enquiries on disability studies, from different disciplines aside from the medical/rehabilitation guidance (Davis, 2006, p.257), we still struggle to transform academic field into a more welcoming place. There is little space for inventiveness, a bit of roughness to knowledge production and certainly little room to discuss emotions or indulging personal accounts. So, there is still resistance to accepting an emotional approach as serious or sufficient in itself, to be the core of discussion and not just a starting point or referential, to account the politics of personal life, not only in its historicization and structural approaches. Still a Hanische a dream: "Political struggle or debate is the key to good political theory. A theory is just a bunch of words— sometimes interesting to think about, but just words, nevertheless— until it is tested in real life." (Hanisch, 1970, p.76-78).

Struggling with our emotions and taking them into account is a good exercise in alterity and self-knowledge, as theories tend to feed out of them and many other aspects in our life but when crystallized, ignores its fragile origins.

For Sara Ahmed (2004) it is a disputed terrain where emotions not all of them and not in all cultural contexts) represents both highly praised enactments but also as a tie with passivity and lack of rationality, a blurring of perception, impelling us to act in a non-objective way. Anthropology's attempt in the fields of emotions are somehow dubious as it indeed access sentiments and personal thoughts but usually as prelude to theorizing or attempting to understand its historicalness and social genesis through a functionalist approach (Coelho and Rezende, 2010).

Applying the same inference above, that emotivity has little space in serious social analysis and how disability studies has been rising to a field of critical studies, we meet Myriam Jimeno (2010) in her acknowledgement that emotions, as a political language (and also as intimate feelings) are important for politics of identity, especially as she analyses the construction of "victim" as a concept, echoing with disability studies' developments in understanding (and resignifying) the perception of disabled people as unfortunates, stricken by uneventful maladies and in need of constant help (Monbeck, 1973).

How able-bodiedness and the construction of such identity affect relationships and intimacy, expectancies of emotion and reciprocity? Is going beyond the concept of ableism as structural, to see how it affects our intimate life, an exercise worth doing? With all that said, such an exercise can't be developed without assuming his own contradiction: to talk about an otherness that is completely attached to my romantic expectations and emotional involvement, with all assumptions being made here through a place neither rational nor innocuous for assuming its malleability.

Scales of love and care

It is not possible to dissect a person's psychology layer by layer in order to understand all its social markers. The dynamic I experienced of never knowing when, in my former relationship, I was reading J.'s disability as the sole player in our disagreements or fallouts, resonates with Fichten and Robillard in their perceptions of disability as the whole denominator of their beliefs and attitudes: "[...] negative attitudes toward a handicapped person's disability are often generalized to non impaired characteristics of the individual and finally to the entire person." (1983, p.199)

Not only is that problematic in itself, it pushes our limits on patience and our ability to suppress our own desires and expectations, creating an elusive sense of empathy towards a “victim”, who needs support. Whilst not positioning or thinking myself as a career, some analogy can be drawn here.

J. discourse about being afraid that I’d be “fed up”, as if he were somehow stagnating my life, is reminiscent of such a dynamic. I’ve found myself quite often being overzealous and torn between the place of lover and the place of the “politically engaged” researcher. In what ways could that obfuscate my openness in learning from him, with his experience and our relationship? As McRuer (2006) states, when we think positively about disability/non-disabled experience, we see it in our own frame of thought as abled-bodied people. We can empathize, but never in a realistic exchangeable relation where both parts can be transformed through contact. Even when ableist paradigms are shaken, they soon regroup -only the surface’s scratched, not the core.

Knowing that he lived away from his family, in another state, and have been on his own for some time, still located me in a strange place: that of a lover, especially in a dynamic where structural power hovers above the relationship. That we change our behavior when in a relationship goes without citing and saying, but in a relationship with different instances of power and possibilities (as are all, to some extent), “proving your worth” as a lover is a dangerous action. I will discuss a little bit more about the idea of worth and notions of western romance, but for the time, it’s interesting to start such a reflection. In that place of lover (and J.’s ideas and expectations of what a lover should do/feel), a conflicting position appears. Being the abled-bodied partner in a privileging able-bodied city/environment, it seems that able-bodiedness is always praised: you can help and you can’t help, each way, we, as able-bodied people, get to the podium – not to help is to encourage autonomy; to help is to be lenient and compassionate. As Wagner Roy (2012) states when talking about the invention of a notion of culture and how its discovery, when acclaimed and widespread, become the site of privilege and power to those who have actually invented it as a narrative. Such strategy of lenience towards diversity, if diversity displays no threat to the powers-that-be, is one I we carry in ourselves as abled-bodied people.

Talking about the interrelational aspect on the ethics of care, Ward (2011, p.172), analyzing the role of social careers and people with learning disabilities, says we need to be aware not to incur in an exaltation of a paternalistic role (and in opposition, the passivity of the “receiver” of that care) and understand such dynamic as mutual:

[...] using an ethic of care analysis to critique this perspective, and to highlight aspects of interdependence (rather than autonomy) and reciprocity, disrupts the discourse that creates such binaries and the drivers that compartmentalize and essentialize people either as care givers or care receivers; it provides a space in which to demonstrate interdependence and to unmask the artificial boundaries of care.

An analogy can be drawn if we are to think about equal partnerships in that sense, for the politics of care is also informed in our society in romantic, affective and sexual relations. In a common (and idealized) sense, to love or to be in love with someone usually reads as tending for that person, taking care, caring for them. It is not a concept that comes easily into reality and actual practice, especially when we have a society with groups inhabiting different places of power and legitimacy. In that sense, Ward’s call for attention to the interdependency of caring is even more insightful for thinking about relationships with disabled people, in all their diversity.

Love, sexuality, romance and abled-bodiness

When writing this paper, I've found myself thinking whether it is better to expunge the idea of care or resignify it. Not reaching any conclusion, it is helpful to understand a little bit better on how such notions intersect with disability.

How to account for that equableness in practice, especially when feelings of responsibility, desire and moral perspectives are involved? Sankowski (1977) discusses how Western thought is multiple and historically changes its perceptions of people's responsibility as moral figures, social actors and individuals who desire and feel, never finding common ground and being contextually mutable. Through social media and personal blogs, a lot of discussions toward emotional responsibility have been made, specifically heterosexual women pointing out how most men tend to feed a potential partner's desires and doesn't take action for the involvement, expectancies and emotional distress it might have caused on someone⁶⁰. That shows much of our society's gendered education and how attitudes deemed despicable can be overlooked or tolerated depending on who originates them.

A question that poses for me when thinking about my involvement with J. is how to balance that overzealousness in a non-patronizing way, accepting that what I perceive as flaws or a lack of attention in fulfilling any need I might have, might come from different places aside from his disability (or inasmuch such aspect of his life not being totally responsible)? Such politics of care discussed earlier shows us that double aspect of romantic involvements: holding one's accountable for perceivable failures in a relationship and self-policing yourself not to be unjust. Such dynamics of what I perceive as love and intimate relationship is very paradigmatic when I think about the nature of my first encounter with J., our expectancies and how things developed. It tells us about our socialization as men, as gay men, as abled-bodied and disabled person and our romantic aspirations.

Being in a place of someone who researches and have an interest in disability studies can make you feel overzealous, going against our expectancies of romance as spontaneous and thriving. Analyzing love as a discourse through the ages, Giddens (1992) shows us how we carry contextual social structures when "enacting" our love, through the reflective dynamics on how to feel and respond to the target of our love-as-passion or love-as-romance⁶¹. In that sense, we are not equipped to deal with diversity as a true aspect of a person and being open to that otherness, as McRuer stated above. We inhabit a mixture of privileges, unconscious perceptions on other people and, due to very little geo-social integration with disabled people, little experience in the field of social relationships and, consequently, at a more intimate level.

Romantic partners already have to deal with clashing of different social markers as gender, class, race, etc., if one is to undergo a relationship who accounts for some degree of otherness. Disabilities inter-cross as well as any other markers but in different ways we are yet to discover. Disabilities and psycho-motorial diversity is only now being taken into account as a "serious" social marker (intersectionality), together with affectivity and sexuality taken as concrete realities on disabled people's lives (Mayers, 1978). To deal with otherness through a cautious approach can have the opposite effect, as sometimes my self-conscious was perceived by my ex-partner and clashed against his expectations on romance as that spontaneous development one should expect. Such

⁶⁰ A simple but illustrating one can be seen here: http://www.huffingtonpost.ca/katie-heindl/speaking-out-against-sexism_b_4079721.html

⁶¹ Which he states, in fact, they're hardly separable and do account for each other at different times and through different forms.

conundrum made me think once again about that place of power we can refuse to inhabit as able-bodied people: only those in power can enact the illusion of abnegation as you need to have a place of prestige in order to abandon it. The intersection of power, (allegedly) dependency, sexuality and reciprocity, manifested all the time in our relationships, in ways that this paper will hardly cover.

Giddens also believes that the discourse of romantic love detaches ourselves from larger social contexts/institutions (or at least makes us feel we do), threading a more atomistic path for a life with our desired person. Not being totally possible to disconnect ourselves from such institutions, disability, as much as other social markers, is present in such life-threading, but interwoven with many other aspects, such as gender and sexual orientation.

Between theory and factuality of emotions

We both shared what is sometimes labeled as “gay promiscuity” – quick sexual encounters through the app. We intersected through different livelihoods, permeated by a same oriented sexuality that developed through different forms: combinations of desire, lust, romance and self-contained desires. Such an intricate dynamic is, by itself, a source of discomfort in most encounters, which, in our case, had his disability as a new variable. Later on, he would talk to me about his experience being a disabled gay man looking for sex and some iconic encounters he had. A so-called gay promiscuity and the relation between being disabled and its effect on potential relationships showed up in some of our talks. He said he was “successful” on the app, as having many encounters, but their negotiation were sometimes distressful or ended up in self-deprecation. Some would state “I’ve never been with a disabled person”, making him a token as a “different sexual experience” that would serve as subject for someone’s talk with his group of friends at the pub – rarely culminating into a meaningful relationship.

That negotiation between promiscuity, objectification and gender connect to the ways we construct our masculinity. Alsop et al. (1994) discusses how some masculinities are deemed marginal and need to create their own spaces outside the “mainstream” of hegemonic male identities. J.’s been in a car accident which paralyzed him from the chest down, more than ten years ago. He inhabits two different places, a masculinity-project that was aborted and a developing identity as a gay disabled man. Obviously, being gays, we would never satisfy the criteria for hegemonic maleness, but our positions and identities create different paths and possibilities. As seen with Ingold (2000), the idea of able-bodiedness encompasses the growth into a fully-developed person capable of bending nature into culture –if have a “male” body, even better. That aborted masculinity project entailed loss of a certain autonomy and he was mainly cared for by his mother.

What I am trying to see here is how little we know about such dynamics, even though sharing a lot of situations and upbringings, able-bodiedness still can inhabit such societal expectations, allowing us to overlook many important angles. Being disabled, being cared by his mother, constructing a sense of gender that is new (not only as an identity but also to disability studies) and experience pleasure and love as a gay man: how does desire works in tensioning all those variables? A maternal figure, embodying stereotypical notions of care, a somewhat common mediatized view of an automatic closeness to gay men and their mothers. Such assumption tends to crystallize expectations of womanhood/motherhood (as careers, comprehensive people, always ready to sacrifice themselves for a loved one) and also puts the weight of acceptance on them and excuses society’s structuring heteronormativity: all the onus falls on the mothers (Cramer and Roach, 1988).

Such identification gay sons have with their mothers can make one think on how would a psychoanalytical approach deal with such fact. Not only in the sense that mirroring a female figure of care in a homosexual relationship is already troubling in itself (i.e. expectations about womanhood) but also the conflict that it can arise if such polarization (now reflected on a male partner) is flawed, with the person being mirrored refusing to accomplish such an expected role of abnegation and ready-promptness (Irigaray, 1985). The dichotomization of gay sexual relationships also makes its way into how we need to think disability intersectionally, as roles of passiveness or protagonism are embedded in the division top or bottom (the gay who penetrates/the gay who is penetrated) through apps and gay narratives, echoing what we discussed about the discourse of paternalization of disabled-identities.

It is hard to separate sexuality from love, especially through the interactions between disability and sexual orientation. Shuttleworth (2012, p.55) talks about the lack of discussion on sexuality and disabled people's access to sex and intimate. At the same time, especially through apps (since sex-places in gay community do exist but few have accessibility politics for disabled people), gay men can navigate more easily through promiscuous encounters (Ahlm, 2016). Our idea was to have a rapid and fleeting sexual encounter. The dynamic of that easy access to sex, at the same time that he felt objectified or object of sexual curiosity, made me wonder how that could have affected his romantic expectations⁶². So, a conceptual division was created, extending disability in a broad sense: how does the gay sex life seen as "liberating" relates to ideas of romantic love discussed here and connects with the motherly figure of care reflected on a partner?

My idealization could not handle diversity in a broad sense as well, for I'm also informed in my decisions and thoughts as an abled-bodied person. Sharing a common socialization as a gay man was not enough and it actually showed the limitations of dealing with disability. We can't expect that only "love" or willfulness can handle a structured society in which disabled and non-disabled people rarely share the same space. Not even as strangers in an urban space, as they are separated through lack of accessibility, unwelcoming environment and many other restrictions that operate such a geographical, social and romantic separation (Simmel, 1971). Kaja Silverman talks about such idealizations as impossible if they still operate inside culturally defined norms. While I'm hopeful in believing that people from different backgrounds and social markers can maintain relationships based on equality, that is far from being the norm (Fichten and Robillard, 1983). As Silverman states,

It is equally imperative that we learn to idealize outside the corporeal parameters of the self. To do so would be to escape from the vicious circle which leads inexorably from the aspiration to perfection to the experience of corporeal fragmentation, and which makes the subject irreducibly aggressive toward anyone who seems capable of approximating what he or she cannot. (1996, p.37)

Such aggressiveness could be perceived through self-deprecating thoughts. Between our emotional fragilities and his aware as a dependant person, I nurtured selfish thoughts that, far from spontaneous (even though they were acritical), made social constructions evident as arguments of power – "Am I not enough? We share our personal experiences and how deceitful people can be, I'm not deceiving, I'm doing my best, making him feel loved and assuring him that I love him, independently."

⁶² It's also worth pointing that he owned a car, which is a way to access non-legal places to have sex (cruising grounds, etc.) and meet people in a more autonomous way – a privilege not all disabled people can have, due to the costs and mechanical adaptations needed.

I couldn't give in to that place of selfishness without conflict, a place we can go to legitimate our dissidences. As a partner, I had to constantly prove myself and, when failing to show such love and desire, feelings of inadequacy came to me and had to be fought off as I tried to be comprehensive to the fact that, not only we were in a new relationship, but I had to account his disability as the source for his insecurities. Fichten and Robillard also (1983 *apud* Zola) believes that lack of social representation and acknowledgement of sexuality in disabled people account for a lot of self-hate and difficulties in affective integration between disabled and non-disabled people.

Such comparisons point to what Eva Kittay (cited by Mello and Nuernberg, 2012) regards as intersectionality between gender and disability - that we are all dependent somehow, in some way. Some ways are more "accepted" socially; others are not that easily diagnosed and as much, are ignored or not taken seriously. A way we can think about able-bodiedness through such reflection is understanding how our expectations are informed not only by a construction of masculinity that corroborates (at least tries to) capable means to deal with that otherness (as nature is the unknown needed to be brought to cultural light) but how sexuality can progress out of that sense of capability to account for other levels of security. As an intersectional factor on a person's life, disability permeates areas of economic, social and personal contact, always with different crossed results, as people's attitudes towards disability varies in a broader way than with abled-bodied people⁶³.

The expectancy of ableism beyond physical need, the encrusted myth of openness to love and affection, are able-bodied narratives that failed to integrate in disabled people's lives. The notion of the self needs cultural support in order to avoid conflict with self-awareness as social beings in a positive spectrum (Mauss, 2003). How to deal with such a conclusion, knowing that some conflicts with your beloved might come from an ableist society, when dealing with your own emotions? That was the dilemma dragged through our relationship. The policy of self (Foucault, 1987), as an effective way to make me believe such logic would work for the "good" of our relationships, as such awareness disguises all of our pre-conceptual framework regarding disability in a way to make it look like it's a critical stance, to be aware of one's emotions.

How could I share all that thinking with him without making him feel patronized, as if such assumption of vulnerability was not already patronizing in itself? We create this romantic fiction that daily nurturing of the relationship and the verbalization of your fondness towards a person will trump years and years of an unequal socialization, making it very hard not to feel frustrated when it does not. The projection of love rarely accounts for all the interconnectivity of a person's life with many a situation, even so with the case of disability, as the variable of "sexuality" or affection rarely does come into play in the interrelational lives of disabled people (Fichten and Robillard, 1983). When/if it does, it is usually centered on the idea of care and family. J. nurtured such feelings at the same time he felt that it would be a burden I wouldn't be able to handle and would eventually leave him due to his allegedly "high-maintenance". He would often say to me, especially in times of trouble "Your life will be easier without me". That enunciation teared me apart every time. "You will just give up, eventually" was also a constant in our disagreements. None of us could predict what would be the outcome, we were both committed and in love but couldn't foresee the future.

⁶³When it does, is through the optics of care or in a close relationship where we have to account disability as a reality in a able-bodied persons' life – but never with the intensity one experiences as a disabled person.

Final considerations

The inhabiting of different places but always as disabled. He could be appraised for having a public well paid and respected job but always viewed as disabled – so it triggers something pertaining our ableism: as we never have to worry about identification in a sense of a “working set of physicalities”, more of our energy can be drawn to objective matters – what one does add up to his preoccupation list when mobility, bathroom use, and social skills have to always be negotiated?

We often entered dilemmas of where to go to eat or just hang out together. I always felt he was in a conflicting situation which, for me, in retrospect, points to that place of anomaly that Douglas talks about: never being but always be seen as someone who will always be ‘estranged’, fragmented constantly by social auspice. He sometimes said to me he was sad for he thought most of the places we could go depended on the accessibility there. We lived in a major capital city in Brazil, well appraised for its inclusiveness and for being a wealthy and very “cultural” city. His practical live showed otherwise (and in the process, made me perceive the city in such way as well). He felt as if he was being blamed for not having the means to go where he wanted to go, with who he wanted to, to have a romantic time: the inadequacy and marginalization of spaces incusted in the victim of the exclusion. That became a big issue, especially when we planned an international trip together and we had to think of innumerable situations and prepare for it, causing such distress to him that we gave up.

By living between and amidst these two conceptions of masculinity and affection, his experience in love and sexuality shows how little we know about the dynamics of disability and love. As non-disabled, I hardly had to struggle with issues regarding mobility or access to public and private places, accounting for less friction or less variables influencing the meshing with all other aspects of my life. I had to confront my growing up as a “man”, biological growth, sexuality and many other aspects but always in conformity with an abled bodied perspective for I lived in such society who allowed me to ignore such self-awareness. We need some “social glue” in order to validate our perceptions of our own identities. He lived in the fragments of previous relationships and developed his identity as an abled-bodied person, whilst, after the accident, J. had to learn how to equate with society’s new treatment and expectations over him. His own perspective as a burden to his lover makes me think he also lived in another fragmented world, which of one whom even in a place of discomfort, desires for love and affection. Being self-aware of his disability, carrying his experiences and disappointments, tears and happiness throughout his life, conflicts are bound to happen as we live in an unequal society. As dynamics of love are propense to be conflictive, as an abled-bodied person in a relationship with a disabled person, that idea of lover’s unreachability doesn’t come without the need for a critical reflection.

The idea of reciprocity might as well be informed by abled-bodiness logic, needed to be rethought and reappropriated if it doesn’t account for the diversity of people and their relationships. Ideas and concepts can only live through their regular and social use without their genesis being criticized all the time. In that sense, they are protected from defragmentation at the same time they are fed by the social structures (disparate and non-inclusive, as discussed), reinforcing our daily micro-fascisms (Deleuze and Guatarri, 2004), creating norms and dynamics that work through an abled-bodied perspective. Ableism goes beyond the obvious, it is latent and attaches itself onto our personal relationships, our expectations, informing our inter-sociabilities in ways that are hard to perceive, camouflage is what maintains their aspect of naturality and avoids the perception of their historicity, what would diminish their powers (Bourdieu, 1998).

I eventually decide to end our relationship, not without conflict. I still wonder if I was unhappy and delayed such decision by hoping that we would come to terms and he would see that his “disability did not matter”. A naive and romantic yet revealing expectation on my part, as it did matter, still does, in many ways, for me, for us and for many other people around. I can only keep the question open, to be honest: can I really say that his disability, and all it entails in his life history and relations, really didn't influenced my decision to end the relationship? Could we have lasted and lived a healthy and fulfilling relationship if we lived in a society who encourages diversity and love or at the end of the day, some relationships just don't last?

References

- AHLM, Jody. Respectable Promiscuity: digital cruising in an era of queer liberalism. *Sexualities*, v. 20, n. 3, p.364-379, 2016.
- AHMED, Sara. *The Cultural Politics of Emotion*. New York: Routledge, 2004.
- ALSOP, Rachel; Annette Fitzsimons; Kathleen Lennon. *Theorizing Gender*. United Kingdom: Polity Press, 2002.
- BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. 2a edição, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- CRAMER, David; Arthur Roach. Coming Out to Mom and Dad: A study of gay males and their relationship with their parents. *Journal of Homosexuality*, v. 15 n. 3-4, p.79-92, 1998.
- DELEUZE, Gilles; Félix Guatarri. *A Thousand Plateaus: capitalism and schizophrenia*. London: Continuum, 2004.
- DINIZ, Débora. *O que é deficiência*. São Paulo: Brasiliense, 2007.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. Being affected. *HAU*, v. 2, n. 1, p.435-445, 2012.
- FICHTEN, Catherine; Kirsten Robillard. Attributions About Sexuality and Romantic Involvement of Physically Disabled College Students an Empirical Study. *Sexuality and Disability*, v. 6, n. 3, p. 197-212, 1983.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- GIDDENS, Anthony. *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. Cambridge: Polity, 1992.
- GILMAN, Sander; James Thomas. *Are Racists Crazy? How Prejudice, Racism, and Antisemitism Became Markers of Insanity*. New York: NYU Press, 2016.
- HANISCH, Carol. The Personal is Political. In: Firestone, Shulie; Anne Koedt (Org.). *Notes from the Second Year: Women's Liberation: major writings of the radical feminists*, New York: New York Radical Feminists, p.76-78, 1971.
- INGOLD, Tim. *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2000.
- IRIGARAY, Lucy. *Speculum of the other woman*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985.
- JIMENO, Myriam. Emoções e política: a vítima e a construção de comunidades emocionais. *Mana*, v. 16, n. 1, p. 99-121, 2010.

- LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- LE BRETON, David. *Antropologia do corpo e modernidade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MAYERS, Kathleen. Sexual and social concerns of the disabled: A group counseling approach. *Sexuality and Disability*, v.1, n. 2, p. 100-111, 1978.
- McRUER, Robert. *Crip theory: cultural signs of queerness an disability*. New York: NYU Press, 2006.
- MELLO, Anahi Guedes de; Adriano Henrique Nuernberg. Gênero e deficiência: interseções e perspectivas. *Rev. Estud. Fem.* v. 20, n. 3, p. 635-655, 2012.
- MONBECK, Michael. *The Meaning of Blindness: Attitudes Toward Blindness and Blind People*. Indiana University Press, 1973.
- REZENDE, Cláudia Barcellos; Maria Cláudia Coelho. *Antropologia das Emoções*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 2012.
- SANKOWSKI, Edward. Responsibility of Persons for Their Emotions. *Canadian Journal of Philosophy*, v. 7, n. 4, p. 829-840, 1977.
- SHUTTLEWORTH, Russel. Bridging Theory and Experience: a critical interpretive ethnography of sexuality and disability. In: McRuer, Robert; Anna Mollow (Org.). *Sex and Disability*. Durham, N.C: Duke University Press, p. 54-68, 2012.
- SILVERMAN, Kaja. *The threshold of the visible world*. New York: Routledge, 1996.
- SIMMEL, Georg. *On Individuality and Social Forms*. University of Chicago Press: Chicago, 1971.
- SPRINGER-SULLIVAN, Cassie. The Resurrection of Female Hysteria in Present-day. *Berkeley Journal of Gender, Law & Justice*, v. 20, n. 1, p. 67-74, 2013.
- WAGNER, Roy. *A Invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.
- WARD, Nicki. Care ethics and careers with learning disabilities: a challenge to dependence and paternalism. *Ethics and Social Welfare*, v. 5, n. 2, p. 168-180, 2011.

BOZZANO, Gabriel. Do petróleo da união à despartilha da nação: quem 'berra' mais pode mais? *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 17, n. 50, p. 113-122, agosto de 2018 ISSN 1676 8965

ARTIGO

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

Do petróleo da união à despartilha da nação: quem 'berra' mais pode mais?

From the oil of the union to the underworld of the nation: who 'screams' more can more?

Gabriel Bozzano

Recebido: 12.04.2018

Aceito: 28.05.2018

Resumo: Neste artigo, analisamos as transformações econômicas e sociais vindas com a partilha do petróleo brasileiro por entidades subnacionais nas “margens do Estado” (Das; Poole, 2008). Levamos em consideração as diversas expressões do uso e acesso aos *royalties* do petróleo nesse processo, com as estratégias legais e ilegais utilizadas e as manifestações da violência na vida cotidiana, num contexto de Estado de exceção. Propomos avaliar as provas utilizadas pelos atores para sustentarem suas “narrativas do petróleo” (Kalder, 2007), ou seja: que “merecem” mais que outras entidades subnacionais uma maior parte desse bem energético. **Palavras-chave:** petróleo, margens do estado, *royalties*

Abstract: In this article, we analyze the economic and social transformations that come with the sharing of Brazilian oil by subnational entities in the "margins of the State" (Das, Poole, 2008). We take into account the various expressions of the use and access to oil royalties in this process, with the legal and illegal strategies used and the manifestations of violence in everyday life, in a state of exception. We propose to evaluate the evidence used by the actors to support their "oil narratives" (Kalder, 2007), that is: they "deserve" a greater part of this energy good than other subnational entities. **Keywords:** oil, state margins, royalties

Introdução

No dia-a-dia da exploração do petróleo e derivados, entidades subnacionais esperam compensação financeira pela concessão de seus espaços territoriais. Há também a dinâmica de distribuição indireta de renda, que atinge estados não produtores. No Brasil, chama nossa atenção que os dois tipos de estados (produtores e não produtores) estão sujeitos a avaliações sociais e situacionais de como se dá a partilha supostamente justa desse recurso energético (Piquet, 2013).

As partes esperam que a partilha seja justa por que sabem vir do usufruto do petróleo, invariavelmente, melhorias na vida da população. Dessa forma, nos últimos 10 anos, entidades subnacionais, representantes de organizações e empresariado passaram a demandar maior presença nessa partilha (Piquet, 2013).

Sabe-se que o petróleo é um bem finito, possui alto valor de mercado e permite a seus detentores inúmeros benefícios materiais. Entretanto, esse bem está sujeito a variações de sua valorização mediante as oscilações do mercado internacional, da

competição entre unidades subnacionais, do papel de normativas jurídicas e alterações da percepção sobre o uso desse recurso (Piquet, 2013).

Portanto, hoje a situação de disputa e competição entre unidades subnacionais por petróleo aponta para múltiplos efeitos (benéficos ou não) vindos do acesso a esse bem energético. De toda essa complexidade, restringimo-nos a afinidade do uso predatório do petróleo via a prática da espoliação e da exceção: ou seja, da violência como mediador material e simbólico das relações sociais típicas desse campo social (Agamben, 2004). Propomos fazer esta discussão na primeira parte do artigo.

Essa primeira discussão aponta para nosso principal interesse no artigo: a problemática da ampliação do espaço de atuação dos atores na disputa pelos dividendos do petróleo, situação essa esperada pelas partes – vítimas e algozes, por assim dizer - em vista da possibilidade de atuar no espaço público de forma mais incisiva, em que suas demandas por justiça ganham maior legitimidade e visibilidade (Kaldor, 2007).

Como veremos, no decorrer deste artigo, estes indivíduos e coletivos buscaram justificar suas demandas mediante expedientes sociais e econômicos ora escusos, ora não tanto. Deteremo-nos na discussão dos limites da ação desses atores e dos mecanismos de construção das práticas que se colocam entre a ingerência (e violência) de agentes que atuam nas margens do Estado (Das; Poole, 2013).

Adotamos uma segunda perspectiva teórica, a qual é vinculada ao pragmatismo francês de Boltanski e Thevenot (2009). Por ela perseguimos os momentos em que os atores sociais colocam em evidência a sua dignidade (humanidade) como aptos a receber e utilizar os recursos vindos do petróleo. Faremos referência a cidade mercantil de Adam Smith, grandeza capaz de coordenar os princípios gerais que orientam a ação e o sentido ordinário de justiça dos atores.

Por esta cidade mercantil, a dignidade dos seres e a escala que os hierarquiza coloca-se numa gramática moral em que os preços e a livre concorrência de bens escassos são trocados por serviços e produtos que deveriam promover o bem comum. Avaliamos as disputas, as provas e críticas formuladas no decurso de suas rotinas por – evidentemente - mais recursos vindo desse bem energético, mas também de um acordo entre as partes em que os eventos críticos são localizados (Boltanski; Thevenot, 2009).

Em nosso entendimento, essa abordagem teórica complementa a teoria “das margens do Estado” de Das e Poole (2013) no sentido de nos permitir investigar: como 1) se dão as disputas entre entidades subnacionais por maior parte da partilha do petróleo; 2) os caminhos trilhados pelos atores e as formas que esse coletivo energético é usado, justificado e mediado pela violência⁶⁴

Algumas palavras a mais para justificar o uso dessas teorias: inspiramo-nos em Freire (2014), que explora o que denomina como regime de desumanização para explicar como a violência pode se apresentar no horizonte de sociabilidade como recurso mais valorizado pelos atores. A autora desloca a atenção de uma humanidade comum para uma desumanidade em comum⁶⁵. Inspiramo-nos também em Vêran (2013), que inicia uma crítica ao conceito de sofrimento a distância de Boltanski (2004), e o adapta no sentido de ver a capacidade de atores agirem em condições de emergência, crises e eventos críticos.

Assim como esses autores, esperamos encontrar evidências de como são justificadas as opções de ação de quem reivindicam direitos e respostas a agravos (em

⁶⁴ Em seguida justificamos este argumento.

⁶⁵ Para a autora, o regime da desumanização “não equivale a um regime de violência, por não se tratar de um regime no qual se enfrentam meras forças” [...] servindo-nos para apontar as principais tensões que “surgem da aproximação entre situações de recurso à força estatal com situações em que a publicização e o acesso ao espaço público orientam as rotinas dos seres” (Freire, 2014, p.120).

nosso caso a partilha pelo petróleo) num mapa social em que a exceção e a violência colocam-se ora como obstáculos ora mediadores de sentido (Das; Poole, 2013).

Petróleo e as margens do Estado

Faz algum tempo, tem-se registrado que o acesso e a oferta de petróleo no mundo é menos seguro e estável. Por exemplo, confirmou-se que a oferta de petróleo em regiões afetadas pela deflagração da guerra iraquiana é menor do que em anos anteriores – afetando o suprimento global dessa *commodity*. Registramos a afinidade entre inúmeros eventos que a antecederam e seguiram a essa guerra com novas prerrogativas estatais do uso da violência.

Por exemplo, as disputas por petróleo entre agentes estatais e privados, em vários cantos deste nosso mundo, vêm apontando para o uso e manipulação predatório dos recursos econômicos e ambientais, da interferência nas condições de vida já fragilizadas de inúmeros povos (Kaldor, 2007).

Como observam Kaldor, Lynn e Yahia sobre os eventos que sucedem a guerra do Iraque

Oil revenues were insufficient to cover the costs of the devastating war with Iran (1980–88), and both the 1991 Gulf War and the imposition of UN sanctions had ruined the economy. This resulted in dramatic falls in GDP, increased infant mortality, declines in literacy, and de-urbanisation as the proportion of those engaged in agriculture doubled (2007, p15)

Lembramos que, algumas décadas atrás, ainda existiam promessas claras de que o desenvolvimento econômico, mediante o acesso ao petróleo, garantiria ininterruptamente dividendos às gerações vindouras. Na época, o que se avaliava era quantos anos de prosperidade se permitiriam por conta dos dividendos de um barril 20 vezes superior a seu valor pré-crise de 1972 (Kaldor, 2007).

O caso de Venezuela, nos idos da crise mundial do petróleo, é exemplar. Entretanto, a capacidade de definir o valor dessa *commodity*, hoje, passa também por outros circuitos do que o fato de ser membro OPEP (Terra, 2015).

Registra-se que o efeito dessa promessa, no imaginário do desenvolvimento das políticas econômicas em nível global, foi forte o suficiente para a Venezuela sustentar forte distribuição de renda e democracia. Não se questionava seu ordenamento político e econômico numa cadeia de produção global em que a violência é o segundo recurso mais valorizado.

Não se cogitava que a volatilidade do acesso, controle e distribuição desse recurso apontaria para um novo cenário que amplia a temática do usufruto da concessão do petróleo (*royalties*) à violência desmedida e a suspensão de direitos (Kaldor, 2007).

Em um evento crítico mais dramático, a guerra do Iraque (que nos prolongaremos aqui) remete-nos aos anos anteriores ao fim do governo de Saddam. Do colapso desse Estado sujeito a grande centrifuga social da guerra, acompanhou-se uma forma de agir em que novos agentes estatais e paraestatais reivindicavam o poder soberano (Kaldor, 2007).

Não nos foge a atenção que fenômenos diversos foram correlacionados – de forma bastante frouxa - na tentativa de encontrar “evidências” da urgência de intervir no Iraque: rendas de migrantes Iranianos, contrabandos, etnias dizimadas, lutas tribais, etc (Kaldor, 2007).

Outros fenômenos remetiam a opinião pública estadunidense a questão dos custos da guerra, e, dessa forma a encontrar ou justificar as “provas”⁶⁶ de que o petróleo

⁶⁶ Sobre o que já vinha acontecendo no Iraque, temos que: 1) recursos de infraestrutura já eram controlados por milícias; 2) etnias xiitas e sunitas estavam amplamente em desacordo com a partilha dos

seria a “solução de seus problemas” (leia-se a alegação do dever de libertação dos povos Curdos e outras sujeitos a violação de direitos humanos) (Kaldor, 2007).

Sabemos que o Estado iraquiano – assim como qualquer outro Estado atualmente - agiu via a suspensão de direitos, e, também definiu ameaças baseado numa afronta genérica a símbolos de soberania nacional visando exatamente justificar as medidas de exceção que seguiram. Estas medidas podem ser vistas como exemplos de fenômenos e atividades que operam sob o registro do Estado de exceção, que Giorgio Agamben (2004) defende.

Por estado de exceção, o autor entende tanto um ordenamento político, como formas de agir expressas na suspensão dos direitos, que pairam e ameaçam constantemente, de forma definida ou não a vida (Agamben, 2004). Segundo Das e Poole (2008), o Estado de exceção é feito de práticas sociais situadas

siempre en los márgenes de lo que se acepta como incuestionable control del estado, [...] simultáneamente sitios en donde la naturaliza puede ser imaginada como salvaje y descontrolada y donde el estado está constantemente redefiniendo sus modos de gobernar y de legislar. Estos sitios no son meramente territoriales: son también (y quizás sea éste su aspecto más importante) sitios de práctica en los que la ley y otras prácticas estatales son colonizadas mediante otras formas de regulación que emanan de las necesidades agremiantes de las poblaciones, con el fin de asegurar la supervivencia política y económica. (p.24)

As margens do Estado no Iraque sugerem eventos anteriores, que sinalizaram tanto a derrocada da soberania do Estado iraquiano, como também impulsionaram fenômenos imprevistos - que irrompem e acionam os limites do estado soberano. As autoras buscam entender como a definição de uma ameaça a soberania nacional está relacionada a símbolos genéricos, passíveis de serem deslocados mediante o expediente da força, do arbítrio (Das; Poole, 2008).

Logo, rapidamente percebemos que aos eventos antecedentes a invasão do Iraque, por exemplo, não nos autorizam a dizer que existiram uma única causa e origem da guerra – claro, além da ganância pelos espólios da guerra.

Essa discussão ajuda-nos a entender como eventos datados - a suposta libertação do povo iraquiano - foram justificados pelos Estados Unidos e aliados como factível e executável aos moldes de uma intervenção cirúrgica. Por exemplo, as pessoas levaram a sério que bastaria destituir o governo totalitário de Saddam e, “pronto, democracia!” Ou seja, construiu-se a expectativa que a intervenção militar era de caráter *imediato*, e da suposta urgência em intervir (Kaldor, 2007).

No caso de Saddam, preocupado com os inúmeros problemas que estava enfrentando – em vista do colapso do controle Estatal – o uso da violência contra grupos étnicos, como forma de dissuasão das tendências fragmentarias e opositoras encaixava-se bem com seu projeto de governo. O enquadramento como Estado totalitário, que o governante mesmo não via como problemático, permitiu-lhe uma resposta *imediata* (no enquadramento de medidas de exceção) nesse contexto e também sinalizou ao mundo demandas e críticas para o enfrentamento dos conflitos e guerras civis que afligiam o país (Kaldor, 2007).

É evidente, do ponto de vista econômico, que a volatilidade do preço do petróleo atíça a cobiça de rentistas de toda a ordem. Entretanto, aqui vemos articular-se uma nova “narrativa do petróleo” (Kaldor, 2007) que surge e redefine o papel do Estado de

bens do petróleo e seu uso; 3) e, finalmente, o sistema de infraestrutura vinha sendo sabotado pré-guerra do Iraque de forma sistemática.

exceção como paradigma entre as entidades sociopolíticas, como também em nível de sociabilidade dos atores sujeitos a ingerência de atores estatais e paraestatais.

Estamos interessados em avançar com este debate e entender como fenômenos intransponíveis – geralmente não comunicáveis por que mediados pela violência do Estado de exceção – podem ser vistos à distância e tornarem-se objeto de interesse de pessoas desejosas de mudar a sequência desses mesmos eventos. Este é o tema da próxima seção, com desdobramentos empíricos na última seção.

Do estado de exceção às crises humanitárias

Nesta seção, veremos como nas margens do Estado são expressas novas formas de sociabilidade emergentes, que irrompem na vida cotidiana e que se colocam ora como obstáculos ora como ferramentas e dispositivos que permitem aos atores reivindicar uma vida menos insuportável (Das; Poole, 2008).

Para isso, pensamos que o paradigma do Estado de exceção descrito por Agamben (2007) pode ser mais bem operado quando acrescido o imaginário social como nível analítico⁶⁷ (Calhoun, 2009). Este imaginário permite descrever as respostas de diversos atores em situações de co-presença em que as eventualidades da vida nua são construídas como antecipações de um futuro incerto (Véran, 2013; Das, Poole, 2008).

Segundo Véran (2013), as eventualidades da vida nua demandam do analista prestar mais atenção como - “mediante a suspensão temporária de um conjunto de representações e significados” – se dá “a irrupção de um denominador comum imediatamente operacional” entre os atores (p.5).

Quem ilustra bem esse desafio teórico, que faremos algumas ressalvas, é Boltanski (2004) com a categoria de sofrimento à distância. De forma sucinta, a categoria do sofrimento a distância remete a capacidade dos atores em ter empatia com o sofrimento alheio, o qual viria do pertencimento a uma comunidade que compartilha o valor da piedade.

Nesse registro, a comunidade dos que valorizam a política da piedade surge da capacidade da palavra, de um mundo em que a violência não interfere em sua manutenção. Noções como piedade, indignação e sublime são enlaçadas na formação de dispositivos que exemplificam os melhores e os menores traços dessa comunidade, ou, como Boltanski (2004) observa “do momento em que o ideal de uma esfera pública como local transparente de uma conversão generalizada é introduzida na política” (p.19).

A vantagem dessa perspectiva é enorme - ao lado do normativismo de uma conversa generalizada ou um mundo da vida (ao estilo de Habermas) - quando acrescentamos efeitos de deslocamento de sentido em que tensões e sofrimento são o mediador mais abundante num evento crítico até o momento em que um acordo comum e temporário torna-se possível.

Nesse sentido, Véran (2013) lembra-nos que pode não haver solução para os conflitos que acompanham a violência nas relações sociais. Para o autor, “um agente que não consegue se desprender da posição de espectador e que desta forma continua no registro da emoção entra rapidamente em colapso emocional é enviado de volta a distância” (p.5).

Em nosso entendimento, o que o autor nos pede é ver como a capacidade dos atores em ascenderem a grandeza da piedade é introduzida na medida em que ela torna-

⁶⁷ Não somente em sua acepção normativa como exceção inscrita nos mecanismos de soberania, que autoriza a ingerência como ato natural, incontornável e imediato. Para o autor, são os discursos e deslocamentos de sentido mediados pela violência que estão em jogo.

se moeda corrente na vida comum. - mas também que correlatos distantes como crises, emergências e eventos inesperados sejam levados em consideração.

Portanto, se existem inúmeros eventos que irrompem na vida comum e que se colocam num mesmo nível numa cadeia interminável de violência, a nossa atenção se volta para o momento em que uma situação ou evento são construídos como relativamente potentes e capazes de atingir a arena pública. E, em consequência, que permitiriam aos atores demandar (via operações críticas para Boltanski e Thevenot) uma resposta de quem age e compadece de perto (Véran, 2013).

Registra-se um cenário típico de um evento crítico: temos combatentes, médicos e agências privadas capazes de transferir recursos alimentícios, logísticas de todo tipo e voluntários prontos a ariscar suas vidas e recursos próprios. Eles são valorizados por atuarem de “forma desinteressada” – de doarem-se aos outros – e, justamente por isso, capazes de intervir na sequência de eventos emergenciais e crises (Calhoun, 2008).

Para tanto, presumimos que esses eventos críticos têm a capacidade de engendrar novas relações, ampliar e redefinir o espaço de atuação dos atores. Nesse sentido, os atores buscam provas de que eventos críticos - inesperados e que surgem em momentos de crise - demandam respostas *imediatas* sob o registro de necessidade humanitária (Calhoun, 2009).

Da preocupação com a condição de existência de nosso próximo em cantões desse mundo, vemos que a atenção desloca-se para a noção de indivíduo como inegavelmente homogênea. E, nesse sentido, permitindo a quem reivindica agravo e ao espectador/ator um chão mínimo, um horizonte mediado pela solução de problemas considerados emergenciais ou críticos (Boltanski, 2004; Véran, 2013).

Ademais, estas respostas de alívio ou ajuda humanitária – registradas recorrentemente por noticiários internacionais - podem ou não ser imediatamente mobilizadas: seja por exércitos (hoje, micro operações privadas amparadas por bombardeio aéreo), seja moralmente repreendidas (não surpreende o uso de adjetivos como bárbaros para se referir a violação de direitos humanos) ou financeiramente sustentadas.

De fato, como podemos refletir sobre quem merece ser ajudado, e como são construídas as alternativas para ajudá-los? Mais ainda, como são afetados os mecanismos institucionais de amparo a esses indivíduos, já que novos atores sociais e novos recursos e dispositivos tanto podem piorar como melhorar as condições de vida de quem é atingido pela ação desses atores?

Constatamos a expectativa social de ajuda *imediate* (que compõe um imaginário, segundo Calhoun) para os inúmeros casos de violência registrados e oriundos das margens do Estado, os quais produzem eventos inesperados tipicamente capazes de deslocar a temática da violência para outras arenas da vida social – como problemas de ordem moral e financeira.

Em nosso entendimento, esses deslocamentos de sentido indicam que os próprios atores sociais operam críticas e buscam provas de que intervir perto ou a distância é possível (Boltanski; Thevenot, 2009). Logo, colocando-os no plano de situações limites de existência e os demandando atuar sobre ele.

Caso interessante, segundo Véran (2013), é o registro de surtos de cólera no Haiti. Incidentalmente trazido por agente infectado da ONU, difunde-se e atinge a população. Aqui, é relevante a construção do imaginário da intervenção estrangeira como próprio agente que deveria ser responsabilizado pela catástrofe. Soma-se a recusa do tratamento pela população e de restrições ao contágio da cólera, que foram assimiladas como sinal de bruxaria. Logo, recuperamos outra expressão de um evento

inesperado e crítico: ele irrompe na vida das pessoas como algo que precisa de uma solução imediata (Véran, 2013).

Portanto, não surpreende que esses atores humanitários enfrentem dilemas sobre os limites de extremo perigo que se colocam. As novas formas de violência oriundas de agentes privados e Estatais agindo, que afetam a vida de indivíduos e povos é expressa no desafio - no entendimento dos MSF - de atuarem de forma neutra.

Essa neutralidade, como defende Véran (2013), é uma forma de atuar sob a lógica do Estado de exceção, como também pode indicar uma maior antecipação de eventos críticos - por que justamente são possíveis e constituídos no imaginário social dos atores envolvidos pela violência e suspensão de direitos. .

Nesse momento benjaminiano, refletimos aqui sobre o lugar da suspensão do acordo de generalização da fala pública. Buscamos nesta seção avaliar a capacidade de agência dos indivíduos e coletividades quando colocados no mapa de sentidos à luz do sofrimento de perto (Véran, 2013).

Do petróleo da união à despartilha da nação: quem ‘berra’ mais pode mais?

Nesta seção, veremos que o debate anterior nos autoriza a avaliar como as narrativas em torno do petróleo estão amparadas em situações de co-presença e que dependem dos sentidos ordinários de justiça dos atores. Dessa forma, avaliamos as múltiplas experiências sociais que encontramos e como elas são mobilizadas visando constituir um repertório comum em torno da partilha dos *royalties* do petróleo.

Temos dois repertórios que predominam nesse cenário: o “quem trabalha pelo petróleo” (inscrito na gramática ou cidade do mercado⁶⁸) e a “cidadania ameaçada” (cidade civil⁶⁹) pelos estados não produtores. Esses dois repertórios⁷⁰ nos trazem para a disputa pela definição pública dos interesses em jogo: dos bens disputados e hierarquizados de acordo com uma metafísica comum (Boltanski; Thevenot, 2009).

Nessa medida, as denúncias que suscitam a indignação pela quebra das provas que justificam o mundo mercantil podem, por exemplo, sempre ser reduzidas, esquematicamente, a exposição e apropriação indevida dos recursos públicos e dos espaços da cidadania⁷¹.

Pensamos como fenômenos diversos⁷² são mobilizados e alocados (por que deslocam os sentidos do jogo) pelos atores como bens mais estimados de um repertório comum de práticas (cidade mercantil) em prol de recursos vindos do petróleo. Dessa forma, tratamos de forma simétrica os efeitos socioespaciais vindos das mudanças ambientais e demográficas⁷³ (em vista da presença de oleodutos e plataformas que

⁶⁸ Ver introdução.

⁶⁹ No mundo cívico, as relações baseiam-se na publicidade das declarações “[...] em referência a entidades coletivas – associações coletivas, instituições democráticas e assim por diante” (Boltanski; Thevenot, 2009, p. 10). Aqui, os atores só podem ser apresentados como representantes de interesses coletivos.

⁷⁰ Segundo Boltanski e Thevenot (2009), trata-se de convenções em que a referência mútua pode ser efetuada, desde que seja apontada como secundária, ou seja, que interfira somente se for para confirmar um princípio superior comum restrito a cada uma daquelas cidades.

⁷¹ Outro exemplo: não poderíamos por em cheque o mundo cívico sabendo que vínculos de lealdade e confiança – comum ao mundo doméstico – fazem parte das disputas e da formação das ordens que definem os eventos do mundo cívico. Dessa forma, temos uma metodologia em que as provas do mundo doméstico devem ser desacreditadas e criticadas para poderem fazer jus a coisas, dispositivos e valores que apresentam o mundo cívico como uma convenção, ou seja, uma ordem que é generalizável e apresentada em prol da totalidade.

⁷² Coletividades com tamanhos variados para Boltanski e Thevenot.

⁷³ Situações críticas a título de exemplo.

alteram a vida de populações inteiras) como exemplos em que os atores se engajam e constroem uma gramática comum.

Entrando em nosso tema constatamos que o Estado brasileiro – diferentemente de outros países - não é o principal beneficiário do sistema de concessões baseados em *royalties*. Basicamente, trata-se de uma taxa cobrada pelo usufruto desse bem em uma dada região, variando os recursos distribuídos pelo tamanho da infraestrutura e dos supostos impactos sociais, ambientais e econômicos (Piquet, 2013)

Do ponto de vista da soberania estatal, quem têm direitos a receber qualquer compensação é o Estado. Ele é a entidade que detém os poços, jazidas, etc. Isso por que é ele quem define os parâmetros de como manter esse recurso com infraestruturas que permitem a exploração de petróleo, mas também para onde esse recurso deve ser destinado (Piquet, 2013)

A questão mais candente, sociologicamente falando, está em reconhecer que a forma que a distribuição efetuada, como observa Piquet (2013), não garante a participação igualitária na divisão do bolo. As disputas que seguem em torno da justiça dessa distribuição, contudo, afetam a capacidade e a grandeza dos atores envolvidos em agravos.

A distribuição desses recursos parte do princípio, Constitucional, que estados não produtores não recebem royalties. Contudo, eles poderiam reter parcelas desses rendimentos – via o deslocamento para fundos sociais comuns e outros expedientes. Registra-se a atenção recebida a descoberta do pré-sal – em vista da magnitude das reservas – a qual agudizou ainda mais a percepção pública em diversos fóruns e mídias que esses recursos tinham que ser mais justamente distribuídos (Piquet, 2013).

A complexidade desse tema sugere uma restrição analítica, que já nos propusemos: podemos ver que existem razões mais mundanas, as quais são transformadas em motivos de ordem moral, financeira ou socioeconômica para as pessoas entenderem e justificarem o deslocamento desses recursos que passam por inúmeras malhas legais e ilegais.

O resultado mais prático dessas disputas que seguiriam, nos últimos 10 anos – em espaços midiáticos, fóruns públicos e arengas políticas –, apontam para impasses jurídicos de todo tipo e do uso da força e de expedientes escusos para defender maior acesso a essa partilha (Piquet, 2013)

Já sabemos que a partilha é desigual. Porém, chama-nos a atenção que ela é construída como uma narrativa que reclama a justiça mediante inúmeros expediente - legais e ilegais com a participação de rentistas de todo tipo. Avaliamos que no decorrer das pendências jurídicas e sociais, que reclamam justiça, o resultado mais prático ou rotineiro foi a própria redefinição dos mecanismos que constituem a força da lei via a exceção (Piquet, 2013).

Além dos *royalties* estipulados e acordados, verifica-se que a arrecadação de ICMS foi prática corrente (e vista como ilegal por estados não produtores), como também de emendas que permitiram transferir recursos a municípios a título de “fundo perdido”. Como podemos perceber pela declaração do governador de Espírito Santo, razões outras existiram para transferir esses recursos vindos dos royalties, entre elas “o combate a desigualdade entre os municípios” (Piquet, p.26). O próprio governando afirma que esses municípios irão ser prejudicados, já que outras cidades com maior participação no ICMS terão seus cofres ainda mais abastecidos pelos royalties.

Essa proposta modifica o modelo tributário que leva a concentração de recursos onde estão as grandes empresas no segmento de petróleo. No caso de Espírito Santo, Vitória e Serra concentram quase 40% do repasse (Piquet, 2007).

Podemos notar o interesse do governador em direcionar mais recursos para áreas como “saneamento básico, destinação final de resíduos sólidos, universalização do ensino fundamental e atendimento à saúde, construção de habitação para população de baixa renda, assistência social, pavimentação” (Piquet, 2007, p.27)

Notamos que a própria condição de acumular recursos vindos dos *royalties* depende de horizontes de justificação dos processos percebidos como ameaça, degradação e precarização das condições de vida, do meio ambiente, trabalho. (Hommel; Godard, 2005).

Portanto, a escolha da localização - além de razões geofísicas - insere-se frequentemente “em municipalidades pobres e desiguais, onde são recebidos (os investimentos) com as mais altas expectativas” de superação da pobreza e desenvolvimento econômico (Da Silva, 2015).

Logo, podemos ver uma ampla dinâmica em curso, que busca realocar os recursos escassos do petróleo a atividades que permitirão um “retorno” social e financeiro – por que justamente esse recurso é finito e demanda a participação dos interessados no processo social da partilha “justa”

Como observam Da Silva et al, a exploração do petróleo é uma das “atividades mais impactantes do ponto de vista das transformações que consegue provocar, considerando os procedimentos adotados para a viabilização da exploração em escala comercial” (2015, p.3). Destaca-se também a potencialidade dos danos ambientais e sociais que envolvem toda a cadeia de produção do petróleo, “desde os testes de viabilidade para a perfuração até a distribuição final de seus produtos em terra”. (Da Silva, 2015, p.4)

Nesse sentido, chama-nos a atenção a forma como os grupos sociais, indivíduos e organizações, vem agindo e apresentando provas como uma maior autonomia, engajamento, revoltas, movimentos sociais (ou seja, elementos do mundo cívico) face aos riscos percebidos de ordem ambiental, social e econômica.

Podemos ver a relação de afinidade entre as formas possíveis de reivindicar (as provas do mundo cívico) a aplicação dos *royalties* em territórios e a crítica de obtê-lo a “todo custo” (crítica ao mundo mercantil).

Por exemplo, inovações institucionais surgiram em diversas localidades, com a temática da gestão local desses recursos e de práticas do associativismo em prol de um controle dos *royalties*. Para os autores, isso se deu como forma de agir sobre as ameaças de decisões políticas vistas como inescrupulosas e perseguidas “a todo custo”. (Da Silva, 2015).

No afã de promover seus municípios, simplesmente não houve o “retorno esperado”. O que vemos aqui, analiticamente, são operações críticas vindas da grandeza cívica, as quais sustentam uma capacidade generalizável dos atores de avaliar como estados e municípios não cumprem ou desconsideram parâmetros mínimos de viabilidade dos projetos econômicos - “ao custo da população” (críticas ao mundo mercantil).

Considerações finais

Vimos, neste artigo, a expansão da arena pública para atores que se utilizam e justificam suas ações as margens do Estado (Das; Poole, 2008). Dessa perspectiva, vimos a afinidade entre as diversas expressões do uso e acesso aos *royalties* do petróleo com os processos de inclusão e exclusão de indivíduos e coletivos em Estados de exceção.

Utilizamos uma segunda abordagem, que trata do mesmo tema de forma complementar. Adaptamos a gramática dos atos morais de Boltanski e Thevenot

visando problematizar como os atores sociais justificam um senso de justiça ordinário, passíveis de uma generalidade comum em prol de uma vida inteira, e as respostas (operações críticas) a eventos críticos que surgem nas margens dos Estados.

Vimos também três tipos de regimes de grandeza: o da desumanização, da piedade e do mercado. Trabalhamos as duas primeiras no intuito de melhor explicar como são operados os mecanismos de justificação dos atores vivendo em situações críticas e concretas em que a exceção é a regra. Com esta última grandeza, avançamos na maneira como os atores são capazes de ordenar sequências de eventos em que a disputa por recursos econômicos é o destaque.

Analisamos as estratégias utilizadas pelos atores ao elencarem seres humanos e não humanos como narrativas do petróleo. Vimos estratégias legais e ilegais, as quais foram utilizadas – por vítimas e algozes - em resposta ao bloqueio forçado e imposto pela violência e suas múltiplas manifestações na vida cotidiana.

Referências

- Agamben, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo. 2004.
- Boltanski, Luc. *Distant suffering: morality, media and politics*. New York: Cambridge. 2004
- Boltanski, Luc; Thevenot, Laurent. *The economies of worth*. New Jersey: Princeton University, 2009.
- Calhoun, Craig. The Idea of Emergency: Humanitarian Action and Global (Dis)Order. *International Legal Theory Colloquium: Virtues, Vices, Human Behavior and Democracy in International Law*. New York: New York University School of Law, Spring. 2009. Disponível em: <https://www.iilj.org/courses/iilj-colloquium/iilj-colloquium-2009/>. Acessado em: 01/05/2015.
- Das, Veena; Poole, Deborah. *El estado y sus márgenes*. Etnografías Comparadas. *Cuadernos de Antropología Social* N° 27, pp. 19–52, 2008
- Da Silva, Gicélia Mendes; Souza, Rosemeri Melo e; Oliveira, Anízia Conceição; Aragão, Fábio Lima. *Royalties do petróleo, conflitos ambientais e impactos socioeconômicos. em Sergipe*. Disponível em: http://www.costeiros.ufba.br/Semin%C3%A1rio/Eixo%205/SILVA,G.M.da.%20SOUZ,A.R.M.e.%20OLIVEIRA,A.C.%20ARAG%C3%82O,F.L._Royalties%20do%20petr%C3%B3leo,%20conflitos%20ambientais%20.pdf Acessado em 10/01/2015.
- Freire, Jussara. ‘Violência urbana’ e ‘cidadania’ na cidade do Rio de Janeiro: Tensões e disputas em torno das ‘justas atribuições’ do Estado. *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, v. 7, n. 1, p. 73-94, Jan/Fev/Mar, 2014.
- Hommel, T.; Godard, O. (2005). Contestação social e estratégias de desenvolvimento industrial: aplicação do modelo da gestão contestável à produção industrial de OGM. In: Varella, M. D.; Barros-Platiau, A. F. *Organismos geneticamente modificados*. Belo Horizonte: Del Rey.
- Kaldor, Mary; Karl, Terry Lynn; Said, Yahia. *Oil Wars*. London. Pluto Press. 2007.
- Piquet, Rosélia; Cruz, José Luis Vianna; Vilani, Rodrigo Machado. *O desafio da abundância: 10 anos do boletim petróleo, royalties e região*. Rio de Janeiro: Garamond. 2013.
- Véran, Jean-Francois. *O sofrimento em presença: antropologia e ação humanitária*. ANPOCS. Caxambu. 2013.

Seção Documentos
Interacionistas no Brasil, Série 2 – Frederico Heller

NOGUEIRA, Oracy. Os estudos de comunidade no Brasil. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 17, n. 50, p. 125-135, agosto de 2018 ISSN 1676 8965.

SEÇÃO DOCUMENTOS

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

Os estudos de comunidade no Brasil*

Community studies in Brazil

Oracy Nogueira

Resumo: Oracy Nogueira repassa neste ensaio analítico o método monográfico e sua aplicação nas pesquisas de comunidades de pequena escala no Brasil dos anos de 1940 e 1950. Autor importante para a história das ciências sociais brasileiras, especificamente a Sociologia e a Antropologia, então nascentes, Oracy Nogueira, nesta comunicação, apresentada na *1ª Reunião Brasileira de Antropologia*, Rio de Janeiro, 8-14 de novembro de 1953, passa em revista pesquisadores e seus trabalhos de cunho etnográfico, desenvolvidos e em desenvolvimento no meio acadêmico de então. Esta comunicação foi a seguir publicada na *Revista Brasileira de Antropologia*, v. 3, n. 2, p. 95-103, de dezembro de 1955; reapresentada com pequeno acréscimo informativo no *I Painel Nipo-Brasileiro*, realizado de 6 a 9 de fevereiro de 1956, em São Paulo, e republicado como capítulo 17 da parte III (Estudos de comunidade) no seu livro *Pesquisa Social: introdução às suas técnicas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional (com colaboração da Editora da Universidade de São Paulo), 1964, com edições repetidas até 1975. **Palavras-chave:** estudos de comunidades, ciências sociais no Brasil, história das ciências sociais no Brasil, método (etnográfico) monográfico

* A *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção* prossegue, neste número, a sua *Seção Documentos*. Seção esta que realiza uma série de reedições de pesquisadores brasileiros que encaminham suas pesquisas à luz do interacionismo e do método ecológico nos primeiros anos do florescimento das ciências sociais no país, entre os anos de 1930 a 1960, especificamente a antropologia e a sociologia. Estes pesquisadores abriram uma frente de pesquisa singular no caminho de uma sociologia e de uma antropologia urbanas locais, em um momento em que as ciências sociais começavam a iniciar o seu processo de fundação e consolidação. A *Seção Documentos da RBSE*, na sua série 3, sobre os *Interacionistas no Brasil*, apresenta o autor Oracy Nogueira com a reedição do seu artigo *Os estudos de comunidade no Brasil*. Oracy Nogueira foi um cientista social brasileiro, cuja história profissional se entrelaça com a das Ciências Sociais no país, influenciando as gerações posteriores nos campos da sociologia e da antropologia urbana e nos estudos de comunidades (pesquisa em pequenas cidades). Sua obra inovadora teve influência interacionista marcante, através do seu vínculo como bolsista e orientando de Donald Pierson; e com a Universidade de Chicago, EUA, onde iniciou o seu doutorado e foi orientando de Everett Hughes, sendo aluno de Louis Wirth, Robert Redfield, entre outros. Oracy Nogueira integrou a primeira turma de mestres em ciências sociais formada no país pela *Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo*. Nos seus estudos e pesquisa abordou temas como o estigma e o preconceito, sendo criador dos conceitos de *preconceito de marca* para compreender a dinâmica interna do racismo brasileiro, em contraste com o *preconceito de origem* que caracterizaria o racismo norte-americano. Estudou temas relacionados à família e parentesco, metodologia e técnicas de pesquisa, estudos de comunidade (pequenas cidades), sociologia e antropologia urbanas e sociologia e antropologia das profissões. Sua presença ativa e discreta perpassa instituições e iniciativas relevantes, em especial entre os anos 1940 e 1960. Entre elas, notadamente, se encontram a Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo, a Revista de Sociologia, do qual foi um autor muito presente, e posteriormente, seu editor, o Setor de Pesquisa Social do Instituto de Administração da Universidade de São Paulo, e o Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais no Rio de Janeiro. Morreu em 1996. (Nota do Editor)

Abstract: Oracy Nogueira, in this analytical essay, reviews the monographic method and its application in the researches of small-scale communities in Brazil in the 1940s and 1950s. An important author for the history of the Brazilian social sciences, specifically Sociology and Anthropology, then nascent, Oracy Nogueira, in this communication made at the *1st Brazilian Meeting of Anthropology*, Rio de Janeiro, November 8-14, 1953, reviews researchers and their ethnographic works, developed and developing in the academic environment of that time. This communication was later published in the *Revista Brasileira de Antropologia* (Brazilian Journal of Anthropology), v. 3, n. 2, p. 95-103, December 1955; presented with a small informative addition in the *I Japan-Brazil Panel*, held from February 6 to 9, 1956, in São Paulo, and republished as Chapter 17 of Part III (Community Studies) in his book *Pesquisa Social: introdução às suas técnicas* (Social Research: Introduction to his techniques), São Paulo: Companhia Editora Nacional (with collaboration of the Editora of the University of São Paulo), 1964, with repeated editions until 1975. **Keywords:** studies of communities, social sciences in Brazil, history of the social sciences in Brazil, method (ethnographic) monographic

Tendo-nos cabido, no presente painel, o mesmo tema que nos foi atribuído por ocasião da 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada no Rio de Janeiro, de 8 a 14 de dezembro de 1953, nossa exposição se limitará a uma repetição da comunicação que então apresentamos, com um acréscimo de um parágrafo final para atualização da parte informativa⁷⁴.

Consequentemente, a comunicação a ser lida neste Painel reflete a mesma preocupação que inspirou sua redação, por ocasião da mencionada Reunião, cujos trabalhos se caracterizaram por um cunho predominantemente informativo. Assim, evitamos qualquer discussão, por exemplo, sobre o conceito de *comunidade*, visto que mesmo este termo seria dispensável, na formulação do tema, se ao invés da expressão *estudos de comunidades*, se empregasse outra, como *estudos monográficos* ou *monografias sociológicas* ou *estudos de grupos locais*, todos apresentando, tal como se referiu, vantagens e desvantagens.

Optou-se pelo termo *estudos de comunidades* pelo fato de que, na literatura sociológica mais recente, tem ele assumido, mais ou menos espontaneamente, o sentido restrito de estudo de um grupo local, de base territorial, integrado numa mais ampla e complexa estrutura social, de que é tomado como amostra, pelo autor, para o conhecimento de determinadas situações ou problemas. Tais estudos implicam, pois, a transferência, para o campo de investigação das sociedades mais complexas, de uma perspectiva metodológica que de há muito pouco os antropólogos e etnólogos vinham aferindo e enriquecendo, no estudo das sociedades mais simples, *pré-letradas* ou *primitivas*.

O emprego da entrevista e da observação participante tem, em tais estudos, a mesma ênfase que, na pesquisa sociológica tradicional, se dava à investigação estatística e documentária. A validade, as vantagens e os percalços de tal perspectiva metodológica, quando aplicada ao estudo das sociedades mais complexas, têm sido discutidos pelos especialistas, como no conhecido artigo de Robert Bierstedt (1948),

⁷⁴ Comunicação feita na 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, Rio de Janeiro, 8-14 de novembro de 1953, publicada na *Revista Brasileira de Antropologia*, v. 3, n. 2, p. 95-103, de dezembro de 1955; reapresentada com pequeno acréscimo informativo no I Painel Nipo-Brasileiro, realizado de 6 a 9 de fevereiro de 1956, em São Paulo, e republicado como capítulo 17 da parte III (Estudos de comunidade) no seu livro *Pesquisa Social: introdução às suas técnicas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional (com colaboração da Editora da Universidade de São Paulo), 1964, com edições repetidas até 1975.

publicado em conjunto com a contra-argumentação de Clyde Kluckhohn, e ao qual Emílio Willems (1949) igualmente ofereceu resposta pelas páginas da *Sociologia*.

A aceitação do significado apontado e corrente de *estudo de comunidade* tinha a vantagem de permitir ao relator limitar suas considerações a um grupo relativamente homogêneo de trabalhos de investigação sociológica – relativamente homogêneo pela perspectiva metodológica e pelo *universo de discurso* de seus autores – que abrangem boa parte da pesquisa sistemática que se vem realizando no Brasil.

É convicção do relator que a principal desvantagem desta categoria de estudos está na tendência ao escamoteamento dos problemas da macro-sociologia pela ênfase nos de micro-sociologia. Admite, porém, que os *estudos de comunidades*, combinados com os regionais e nacionais, completar-se-ão uns aos outros, resultando em mútua correção (cf. resenha de Nogueira, 1955).

Por *estudos de comunidades* temos em vista aqueles levantamentos de dados sobre a vida social em seu conjunto, relativos a uma área cujo âmbito é determinado pela distância a que se situam nas várias direções, os moradores mais afastados do centro local de maior densidade demográfica, havendo entre os moradores do núcleo central e os da zona circunjacente, assim delimitada, uma interdependência direta para a satisfação de, pelo menos, parte de suas necessidades fundamentais.

As relações sociais – no sentido mais amplo deste adjetivo – são mais frequentes e intensas entre os integrantes da mesma comunidade que entre os de duas diferentes comunidades, mesmo vizinhas. Os membros de uma comunidade se distinguem, portanto, pelo seu maior conhecimento recíproco, pela participação num repertório comum de experiências relativas ao *habitat*, às pessoas e instituições locais e pela conseqüente consciência grupal que os contrasta com outros grupos populacionais.

Relação dos estudos de comunidades realizados ou em andamento no Brasil

Embora a designação se possa aplicar com igual, se não com maior propriedade aos estudos dos agrupamentos indígenas, mais ou menos isolados, dotados de língua e instituições peculiares, o presente relatório se limitará à consideração dos estudos dos agrupamentos de população situados em diferentes pontos do país, porém, que, não obstante todas as peculiaridades locais estão integradas na estrutura social nacional, participando das mesmas instituições básicas e do lastro comum de tradições que caracterizam a nação. Ao estudo de grupos populacionais integrados em complexas estruturas nacionais, mais que ao de grupos indígenas relativamente isolados, é que se tem aplicado a designação; e a aplicação de tal perspectiva metodológica, no caso dos primeiros, suscita problemas e dificuldades especiais.

Quatro estudos de comunidades, realizados no Brasil, já se encontram publicados:

1. O de Emílio Willems, *Cunha, tradição e transição em uma cultura rural do Brasil*, São Paulo: Diretoria de Publicidade Agrícola da Secretaria da Agricultura, 1947;
2. O de Lucila Herrmann, *Evolução da estrutura social de Guaratinguetá num período de trezentos anos*. *Revista de Administração*, a. II, n. 5-6, p. 1-326, março-junho de 1948;
3. O de Donald Pierson, *Cruz das Almas, a brazilian village*. Washington: Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, publicação n. 12, 1951;
4. O de Charles Wagley, *Amazon town, a study of man in the tropics*. New York; The Macmillan Company, 1953.

Em vias de publicação ou em conclusão, podem ser mencionados os seguintes:

5. 6. 7. Os três estudos em diferentes zonas ecológicas do estado da Bahia, iniciados em julho de 1950, com prosseguimento durante o ano de 1951, em programa de cooperação entre a Secretaria da Educação e Saúde do Estado da Bahia e o Departamento de Antropologia da Columbia University, de Nova York, sob a direção de Charles Wagley, Thales de Azevedo e L. A. Costa Pinto (1950)⁷⁵;
8. 9. 10. 11. 12. O estudo de cinco pares de comunidades, no vale do Rio São Francisco, sob a direção de Donald Pierson, sob o patrocínio da Comissão do Vale do São Francisco;
13. O estudo de Oracy Nogueira, no município de Itapetininga, no Estado de São Paulo;
14. O estudo de Bernard J. Sieghel (1950), de uma comunidade nas vizinhanças da capital do Estado de São Paulo;
15. O estudo de Esdras Borges Costa, numa vila situada na ilha de Santa Catarina, no estado do mesmo nome;

Temos ainda notícia de dois outros estudos em andamento:

16. O de Cabo Frio, no Estado do Rio, com a participação de D. Heloísa Alberto Torres e outros técnicos, sob o patrocínio do Museu Nacional;
17. O de Chonim, no Estado de Minas Gerais, por Alfonso Trujillo Ferrari.

Os 17 estudos, ou 18 ao considerarmos o acréscimo referido pelo professor Thales de Azevedo, se referem, pois, a comunidades localizadas desde a bacia amazônica, ao Norte (Estado do Pará), até o Estado de Santa Catarina, ao Sul. Com efeito, são os seguintes os estados em que se encontram as comunidades já estudadas ou em estudo: Pará, Pernambuco, Alagoas, Bahia, Minas Gerais, Rio de Janeiro, São Paulo e Santa Catarina.

Dos estudos publicados, o de Emílio Willems diz respeito a um município de 27 mil habitantes, dos quais 1.500 vivem na sede; o de Lucila Herrmann, a um município de 30 mil habitantes, dos quais 15 mil vivem na parte urbana; o de Donald Pierson, a uma vila cujo distrito compreende 2.700 habitantes, dos quais três centenas vivem na sede; o de Charles Wagley, a um município de 6 mil habitantes, dos quais 500 vivem na sede, à qual estão diretamente ligados a outros 1.500, o que dá para a *comunidade*, propriamente dita, 2 mil habitantes. As comunidades estudadas na Bahia, no programa da Secretaria de Educação e Saúde e Columbia University, contam cada qual com cerca de 1.500 a 2 mil habitantes na sede e de 4 mil a 5 mil no total (Wagley, Azevedo e Costa Pinto, 1950; Wagley, 1951)⁷⁶.

A população da sede, nas comunidades estudadas no Vale do Rio São Francisco, sob a direção de Donald Pierson, varia de cerca de 700 a cerca de 4 mil habitantes, enquanto a população total vai de, aproximadamente, 9 mil a 38 mil habitantes. A comunidade estudada por Oracy Nogueira conta com cerca de 35 mil habitantes, dos quais 15 mil na parte urbana; e a de Bernard J Sieghel, com 20 mil, ao todo, e 900

⁷⁵ Estávamos com a comunicação redigida, quando fomos informados, neste recinto, pelo professor Thales de Azevedo, ter sido realizado, no mesmo programa, um quarto estudo em diferente área ecológica do estado.

⁷⁶ A sede da comunidade cujo estudo foi incluído posteriormente, segundo informação do prof. Thales de Azevedo, tem em torno de 4 a 5 mil habitantes.

habitantes na sede, respectivamente; a de Esdras Borges Costa, cerca de 2.500, dos quais 1.000 na sede. A comunidade em estudo pela equipe do Museu Nacional, no Estado do Rio, conta com um total de cerca de 3 mil habitantes⁷⁷; a de Alfonso Trujillo Ferrari, cerca de 3 mil ao todo, e 400 na sede.

Enfim, as comunidades estudadas ou em estudo compreendem desde simples sedes de distrito, com algumas centenas de habitantes, até sede de comarca com 15 mil habitantes urbanos, indo de habitantes rurais de 2 até aproximadamente 40 milhares. A economia dessas comunidades é predominantemente rural, compreendendo a agricultura, a pecuária e a indústria extrativa vegetal e animal; porém, no total da população colhida pelos estudos referidos, as ocupações urbanas – a burocracia, o proletariado, as chamadas profissões liberais, o comércio, etc. – estão também representadas.

Creemos que as informações até aqui apresentadas bastam para mostrar a importância que vão assumindo os chamados *estudos de comunidades*, no Brasil, verdadeiro movimento intelectual, o mais vigoroso, até o momento, na história da pesquisa sociológica no país e, ao que tudo indica, com tendência a absorver uma parte cada vez mais considerável do interesse, da energia e dos recursos com que contarão os especialistas, que, no futuro imediato, se empenharem no levantamento de dados sistemáticos para o conhecimento da realidade nacional.

Vejam, pois, no âmbito nacional, o que se espera desta perspectiva metodológica, seja do ponto de vista teórico, seja do ponto de vista prático.

Do ponto de vista teórico, espera-se que os estudos de comunidades, na medida em que se multipliquem, forneçam um complemento e, em certo sentido, um corretivo aos estudos de caráter analítico, por proverem uma visão de conjunto, funcional, da vida social, através da consideração e interpretação de dados sincrônicos e diacrônicos referentes ao mesmo *locus* geográfico, isentos, pois, tanto quanto possível, quer da interpolação de dados reais extras locais, quer do preenchimento de lacunas do material por meio de conjectura.

Além disso, trazendo ao primeiro plano a observação direta da vida dos indivíduos, com seu comportamento verbal e suas atitudes, sua atuação recíproca, seu comportamento tradicional e suas improvisações, suas convicções e suas racionalizações, os estudos de comunidades desvendam um importante aspecto da realidade social que escapa do todo ou é minimizado quando se adotam outras técnicas ou perspectivas que levam a uma apreensão dessa realidade pelos seus aspectos mais externos e quantitativos. Em outras palavras, os estudos de comunidades permitem um exame mais adequado das manifestações subjetivas e interindividuais da vida social, revelando a tendência do grupo a perpetuar seus valores tradicionais ou abandoná-los e a substituí-los por outro sistema de valores; enfim, a reproduzir a própria vida social, indefinidamente, tal qual é, ou a deixá-la mudar, quer numa atitude de indiferença ou mero consentimento, quer pelo empenho consciente em prol do advento de novas condições de vida vislumbradas e desejadas.

Contribuição prática dos estudos de comunidades

Do ponto de vista prático, espera-se que os estudos de comunidades, contribuindo para um conhecimento mais aprofundado e mais minucioso da realidade nacional, permitam uma eficiência maior ao trabalho de todos aqueles técnicos que, pelo caráter de suas atividades, são, ao mesmo tempo, agentes de mudança social e cultural: o agrônomo, o médico, especialmente o sanitarista, o educador e outros. A visão funcional que os estudos de comunidades proporcionam da vida social parece sugerir

⁷⁷ Informação do Dr. Carl Withers. Não foi possível estimar a população da sede.

espontaneamente a necessidade de uma ação coordenada e cooperativa desses diferentes especialistas, quando tenham de atuar na mesma área e sobre o mesmo grupo populacional.

Além do exposto, pode-se esperar que os estudos de comunidades, suscitando no espírito dos técnicos uma atitude mais compreensiva em relação às populações sobre as quais tenham que atuar, os liberte, tanto quanto possível, de preconceitos que dificultam o desenvolvimento de uma recíproca simpatia, sem a qual tantas intenções generosas se retraem ao primeiro obstáculo, cedendo lugar a manifestações de impaciência e irritação, de decepção e derrotismo.

Até aqui, nossas referências têm sido, ao que se pode esperar, sob o ponto de vista prático, dos estudos de comunidades, tendo-se em mira a atuação dos técnicos que, pelo caráter de suas atividades são, ao mesmo tempo, agentes de mudança social e cultural. Não há dúvida, porém, quanto ao fato de que a atuação desses técnicos pressupõe um planejamento para cujo sucesso também é de se esperar que os estudos de comunidades venham a contribuir consideravelmente.

Os estudos de comunidades oferecerão ao administrador, ao político, ao homem de gabinete, aos habitantes das capitais e das grandes cidades, um quadro realista da vida dos pequenos e rústicos aglomerados do interior e da população rural, mostrando o seu lado dramático e humano, seus problemas e suas dificuldades, suas condições reais e suas aspirações, seus recursos e sua experiência.

Em outras palavras, à medida que se multiplicarem, em que se divulgarem seus resultados e se obtiver, através de sua síntese, uma visão panorâmica mais adequada da realidade nacional, os estudos de comunidades poderão contribuir para concentrarem os recursos disponíveis na solução de problemas que afetam as populações dos centros de maior densidade, em detrimento dos que afetam a população rural e a dos menores e mais afastados núcleos demográficos.

Enfim, os estudos de comunidades já realizados ou em andamento têm revelado de modo insofismável que o desenvolvimento da produção, a melhoria das condições de saúde e educacionais, em curto prazo, somente se pode obter com a introdução de novos recursos na comunidade.

Objeções teóricas aos estudos de comunidades

A principal objeção que se pode fazer aos estudos de comunidades, do ponto de vista teórico, consiste na crítica já clássica de Durkheim ao método monográfico. Assim, a visão de conjunto da vida social de qualquer agrupamento humano de que até aqui temos falado está sujeita, necessariamente, a um limite. Não se pode colher informações ou dados indefinidamente. Surge, pois, o problema de saber quais os dados a serem selecionados dentre a infinidade de dados possíveis.

A objeção é bastante séria e indica que não se pode colher dados a esmo, sem preocupação com um quadro teórico ou com hipóteses mais ou menos definidas. Variarão, portanto, os estudos de comunidades com a formação teórica e geral dos diferentes pesquisadores. Com efeito, se dois pesquisadores estudarem uma mesma comunidade, no mesmo período, porém independentemente, os resultados, provavelmente, serão diversos.

A resposta que se pode dar a tal objeção é que o pesquisador, dotado de uma formação sistemática, há de estar a par do repertório teórico das diferentes ciências sociais e dos resultados dos estudos anteriores realizados quer através da mesma perspectiva, quer sob outra orientação. Além disso, há que se distinguiem duas ordens de dados que a pesquisa poderá trazer à tona:

- 1) Dados singulares, que se referem a situações definidas e únicas, de caráter estritamente descritivo; e
- 2) Dados genéricos, que se referem a situações típicas, relativamente permanentes ou recorrentes.

Uma permanência suficientemente longa em qualquer comunidade permitirá levantar dados da segunda categoria, que são os que mais interessam do ponto de vista científico.

Outra objeção aos estudos de comunidades consiste em negar que as conclusões a que eles levem se baseiem exclusivamente no material colhido. A esta objeção se pode dar uma resposta análoga à anterior. Tal como em outros domínios científicos, nas ciências sociais, igualmente, cada tentativa de avanço repousa não apenas na pesquisa atual, mas em todo o repertório anterior de conhecimentos. Assim, os resultados de um estudo de comunidade ou:

- a. Concordam com os de estudos anteriores análogos e se harmonizam com o repertório anterior de conhecimentos; ou
- b. Contradizem os resultados de pesquisas anteriores, exigindo confirmação posterior para a consequente extensão ou modificação daquele repertório de conhecimentos.

Enfim, outra resposta que se podem aplicar a ambas as objeções mencionadas está em que não se pretende assentar as ciências sócias nem exclusivamente nos estudos de comunidades, nem exclusivamente em estudos realizados sob outras perspectivas. No repertório comum de cada uma dessas ciências, os conhecimentos resultantes de estudos de comunidades terão de ser integrados com os resultados de pesquisas em que se tenham empregados outros recursos.

Sem dúvida nenhuma, a ortodoxia no emprego da perspectiva de pesquisa de que estamos tratando pode levar a trabalhos de nível meramente descritivo e, portanto, cientificamente improficuos. Ademais, o emprego indeterminado e exclusivo desta perspectiva pode levar ao escamoteamento de importantes fenômenos e a uma visão deformada da realidade social, especialmente quando se leva ao exagero o artifício de considerar isolada e fechada em si mesma uma comunidade que, não obstante viverem seus componentes em interação mais intensa e em mais íntima dependência entre si está, todavia, integrada em uma estrutura social mais ampla e complexa, da qual tanto ou mais que de si mesma depende o seu destino.

Assim, o âmbito de muitos fenômenos ultrapassa os limites locais, podendo cobrir toda uma região, todo o território nacional e mesmo ultrapassar os limites deste; a gênese de muitos fenômenos é exterior à comunidade.

O problema da representatividade nos estudos de comunidades

Uma comunidade pode ser escolhida para estudo pelo simples fato de não ter sido estudada anteriormente. Neste caso, o problema da representatividade se reduz à determinação do tipo a que pertence e a cujos exemplares se poderão aplicar as generalizações resultantes.

Além disso, pode uma comunidade ter sido escolhida para estudo porque o seu conhecimento convém ao esclarecimento de determinado problema. Neste caso, a formulação do problema precede à seleção da comunidade. O problema pode consistir em se querer conhecer a vida social de uma determinada região ou de uma área cultural; ou em se pretender fazer um estudo de contatos inter-raciais, de assimilação ou aculturação, de uma comunidade rural que tenha passado a sofrer o impacto de uma organização industrial próxima; de um grupo isolado a que uma estrada recém-construída tenha colocado subitamente em contato com outras aglomerações maiores, etc.

Quando o problema precede à escolha da comunidade, o preenchimento de certos critérios de representatividade é condição que se impõe por si mesma.

De um modo geral, as comunidades em estudo ou já estudadas, no Brasil, têm sido escolhidas em função de problemas previamente formulados; Emílio Willems escolheu Cunha e Donald Pierson a vila de Cruz das Almas, o primeiro por desejar conhecer o processo de mudança de uma comunidade cujo grau de isolamento era considerável até a poucos anos atrás, quando do advento de uma estrada mais eficiente e de meios de transporte mais modernos veio pô-la em contato mais estreito e freqüente com outras populações; o segundo, por considerar uma população essencialmente rural, relativamente isolada dos centros industriais, como representativa da maior parte da população brasileira; os trabalhos da Bahia foram idealizados tendo-se em vista, - pelo estudo intensivo de três comunidades em áreas ecológicas distintas do Estado e pelo estudo complementar de outras três comunidades menos estáveis, nas mesmas regiões, - obter conhecimento da vida social e de sua tendência à mudança, útil ao planejamento de medidas educacionais e sanitárias; semelhante orientação foi adotada no planejamento dos estudos do vale do São Francisco; Charles Wagley escolheu, no Estado do Pará, à margem do Rio Amazonas, uma comunidade representativa das condições de vida da região, visando, igualmente, ao provimento de dados para a adoção de medidas educacionais e sanitárias; Esdras Borges Costa procurou uma comunidade remanescente da colonização açoriana com o fim de conhecer a influência deste grupo populacional na formação social do Sul do país; Oracy Nogueira escolheu uma comunidade onde fosse possível acompanhar o povoamento e o desenvolvimento da estratificação social desde o século XVIII até o presente, sendo, portanto, ao mesmo tempo, uma comunidade *antiga e modernizada*, isto é, constantemente afetada pelos fatores de mudança que atuam nos pontos mais ativos do país, porém não demasiadamente complexa, pelo volume de população, de modo a impossibilitar estudo desta natureza; procurou Bernard J. Sieghel uma comunidade situada nas imediações de um centro metropolitano cujo impacto viesse afetando a vida local de modo cada vez mais sensível.

Tendências dos estudos de comunidades no Brasil

Não obstante o que possa haver de comum entre os estudos já publicados e os por publicar, no país, certas diferenças de orientação parecem visíveis: em alguns, é nítida a ênfase no estilo descritivo e na restrita consideração dos dados atuais e locais, como sucede com o trabalho de Emílio Willems sobre Cunha; no estudo de Lucila Herrmann sobre Guaratinguetá, há uma ênfase no desenvolvimento histórico, através de vários *cortes transversais* pelos quais a autora procura expor os diferentes aspectos da vida local em períodos sucessivos até chegar à atualidade, semelhantemente, no trabalho de Oracy Nogueira, ainda não publicado, considerável ênfase é posta no desenvolvimento histórico; uma tendência típica que talvez se possa apontar é a de fazer da comunidade em estudo o foco de atenção, por assim dizer, para o conhecimento de toda a região de que faz parte, o que se observa nos estudos da Bahia, nos do vale do São Francisco, e no de Wagley na Amazônia⁷⁸.

Enfim, nos estudos arrolados, três tendências principais se fazem notar:

- 1) A de dar ênfase aos aspectos locais e atuais, numa exageração do grau de isolamento da comunidade;
- 2) A de dar ênfase ao desenvolvimento histórico, com a consideração simultânea das condições atuais; e

⁷⁸ A monografia estrangeira com a qual tais estudos mais se assemelham talvez seja a de Everett C. Hughes (1943).

- 3) A de estudar a vida social da comunidade e as condições ecológicas da região como dois aspectos interdependentes da mesma realidade.

O estudo de Charles Wagley, recentemente publicado, sobre a comunidade amazônica, parece combinar, com bastante equilíbrio, a consideração dos dados históricos com a dos relativos à ecologia regional e a dos referentes à vida atual e local, cuja ligação com o exterior (Belém, por exemplo) não é descurada. Talvez seja esta a orientação mais recomendável por ser a que mais condiz com o caráter monográfico dos estudos de comunidades. Esta será mais uma razão para que tais estudos sejam antes trabalhos de equipes, constituídas estas de elementos altamente capacitados e especializados, e não simples tarefas individuais.

Finalmente, se a realização de um estudo de comunidade mediante a aplicação de um esquema formal preconcebido e não ajustado à realidade levará a resultados improfícuos, não menos verdade é que os estudos monográficos tomados as devidas precauções, são compatíveis com as mais variadas perspectivas teóricas.

Lembremos, mais uma vez, que este tipo de estudo – o de comunidade, em que a atenção do pesquisador se focaliza na teia das relações humanas contidas numa área local bem determinada – e o tipo de trabalho com que nos habituaram os que se dedicam à história econômica, social e política e, em geral, os ensaístas, não se excluem mutuamente, mas antes se completam. Muitos estudos de comunidades não teriam sentido senão pelo fato de colocarem sob uma diferente perspectiva hipóteses surgidas e desenvolvidas através de estudos feitos com outra orientação.

Aos estudos já publicados, acima mencionados, conforme fora o texto preparado para a 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, deve-se acrescentar o livro de Emílio Willems, que contou com a colaboração de Gioconda Mussolini, *Busios Island* (1952). Também foi publicado o livro de Eduardo Galvão, *Santos e visagens* (1955), sobre a vida religiosa e mágica na mesma comunidade da bacia amazônica estudada por Charles Wagley⁷⁹.

Entre os estudos em vias de conclusão ou publicação, deverá figurar o de Antonio Candido, numa comunidade da zona *antiga* do Estado de São Paulo, com levantamento sistemático de dados sobre a cultura rural, focalizada tanto em suas manifestações atuais como em seu desenvolvimento histórico⁸⁰.

Já foram igualmente publicados dados sobre a *organização da família* em algumas comunidades estudadas sob a orientação de Donald Pierson, no vale de São Francisco, como as de Levy Cruz (1954); Alfonso Trujillo Ferrari (1955); Alceu Maynard Araújo (1955); e Esdras Borges Costa (1955). Em 1955, por ocasião do I Congresso Brasileiro de Sociologia, realizado em São Paulo, Wilson Rosa fez uma comunicação sobre o estudo que estava realizando em uma comunidade na região cacauera do Estado da Bahia.

Vários dos trabalhos citados na presente comunicação como em andamento, já se encontram publicados quando da apresentação desta última versão. Assim, dos estudos da série da Secretaria de educação e Saúde da Bahia/ Columbia University, foram editados os de Marvin Harris (1956) e Harry William Hutchinson (1957).

Da série Escola de Sociologia e Política/ Comissão Nacional do Vale do Rio São Francisco, foram publicados os trabalhos de Fernando de Altonfelder Silva (1955); Esdras Borges Costa (1960); Alfonso Trujillo Ferrari (1960).

Por fim, estão igualmente publicados os trabalhos de Oracy Nogueira (1962) e Antonio Candido (1964).

⁷⁹ Ver resenha em *Sociologia*, v. XVII, n. 4, p. 426-8, outubro de 1955.

⁸⁰ O autor publicou informações relacionadas com esse estudo em Candido (1954).

Referências

- Araújo, Alceu Maynard. A família numa comunidade alagoana. *Sociologia*, v. XVII, n. 2, p. 113-131, maio de 1955.
- Bierstedt, Robert. The limitations of anthropological methods in sociology; and Clyde Kluckhohn, Comments on 'The limitations of anthropological methods in sociology'. *The American journal of sociology*, v. LIV, n. 1, p. 22-30, 1948.
- Candido, Antonio. A vida familiar do Caipira. *Sociologia*, v. XVI, n. 4, p. 341-67, outubro de 1954.
- Candido, Antonio. *Os parceiros do Rio Bonito, estudo sobre o caipira paulista e a transformação de seus meios de vida*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1964.
- Costa, Esdras Borges. *Cerrado e Retiro, cidade e fazenda no Alto São Francisco*. Rio de Janeiro: Comissão Nacional do Vale do Rio São Francisco, 1960.
- Costa, Esdras Borges. Relações de família em Cerrado e Retiro. *Sociologia*, v. XVII, n. 2, p. 132-146, maio de 1955.
- Cruz, Levy. Aspectos da formação e desintegração da família em Rio Rico. *Sociologia*, v. XVI, n. 4, p. 390-412, outubro de 1954.
- Ferrari, Alfonso Trujillo. A família em Potengi. *Sociologia*, v. XVII, n. 2, p. 147-162, maio de 1955.
- Ferrari, Alfonso Trujillo. *Potengi, encruzilhada no Vale do São Francisco*. São Paulo: Editora Sociologia e Política, 1960.
- Galvão, Eduardo. *Santos e visagens*. Brasileira, série. 5, v. 284, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.
- Harris, Marvin. *Town and country in Brazil*. New York: Columbia University Press, 1956.
- Hughes, Everett. *French Canada in transition*. Chicago: University of Chicago Press, 1943.
- Hutchinson, Harry William. *Village and plantation life in Northeastern, Brazil*. Seattle: University of Washington Press, 1957.
- Nogueira, Oracy. *Família e comunidade: estudo sociológico de Itapetininga*. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais, 1962.
- Nogueira, Oracy. Resenha ao livro de Charles Wagley, 'Amazon town, a study of man in the tropics'. *Revista do Museu Paulista*, nova série, v. XI, p. 323-31, 1955.
- Sieghel, Bernard J. Algumas considerações sobre o estudo de uma comunidade brasileira. *Sociologia*, v. XII, n. 2, p. 148-60, maio de 1950.
- Silva, Fernando de Altonfelder. *Análise comparativa de alguns aspectos da estrutura social de duas comunidades do Vale do Rio São Francisco*. Tese de Livre-Docência. Curitiba: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade Federal do Paraná, 1955.
- Wagley, Charles, org. *Races et classes dans Le Brésil rural*. New York: UNESCO, 1951.

Wagley, Charles; Thales de Azevedo; Luís A. Costa Pinto. *Uma pesquisa sobre a vida social no Estado da Bahia*. Salvador: Secretaria da Educação e Saúde, Publicações do Museu do Estado n. 11, 1950.

Willems, Emílio (em colaboração com Gioconda Mussolini). *Busios island, a Caicara Community in Southern Brazil*. Washington, DC: J. J. Augustin Publisher, 1952.

Willems, Emílio. Os métodos antropológicos. *Sociologia*, v. IX, n. 2, p. 143-50, 1949.

Resenhas

ARAÚJO, Fabiano Lucena de. Entre o estatuto memorial da imagem e o gesto emocional – uma resenha. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 17, n. 50, p. 139-144, agosto de 2018 ISSN 1676 8965.

RESENHA

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

Entre o estatuto memorial da imagem e o gesto emocional – uma resenha

Fabiano Lucena de Araujo

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Que Emoção? Que Emoção!* Tradução de Cecília Ciscato. São Paulo: Editora 34, 2016. 72 p.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Cascas*. Tradução de André Telles. São Paulo: Editora 34, 2017. 112 p.

Aproveitando a discussão recente em torno da obra do renomado curador, historiador da arte e filósofo francês Georges Didi-Huberman (1953-), o presente trabalho tenta traçar uma breve apresentação das ideias do autor contidas nestes dois pequenos livros, partindo da categoria analítica das emoções como contraponto para a produção das imagens e pano de fundo para a gestão da memória, pensando uma possível contribuição de Didi-Huberman para a antropologia visual e a antropologia (e sociologia) das emoções. O curador leciona, desde 1990, na *École des Hautes Études em Sciences Sociales* (EHESS) e o contexto da presente reflexão foi oportunizado pela vinda do mesmo ao Brasil, em outubro do ano passado, para o lançamento de uma série de suas publicações, dentre as quais as duas selecionadas, e a inauguração da exposição Levantes (SESC Pinheiros, São Paulo, que ficou em cartaz até janeiro do ano corrente), cuja itinerância representa um processo de investigação

do curador direcionado às imagens de gestos em situações de insurgência e resistência política.

Didi-Huberman, enquanto analista e curador contemporâneo das imagens, assume uma linhagem de pensamento que incorpora uma genealogia intelectual fundada pelo historiador da arte e antropólogo alemão Aby Warburg (1866-1929). As formulações warburgianas *Pathos formel e Nachleben - fórmula-pathos e sobrevivência* - incidem sobre as relações da imagem para além de um simples evento e da contingência histórica, encarando-as sob um prisma memorativo das *emoções figuradas* e uma *história das imagens sob um ponto vista sociocultural*. Na proposta de história cultural das imagens de Didi-Huberman (2016, p.36), há uma retomada do legado de Warburg, aplicado a uma *história das emoções figuradas*, onde cada imagem repercute como um sintoma de uma operação crítica que articula a percepção contrastiva de um passado particular e original a um despertar emotivo possibilitado pelo testemunho da preservação memorativa da situação retratada (Didi-Huberman, 2010). A imagem na acepção de Didi-Huberman, como *despertar do acontecimento* na experiência histórica presente, evoca as reflexões de Walter Benjamin (1892-

1940), a respeito da *imagem-dialética* e articula, segundo o mesmo autor (Didi-Huberman, 2015), um *gato saber visual* herdado de mais um ramo alemão dessa árvore genealógica (Nietzsche), que influenciou o experimento surrealista (e etnográfico) de Georges Bataille (1897-1962) na construção da revista *Documents*, publicada nos anos de 1933 e 1934.

Neste percurso intelectual franco-germânico, a postura assumida diante das imagens pretende visualizar uma história de progressão não linear, que nega a noção de sobrevivência no sentido evolucionista de Tylor. Na perspectiva dessa genealogia analítica das imagens, atribui-se ao gesto representado nas imagens não uma sucessão de fases que superam as anteriores e que permitem a comprovação ideológica da transformação inevitável, mas uma história onde os eventos e gestos das imagens podem se comunicar com memórias passadas da antiguidade ocidental (e dos ditos povos “primitivos”). As imagens produzidas esboçam, não uma expressão de motivos formalmente compartilhados por um inconsciente, como um eterno retorno cíclico da história ou *leitmotivs* que meramente são rearranjos de uma estrutura cognitiva imanente, mas uma constatação da complexidade do tempo histórico, visando dinamizar dialeticamente o binômio permanência-mudança ao evocar relações da experiência humana e sensível na continuidade compreensiva que permite o reconhecimento e o questionamento das situações imagéticas produzidas no passado e em que medida nossas inquietações culturais contemporâneas tornam visível a aparência do que está contido nas imagens.

No que tange à antropologia visual contemporânea, esta genealogia intelectual sistematizada por Didi-

Huberman, se insere no movimento da *virada icônica* (Alloa, 2015), reivindicada em 1994 pelos dois historiadores de arte, Gottfried Boehm (na Alemanha) e W. J. T. Mitchell (nos Estados Unidos) em contraposição às viradas linguística nos anos 60 e às viradas ontológicas “multinaturalista” e sensorial ou “sensualista”, a partir dos anos 80. A virada icônica reassume a aporia conceitual exposta na iconologia do historiador da arte Erwin Panofsky (1892-1968), entre um “indício de uma presença e a imagem símbolo de uma representação” (cf. Russo, 2011, p. 45), ou seja, promove uma crítica à dicotomia entre representação simbólica e ontologia, nem subordinando as imagens à dimensão verbal e textual (virada linguística), nem reificando um ser das imagens (virada ontológica) ou a percepção de outros sentidos não visuais, partindo-se da premissa do ocularcentrismo ocidental (Howes, 2014) (virada sensorial e antropologia dos sentidos). A posição da virada icônica na antropologia visual contemporânea adquire uma qualidade heurística ao propiciar um diálogo fértil entre artes visuais e antropologia, fazendo “sobreviver” o legado warbuguiano de etnografia entre os hopi cruzada com as explorações de Warbug sobre história da arte renascentista e fazendo “pensar” o estatuto de arte ocidental e a intenção investida nas imagens em estudiosos das imagens como Alfred Gell e Etienne Samain (2014).

O livro *Que Emoção? Que Emoção! (Quelle émotion! Quelle émotion?)* de Georges Didi-Huberman representa a transcrição de uma breve conferência denominada *Luzes para Crianças*, direcionada ao público jovem e infantil, seguida de discussão, ocorrida em Montreuil, perto de Paris, em 13 de abril de 2013. A conferência *Luzes para as Crianças* retoma uma série de transmissões radiofônicas

entre 1929 e 1932, encomendadas por uma rádio alemã a Walter Benjamin, que escreveu programas destinados ao público jovem e infantil. A pequena obra é dividida, como a conferência, em duas partes, a explanação conceitual e o debate de perguntas e respostas.

Na primeira parte, Didi Huberman inicia a discussão em torno do estatuto das emoções entre as gerações, dirigindo-se ao seu público alvo e questiona o papel das emoções enquanto um atributo primitivo, evocando a obra de Charles Darwin, na qual as emoções constituem um elemento irracional que prevalece entre mulheres, velhos senis, crianças e animais. Na crítica ao evolucionismo darwinista, Didi-Huberman reivindica o direito ao choro e às emoções “primitivas” e as coloca num embate entre dois lados filosóficos: uma tradição que vai de Platão a Kant e que relega as emoções à dimensão de um *pathos*, da passividade e do *impasse* que inviabiliza o pensamento e uma tradição que vai de Hegel, Nietzsche, Bergson aos existencialistas Sartre e Merleau-Ponty, culminando em Deleuze e incorpora a suposta negatividade das emoções como necessária ao *impulso* dos pensamentos. Para esta segunda tradição, a qual se filia Didi-Huberman, o elemento sensível e emocional é encarado enquanto afetivo e efetivo ou *e-moção*, uma moção para a ação, ou movimento para fora de nós mesmos, mas que arrasta consigo uma parte psíquica e interior significativa.

Analisando os gestos em imagens de funerais e na própria família, Didi-Huberman introduz a discussão e o desdobramento desta tradição filosófica no que denomina como *história cultural* dos gestos e emoções, acionando o texto canônico de Marcel Mauss, *A Expressão Obrigatória dos Sentimentos*, para em seguida vincular o empreendimento desta história ao *Atlas Mnemosyne* de

Aby Warbug. Trata-se de um conjunto de imagens que evoca a deusa grega da memória e uma disposição visual constituída por *imemoriais gestos emotivos*, a partir das relações construídas, por Warbug, entre os gestos presentes nas imagens ou o seu contexto de produção. Nas imagens da prancha, Didi-Huberman assinala a relação entre luto, desejo e transformação, exemplificando um relevo em bronze do Renascimento, de autoria de Bertoldo Di Giovanni, no qual Maria Madalena arranca os próprios cabelos diante da morte do Cristo e as imagens do filme *O Encouraçado Potemkin*, de Sergei Eisenstein, onde a sequência de luto antecede à da revolta popular. Na segunda parte, o autor responde às perguntas do público, detalhando elementos da sua argumentação a partir da imagem de Maria Madalena já citada e trazendo outros exemplos, discorrendo sobre a crueldade da mitologia grega às guerras e na sociedade de controle deleuziana.

O segundo livro, *Cascas (Écorces)* constitui um pequeno ensaio que agrega narrativa autobiográfica ao relato de uma viagem ao Museu de Auschwitz-Birkenau, na Polônia, em junho de 2011. Didi Huberman é neto de judeus poloneses assassinados em Auschwitz e *Cascas* faz parte de uma investigação do autor que se debruçou na análise de quatro fotografias tiradas clandestinamente no crematório V de Birkenau por Alex (Alberto Errera) judeu grego e membro do *Sonderkommando*, um grupo de judeus prisioneiros encarregados de conduzir outros judeus às câmaras de gás e os cadáveres aos fornos crematórios. Este processo de investigação se iniciou em 2000 e faz parte do ensaio “*Images malgré tout - Imagens apesar de tudo*” que integrou o catálogo da exposição “*Memóire des camps: photographies des camps de concentration et*

d'extermination nazis (1993-1999)” de curadoria de Pierre Bonhomme e ClémentChéroux (12 de janeiro a 25 de março de 2001, Hôtel de Sully, Paris) e em 2003 foi republicado em volume homônimo.

Cascas, assim como *Que Emoção? Que Emoção!* é uma pequena obra formada por duas partes: a primeira é uma sequência de imagens tiradas por Didi-Huberman de alguns detalhes do Museu de Auschwitz-Birkenau seguidas por seus respectivos comentários textuais, a segunda é uma entrevista inédita da edição brasileira, intitulada “*Alguns pedaços de películas, alguns gestos políticos*”, a qual foi concedida à pesquisadora Ilana Feldman. Nos comentários para as suas impressões fotográficas, o autor tece críticas à representação da memória do Holocausto no formato do Museu de Auschwitz-Birkenau, enquanto museu de Estado e lugar de memória, que é configurado como um galpão de bienal ou estande comercial, evocando Walter Benjamin ao se remeter ao espaço como um “lugar de cultura” e “um lugar de barbárie”. As críticas de Didi-Huberman repousam numa postura política direcionada à composição do memorial, no sentido de que a organização estetizante e comercial dos galpões, por um efeito supostamente pedagógico, aparentemente, nega o potencial reflexivo e o “*despertar do acontecimento*” que foram as quatro fotografias do membro do *Sonderkommando* analisadas por ele. As fotografias tiradas por Errera, para Didi-Huberman, foram gestos de resistência e antecederam o levante de 450 membros do *Sonderkommando* em outubro de 1944. Tal fato inspirou a feitura do filme *O filho de Saul* (2015), longa-metragem do húngaro László Nemes, e ganhador do Grande Prêmio do Júri em Cannes (2015), do Oscar de melhor filme estrangeiro em 2016 e obra admirada por Didi-Huberman.

Para além da semelhança de tamanho e formato, em duas partes, uma de texto imagético e verbal e outra interativa no formato perguntas e respostas (conferência e debate; ensaio visual e textual e entrevista), as duas obras levantam dois apontamentos convergentes, que conduzem as reflexões elaboradas nos livros: a) a *ancoragem autobiográfica* dos dois textos e b) o *desejo de futuro* para o alcance das gerações futuras, na associação entre *luto e desejo de transformação* e gesto como resistência política.

Em relação ao primeiro apontamento, - em *Que Emoção? Que Emoção!* - menciona o funeral do próprio pai para argumentar a respeito de uma *história cultural das emoções e da “expressão obrigatória dos sentimentos”*, ao recordar os gestos arcaicos e imemoriais trazidos à tona e a situação de *transmissão* dos mesmos ao seu filho presente na ocasião. Em *Cascas*, para além da óbvia condição judaica do historiador, no começo do ensaio, o autor explicita a preocupação da *transmissão* das cascas de bétula, que inspiram o título do livro, capturadas no bosque de Birkenau para o seu filho. Tais cascas de árvores representam, para o autor, a fragilidade e a morte da película fotográfica, do papel de escrita dos livros, mas que apreendem o ato e o gesto de resistência expresso no desejo de *transmissão e transformação*.

No contexto antropológico, essa ancoragem autobiográfica evoca uma reflexão “*autoetnobiográfica*” de Edmund Leach (1910-1989), a respeito da construção dos mitos e da ancestralidade e a distinção impossível entre mito e história, quando em 1986, viajou pela última vez aos Estados Unidos para apresentar a conferência “*Masquerade: The presentation of the self in holi-day life*”, na qual exibiu

uma vasta sequência de slides que agrupa, em sua maioria, o arquivo fotográfico de sua família, proveniente do século XIX, registros fotográficos dos "nativos" na época do colonialismo britânico e os de Malinowski entre os trobriandeses. Na conferência, Leach atribuiu ao mito uma condução moral dos eventos e estabelece que mito e história convergem na eleição de sujeitos tidos como ancestrais e organizadores dos percursos temporais: no seu caso, elegeu dois ancestrais fundamentais na sua trajetória, o seu tio-avô materno presente em várias fotografias, Henry Hoyle Howorth, autor uma obra de cinco volumes sobre a história dos mongóis e Bronislaw Malinowski⁸¹. Na aproximação empreendida por Didi-Huberman e Aby Warburg entre antropologia e história da arte, mediante uma história cultural dos gestos e das imagens ou emoções figuradas, pode-se situar o esforço comparativo de Edmund Leach ao pensar, historicamente, mitologia e ancestralidade em gestos fotográficos entre britânicos e nativos de suas colônias.

No segundo apontamento, a associação de memória, a partir de luto-desejo, com transformação-transmissão, remetendo à intenção expressiva das emoções na imagem histórica, as quais se confrontam com as intenções do contexto do presente. O exemplo citado, tanto no ensaio por Didi-Huberman, quanto na entrevista mobilizada por Ilana Feldman, é o da polêmica ocorrida em 2001 com o realizador judeu do documentário Shoah (1985), Claude Lanzmann, que criticou o conteúdo do ensaio de Didi-Huberman, *“Images malgré tout - Imagens apesar de tudo”*, e a presença das quatro fotografias do Crematório na exposição *“Mémoire des camps: photographies des camps de*

concentration et d’extermination nazis (1993-1999)”, partindo do pressuposto da irrepresentabilidade da Shoah (termo hebraico utilizado para citar o Holocausto) e da sua concepção do documentário homônimo com duração de 9h30min., apenas com relatos de sobreviventes, testemunhas e estudiosos e sem imagens de arquivos.

Didi-Huberman argumenta que, a despeito da postura de Lanzmann, a vontade de registrar a situação de calamidade vivida pelos *Sonderkommando* contraria, enquanto gesto de resistência política e memória histórica, um ocultamento deliberado das provas do Holocausto que estava sendo empregado pelos nazistas a partir de janeiro de 1945 e, anteriormente, o programa nazista de construção de um museu da extinção dos judeus. A imagem-levante do gesto que figura as emoções representa o desejo que sucede o luto e a vontade de transmissão-transformação. Na perspectiva que tange à antropologia das emoções aplicada ao luto e desejo, há uma situação análoga referente ao choque de intenções do gesto fotográfico na imagem que se demonstra na diferença defruição da emoção entre as gerações. No exemplo estudado por Mauro Koury (2001), há um conflito evidente entre a sobrevivência cultural da fotografia mortuária no culto à imagem dos falecidos e a privatização da condição outrora coletiva da morte, que se reflete na etiqueta social contemporânea que vê o estreitamento das relações com os mortos como mórbido ou de mau gosto. Considerando-se a preocupação com a história cultural das emoções e toda a reflexão compreendida aqui, cito o próprio Didi-Huberman (2016, p. 34) para chamar atenção para o atrito no tempo histórico desencadeado pela expressão do gesto cultural do luto e do desejo: “uma emoção que não se dirija a ninguém, totalmente solitária e excluída, não será propriamente uma

⁸¹ Ver Peirano (2015).

moção - um movimento-, mas apenas uma espécie de quisto morto no interior de nós próprios”.

Referências

Alloa, Emmanuel (Org.) *Pensar a Imagem*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. 236 p.

Didi-Huberman, Georges. *A Semelhança Informe ou o gaio saber visual segundo Georges Bataille*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015. 460 p.

Didi-Huberman, Georges. A Imagem Crítica. In: *O que Vemos o que nos Olha*. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2010. 264 p.

Howes, David. El Creciente campo de los Estudios Sensoriales. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpo, Emociones y Sociedad – RELACES*, a. 06, nº 15, p. 10-26, Ago-Nov. 2014.

Koury, Mauro. Você fotografa os seus mortos? In: Koury, Mauro (org.). *Imagem e Memória: Ensaio em Antropologia Visual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2001.

Peirano, Mariza. Edmund Leach. In: Everardo Rocha e Marina Frid, (orgs), *Os Antropólogos*. Petrópolis: Vozes, 2015.

Russo, Daniel. O conceito de imagem-presença na arte da Idade Média. *Revista de História*, São Paulo, n. 165, p. 37-72, jul./dez. 2011.

Samain, Etienne. Antropologia, imagens e arte. Um percurso reflexivo a partir de Georges Didi-Huberman. *Cadernos de Arte e Antropologia* [Online], v. 3, nº 02, 2014, <http://journals.openedition.org/cadernosaa/391>

ANDRADE, Ícaro Yure Freire de, *Esperança e Crítica: uma resenha sobre a Utopia*. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 17, n. 50, p. 145-148, agosto de 2018 ISSN 1676 8965.

RESENHA

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

Esperança e Crítica: uma resenha sobre a Utopia

Hope and Criticism: a review about utopia

Ícaro Yure Freire de Andrade

BRITO, Simone Magalhães. *A Esperança Tardia: Desencantamento da arte e persistência da utopia na teoria crítica contemporânea*. João Pessoa: Editora UFPB, 2016.

O argumento apresentado no transcórre de *A esperança tardia: desencantamento da arte e a persistência da utopia na teoria crítica contemporânea*, como o próprio título do livro já diz, centra-se em uma discussão que tem como objeto principal de análise o problema do se pensar a utopia contemporaneamente assim como a dimensão valorativa que acompanha tal problema.

A socióloga Simone Magalhães Brito demonstra como o problema da utopia ou a idealização de mundos outros, é um fenômeno social que emerge conjuntamente com a própria experiência da modernidade assim como os valores que a acompanham. Para isto, metodologicamente, a autora no decorrer da exposição de sua análise utiliza-se de uma sociologia que tem como forte característica a presença de uma dimensão histórica, visando dessa forma relacionar os impulsos utópicos

com os processos sociais que o acompanham/acompanharam.

No primeiro capítulo “Modernidade I: crise da arte como morada dos sentimentos humanos” o que é apresentado enquanto objeto de análise são os dois impulsos que passam a compor a experiência moderna ocidental: o impulso da ordem (que tem como principal exemplo a obra filosófica de Thomas Hobbes) e o impulso regido por uma dimensão sentimental (que tem como principal expoente Jean Jacques Rousseau e seu materialismo primitivo).

Neste capítulo são apresentados os elementos que demonstram o projeto utópico próprio a visão de ordem que tem na auto fundamentação da razão seu horizonte norteador de projeção de futuro e em um impulso que toma a cultura sentimental como resposta a essa etapa não contemplada pelo projeto racionalista de ordenação do mundo. É neste momento de conflitos entre projetos distintos de sociedades futuras que a arte e a estética ganham centralidade na discussão acerca do projeto de construção de um mundo diferente.

É preciso enfatizar que essa constatação da incapacidade da razão em preencher o vazio de sentido da vida moderna não é tardia, por isso o olhar do Iluminismo tão cedo se preocupou com o lugar da estética. A estética e a arte passam a assumir um aspecto fundamental na busca de um sentido unificador para a vivência moderna. Esse aspecto é fundamental para o argumento deste trabalho: a arte na Modernidade se constitui enquanto a esfera responsável por dar sentido/unidade a uma sociedade diferenciada. Pelo “sentido” que a estética poderia resgatar/construir, ela passa a ser pensada como uma pedra fundamental na constituição de uma sociedade futura. (p. 33)

A arte passa a ser o lugar onde os impulsos utópicos são apresentados, como crítica a forma racionalista que ganha lugar cada vez maior nas relações sociais modernas. A estética então surge enquanto a tentativa de construção de uma coesão humana em uma sociedade regida pela diferenciação e fragmentação da experiência (p. 36).

O segundo capítulo “*Modernidade II: O lugar da revolução e a crise da arte*”, dá prosseguimento ao desenvolvimento dos problemas referentes a relação entre utopia e estética e principalmente no que tange essa noção de campo estético enquanto morada dos sentidos. Em um primeiro momento esses impulsos utópicos que daí emerge são reforçados pela crítica romântica a experiência moderna, que percebem no processo de diferenciação que está em andamento um problema de ordem moral, uma vez que uma sociedade que se torna cada vez mais

complexificada e diferenciada traz como momento de crítico a impossibilidade de se pensar em imperativos normativos que rejam as relações sociais e desta forma mantenham um sentido humano como elemento norteador de tais processos.

Com o desenvolvimento cada vez maior do capitalismo e das relações que dele emergem, essa percepção da dimensão estética enquanto portadora dos valores e da esperança vem sendo gradualmente minada, encontrando seu ápice de crise no século XX. “Em termos mais diretos, o processo de alienação no capitalismo se realiza como negação da expressividade humana ou ruptura da dimensão estética das vivências. O mundo capitalista é um mundo que saiu do controle daqueles que o criaram e, como na forma edênica de alienação, seu resultado é sofrimento”. (p. 60)

Como demonstrado pela autora, o problema da arte assume uma dimensão de tragicidade no século XX, uma vez que a arte deixa de ser o lugar de realização da utopia passando assim a obedecer a demandar de mercado. O desenrolar-se de uma indústria cultural seria o momento mais sintomático desse fenômeno onde a arte assume com a sua inserção e o desenvolvimento cada vez maior de um mercado artístico a forma de mercadoria. A indústria cultural é a concretização dos impulsos que ameaçam o sentido amplo da estética, uma vez que é o desenvolvimento da razão instrumental dirigida ao controle gradual do mundo do espírito (p. 80).

Essa segunda etapa do fenômeno da modernidade traz consigo a apresentação dos limites da crítica utópica que tinha na arte o momento de concretização da resistência aos processos de diferenciação da experiência social moderna, tornando-se parte desse mesmo problema. A arte ao tornar-se mercadoria, já não é vista e encarada como momento de crítica

radical aos processos de alienação e reificação, mas sim, passam a compor etapas desse mesmo processo trazendo dessa forma mais uma vez a necessidade de se repensar os impulsos utópicos e sua relação com a esperança.

O terceiro capítulo, “*Pós-Modernidade: o desencantamento da arte e as resistências do corpo*”, centra-se na análise dos problemas colocados pelas críticas pós-estruturalistas quanto a questões referentes a utopia e a conseqüentemente a esperança. O pensamento pós-moderno traz como pontos centrais da sua crítica a percepção de que os processos de dominação e liberação estão presentes em toda a vida social e uma intensa perda de esperança na cultura. A cultura passa a ser vista como enunciação, isto é, como arbitrariedades sociais que visam legitimar os vários processos de dominação que se aplicam no mundo contemporâneo.

Se tudo é composto por jogos de poder e dominação, o campo artístico não se mostra de outra forma, onde “ (...) a experiência artística é mais um lugar de disputas entre narrativas concorrentes, marcado por jogos de poder como tantas outras práticas sociais” (p. 93). A utopia desloca-se do campo artístico e nesse momento da experiência social é apresentada enquanto possibilidade na percepção das necessidades fragmentárias, isto é, uma vez que o mundo é percebido como uma teia de relações de poder e dominação que visam homogeneizar a pluralidade do mundo social, para os pós-modernos torna-se crucial que se passe a pensar em críticas localizadas e específicas a problemas que se colocam enquanto universais.

Conceitos como cultura do simulacro (Baudrillard) e centralizações nos momentos de dominação e rompimento dessas formas de dominação (Bourdieu, Foucault), passam a compor esse momento que se

intensifica no final do século XX da experiência social. Como se pensar a utopia nestas novas demandas que se apresentam nessa nova etapa de desenvolvimento do mundo contemporâneo? E talvez a pergunta mais importante: é possível se pensar a utopia uma vez que a distopia se apresenta enquanto forma própria desse momento considerado pós-moderno?

Para os pós-modernos, só se torna possível pensar na utopia quando estas se apresentam enquanto fragmentárias, trazendo consigo desta forma um compromisso ético radical, isto é, a utopia da diferença. Essa utopia da diferença é composta por várias utopias, da percepção da pluralidade e mais precisamente dos processos de dominação e homogeneização que estão presente nas formas mais banais de relações sociais.

Simone Brito apresenta a importância da crítica pós-moderna, mas também demonstra os momentos problemáticos aos quais tal crítica também apresenta. Uma vez que o que é apresentado como um rompimento ético radical – a percepção da diferença e de formas específicas de combate aos problemas colocados pela dominação – também abre espaços para o precedente de formas conservadoras e reacionárias também se apresentarem enquanto diferentes, pois a crítica pós-moderna não havia naquele momento ainda pensado em limites para se pensar as formas da diferença que se apresentavam na sociedade.

O quarto capítulo “*O marxismo na contramão da Pós-Modernidade: a persistência da utopia*”, a autora nos apresenta as críticas feitas pela teoria marxista – mais precisamente pelo teórico Fredric Jameson – aos problemas apresentados e colocados pela crítica Pós-Moderna. Para Jameson, para se pensar na utopia enquanto mundo outro, torna-se necessário que algumas confusões

conceituais colocadas pelos pós-modernos sejam esclarecidas.

A primeira delas é a relação entre totalidade e totalitarismo. Para o crítico cultural americano essa relação automática entre essas duas categorias diferentes se coloca enquanto sintomas dos problemas que se apresentam na experiência social no capitalismo tardio. A categoria da totalidade é condição para qualquer forma de pensamento e crítica que se demonstre antireificadora, enquanto o totalitarismo é um problema ético que está relacionado as formas plurais de violência.

Essa confusão entre essas duas categorias distintas, tanto no significado como na sua relação direta trazem problemas para se refletir a questão da utopia. Para Fredric Jameson para se pensar a utopia é necessário que se retome a dimensão da universalidade e conseqüentemente a universalidade da experiência humana. Simone Brito nos lembra como sistematicamente com os desenvolvimentos do pensamento pós-moderno, qualquer forma de pretensão a universalidade e transcendentalidade foi rejeitada e apresentada apenas enquanto forma pura e simples de dominação ou de candidatura a tais formas. Se temos na pós-modernidade a distopia enquanto forma hegemônica de se pensar cultura e sociedade, nesse momento proposto por Jameson - que também é um momento pós-moderno ou de legitimação da lógica cultural no capitalismo tardio - torna-se imprescindível se pensar em mundos outros, em momentos utópicos.

O último capítulo "*A ética como fundamento da teoria crítica*", que se apresenta enquanto conclusão do livro, Simone Brito faz uma retomada dos problemas apresentados no livro referentes a relação entre utopia e

moral. Para a autora o pensamento pós-moderno pensou a questão da diferença sem pensar a relação entre essas formas de diferença com outras (p. 145). Para Theodor Adorno o grande momento utópico para se pensar a sociedade contemporânea estaria sob a responsabilidade da ética, isto é, na necessidade de se pensar novos imperativos categóricos que englobem questões referentes a universalidade da experiência que abarque a perspectiva da totalidade e o reconhecimento da diferença. Onde, segundo Brito, localiza-se o grande desafio proposto pela teoria crítica.

A conclusão não é um fechamento total dos problemas apresentados no transcórre da obra, ela não possui um sentido teleológico e fechado de entendimento, apresenta-se mais como uma provocação intelectual para os próximos pesquisadores que venham a se debruçar sobre a problemática da utopia e dos problemas e dilemas que tal forma de pensamento ocupa na sociedade contemporânea.

"A esperança tardia" traz como contribuição para a sociologia o pensar as formas utópicas e suas relações, não apenas enquanto formas rígidas de pensamento ou de mundos meramente imaginados, mas enquanto sentidos cambiantes, dotados de valores também cambiantes, que variam conforme a realidade social e histórica em que foram produzidas. Mais do que uma simples cronologia do problema da Utopia na modernidade, Simone Brito traz como problema crucial a questão referente aos valores e a própria experiência social, uma vez que ela procura entender de forma relacional a vida moral e sua relação com vida econômica e política.

BEZERRA, Gustavo Antonio das Neves. Nas raias do flexitempo laboral: uma resenha. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 17, n. 50, p. 149-153, agosto de 2018 ISSN 1676 8965.

RESENHA

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

Nas raias do flexitempo laboral: uma resenha

Gustavo Antonio das Neves Bezerra

ALVES, Daniela. *Tempo e trabalho: Gestão, produção e experiência no tempo no teletrabalho*. Porto Alegre: Escritos, 2014.

Faz duas décadas que o centro da agenda dos estudos sobre trabalho no Brasil está situado no problema da precarização laboral. Isso não deveria implicar, porém, o negligenciamento de pesquisas relacionadas a trabalhadores que legitimam os processos contemporâneos de produção flexível, sustentados pelas tecnologias da informação e da comunicação (TICs). Grupos desse tipo não podem ser ignorados, na medida em que compõem um quadro de redefinição de alianças sociais, no qual a tradicional “classe trabalhadora” (que aliava operadores manuais a assalariados de colarinho branco) vem perdendo força identitária frente a novas articulações simbólicas que transformam trabalhadores em “parceiros empreendedores” das grandes empresas. Mesmo que se deseje denunciar a impropriedade das novas alianças, só se pode confrontá-las pela análise bem fundada do panorama em curso.

Nesse sentido, é deveras instigante o livro de Daniela Alves sobre “teletrabalhadores”, uma

adaptação da tese de doutorado vencedora do prêmio CAPES de 2009 na área de sociologia. Inquirir o teletrabalho significa encarar uma condição relativamente pioneira nos estudos da vida laboral. Indo além, a autora dobra a aposta inovadora ao lançar mão de uma articulação teórico-metodológica baseada na seguinte tríade: a Teoria Ator-Rede (ANT, na sigla inglesa), associada a Latour, Law e Caillon; reflexões sobre a dimensão subjetiva do novo capitalismo provenientes de Foucault, Deleuze e Zafarian; por fim, a concepção de “tempo e duração” proposta por Bergson e Zafarian.

Mais precisamente, o objeto de estudo são as relações entre teletrabalho e tempo. A autora ressalva que, dado o caráter alegadamente “híbrido” do teletrabalho, não seria possível “defini-lo de uma vez por todas” no atual contexto, constituindo-se numa “controvérsia em aberto” (p. 15). De toda forma, o livro orienta o leitor a compreender o teletrabalho a partir de dois elementos que seriam convergentes na literatura internacional sobre o assunto: “a realização de trabalho a distância da empresa contratante ou distante do cliente que irá usufruir daquele serviço, empresa ou pessoa

física, e a utilização de tecnologias informacionais na realização das atividades” (p. 12). O livro parte da hipótese de que:

No teletrabalho, o tempo é gerido e experimentado de maneira flexível através do autocontrole / autodisciplinamento e modulação elástica, significando que, para que o tempo seja produzido nas relações sociais como uma matéria moldável e controlável, é necessário um engajamento individualizante, disciplinado e controlado, dos trabalhadores no teletrabalho (p.14).

Uma das principais virtudes do livro é explicitar as mudanças sociotécnicas que estariam interferindo na relação entre tempo e trabalho. Toma-se o pressuposto de Latour segundo o qual as tecnologias não apenas mediam as relações entre sociedade e natureza, mas também as relações sociais. São apresentadas algumas das principais linhas de interpretação desses fenômenos emergentes, como do “capitalismo cognitivo” e da “economia informacional”. Também busca caracterizar uma nova configuração das relações de poder, que passaria pelo declínio das “disciplinas” em favor das técnicas de “controle”. Inspirando-se em Boltanski, a autora recupera a ideia de que as transformações nas técnicas de dominação teriam sido geradas pela reação das firmas a uma ascendente cultura anti-hierárquica. Em tal reconfiguração das relações entre capital e trabalho, o domínio disciplinar sobre o tempo laboral teria perdido importância frente a um controle por modulação, caracterizado pelo acompanhamento do indivíduo em seu deslocamento. A modulação teria um caráter processual, configurando o

avesso do *molde* prescrito e da pré-formatação. Através do controle modular se processaria a formação de uma subjetividade engajada no trabalho, na medida em que o trabalhador estaria motivado por ganhos de autonomia relativa e por um sentido de autoria (“reconhecimento”) quanto ao produto do trabalho. De todo modo, a autora revela não se tratar de uma literatura de celebração da era pós-fordista, pois são ressaltados também o desemprego, a supremacia das corporações transnacionais e o individualismo. O próprio Zarafian ressaltaria as ambiguidades do novo regime de incerteza, a um só tempo “desestruturador dos laços de integração social, e potencialmente emancipador...” (p. 48).

O capítulo “Teletrabalho: uma categoria em construção, um grupo em formação” mescla a revisão bibliográfica sobre o teletrabalho com a análise empírica de experiências laborais em tal condição. O leitor é apresentado às questões metodológicas que cercaram a análise da experiência de 35 informantes acionados no Brasil e em Portugal, que dão ao trabalho uma dimensão internacional, ainda que não exaustivamente comparativa. Em seguida, tem-se um mapa das controvérsias acadêmicas e governamentais em torno da definição do teletrabalho e de seus dados estatísticos. As controvérsias envolvem as literaturas apologética e crítica do teletrabalho, bem como as tentativas estatais de capturar e impulsionar o fenômeno, especialmente como estratégia de legitimação frente ao cenário de incertezas no mercado de trabalho. No desenvolvimento do capítulo, porém, admite-se um limite da pesquisa: optou-se por abordar apenas o teletrabalho “individualizado”, por oposição a outras modalidades frequentes como nos *calls centers* (que também envolveriam trabalho a

distância e mediação via tecnologias informacionais).

Pressupondo que uma característica do teletrabalho seria o “engajamento individualizante”, a autora esclarece perseguir especificamente duas características do fenômeno: “o autocontrole e a autodisciplina do tempo”. A ideia de que o teletrabalho seria estratégico para a evidência de uma nova condição da “individualidade” pode ser considerada uma das mais interessantes do livro: sustenta-se que a contemporaneidade estaria marcada por um indivíduo que não coopera de forma heterônoma no espaço da fábrica, mas no engajamento em seus projetos auto-ativados. O que se perde em termos de vinculação mecânica a uma classe de trabalhadores manuais, por outro lado abre possibilidades de cooperação em redes à distância ainda pouco exploradas pela literatura (pp 88-89).

O capítulo termina com a construção de uma tipologia acerca das experiências subjetivas em teletrabalho. O principal eixo de diferenciação interna ao grupo de entrevistados é a forma de contratação do trabalho, isto é, se o teletrabalhador é assalariado ou *por conta própria*⁸². Infere-se, com base nas entrevistas (isentas de pretensões de representação estatística), que todos os grupos de teletrabalhadores têm vantagens em termos de autonomia na gestão do tempo, mas os assalariados estariam marcados pelo medo do isolamento e do esquecimento por parte de colegas e chefes. As maiores “vantagens” no teletrabalho por conta própria determinariam um engajamento mais intenso.

O último capítulo verticaliza a abordagem sobre a organização dos

tempos de trabalho e não-trabalho operada pelos entrevistados. Uma das ênfases da investigação é quanto às “relações sociais de negociação” que o teletrabalhador tece na gestão do seu tempo laboral. As negociações com a família e com clientes estariam referidas à construção de um tempo pautado pelo binômio autodisciplina-elasticidade. A elasticidade desse tempo é um dos achados mais interessantes do livro: argumenta-se que a especificidade do tempo que o teletrabalhador produz e experimenta está relacionada a essa modulação com outros tempos que, como um elástico, podem ser esticados ou distensionados:

Alguns entrevistados enfatizaram o quanto “esticar” as horas de trabalho significa “encurtar” horas de sono, de lazer ou de outras atividades pessoais. A elasticidade do tempo teria seus limites tanto nas relações de força em negociações entre clientes e teletrabalhadores em torno dos prazos quanto nas demandas da família, aspectos que devem ser gerenciados ao mesmo tempo e no mesmo espaço (p. 176).

Ao caracterizar a elasticidade do tempo, a autora questiona os discursos que edulcoram e disseminam o teletrabalho como solução para um melhor balanço entre tempo de trabalho e tempo familiar:

...as entrevistas mostraram que o teletrabalho não aumenta o tempo livre, nem o tempo dedicado à família. O que aumenta seria a elasticidade do tempo, uma gestão mais flexível, que permitiria intensificar alguns momentos de trabalho e dispor de algum tempo extra para levar um

⁸²Sob o epíteto “teletrabalhador por conta própria” a autora reúne “autônomos”, “empresários”, “membros de cooperativa” e “informais”, conjunto que seria marcado por mesmo traço: o da “independência”, se comprado à experiência dos teletrabalhadores assalariados.

filho ao médico, por exemplo (p. 176).

A autora esclarece que a contrapartida desse *flexitempo* é, contraditoriamente, a própria negação da passagem cronológica: encapsulado numa sucessão de tarefas de curto prazo, esse trabalhador já não tem planos de longa duração exceto sobreviver num presente eterno.

Não obstante a coleção de méritos da pesquisa, estranha-se que o anunciado encontro com Latour não tenha inspirado uma investigação mais focada nas redes de relações dos entrevistados. A ênfase no problema do tempo e de sua organização por engajamento flexível, acaba por criar a imagem de um indivíduo autocentrado que contrasta com o projeto de uma “sociologia das associações” empunhado pela Teoria Ator-Rede. Para Latour, a rede é um agente poderoso. Uma rede não fala, mas o indivíduo pode ser o porta-voz da mesma, desde que o pesquisador pergunte por ela. A autora reconhece isso nas considerações finais, quando menciona a necessidade de avançar na investigação “da relação entre tempo da família e o tempo do trabalho no domicílio, pela ótica da família” (p. 223). Ocorre que isso não seria mera suplementação da pesquisa, mas uma maneira de desmistificar a imagem autárquica do indivíduo que acompanha o livro.

Além dos familiares, que potencialmente são os alicerces e as vítimas da elasticidade do tempo laboral do teletrabalhador, teria sido frutífero investigar a rede de relacionamentos profissionais com mais atenção. Afinal, os trabalhadores “por projetos” são fortemente dependentes de clientes e fornecedores. Tais relações são obviamente “negociadas”, mas em condições absolutamente assimétricas, tanto quanto os arranjos familiares acerca dos tempos de trabalho e não-

trabalho. Evidenciar a rede dos teletrabalhadores seria, portanto, melhorar o entendimento das relações de poder com os grandes demandantes de trabalho (que “negociam” os prazos em condições mais vantajosas) e, “abaixo”, com subcontratados⁸³, familiares (especialmente mulheres e idosos) e trabalhadores domésticos. O conjunto de baixo é que permite ao teletrabalhador esticar seu tempo e manter seus laços. Afinal, como demonstram Boltanski e Chiapello (2009), num mundo em rede só pode ser bem-sucedida a pessoa ou empresa que tenha capital social e mobilidade. Por outro lado, só é possível ser móvel pela exploração e manutenção de atores imobilizados (os “dublês”) nos projetos específicos, que veem o enraizamento no local, a fidelidade e a estabilidade se constituírem em fatores de precariedade (IBIDEM, p. 373).

Pode-se lamentar que a pesquisa não tenha levado mais adiante também o compromisso da ANT com a exploração das polêmicas atinentes à formação de um grupo. Se é bem verdade que o terceiro capítulo inquirir as lutas classificatórias acerca do teletrabalho entre acadêmicos, publicistas corporativos e governos, por outro lado nada se sabe quanto à aceitação ou não da identidade de “teletrabalhadores” por parte dos entrevistados. É a pesquisa que os reúne num “grupo” e não os próprios inquiridos. Se a Teoria Ator-Rede supõe

⁸³ É comum que trabalhadores “por projetos” subcontratem, na medida em que os fluxos de demanda são pouco governáveis no tempo e é problemático dizer “não” à encomenda de um elo de rede. Assim, esse trabalhador se converte em subcontratante de trabalho, não raro cobrando de seu suposto “parceiro” um percentual sobre o trabalho intermediado. Além disso, podem recorrer a prestadores de serviço em atividades-meio, como serviços de logística de entrega, de publicidade etc. Muitos desses dublês se convertem em empregados duráveis, de modo camuflado ou não (cf. Bezerra, 2014).

que os grupos são formados a partir de porta-vozes que os “convocam” e os fazem existir, o leitor termina o livro sem saber até que ponto a foi pesquisa quem produziu esse efeito autoperformativo sobre os seus “nativos”.

Acadêmicos também têm hoje a vida caracterizada pela multiplicidade de projetos e pela necessidade de trabalho em flexitempo. Assim, a leitura do livro traz forte sentimento de identificação com as questões levantadas. Mesmo aqueles que desprezam a Teoria Ator-Rede ou o pós-estruturalismo de Foucault e Deleuze podem, a contragosto, terminar cativados, dada a habilidade da autora em explorar aspectos desafiadores da vida pós-fordista.

Referências

BEZERRA, Gustavo. Trajetórias pós-salariais: versatilidade laboral e exploração em rede em duas experiências. *Revista da ABET*, vol. 12, n. 2, p. 12 – 28. 2014. Disponível em:

<http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/abeta/article/view/20205>, consultado em 29/09/2017.

BOLTANSKI, Luc; Eve CHIAPELLO. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

LATOUR, Bruno. *Reagregando o social: Uma introdução à teoria do Ator-Rede*. Salvador-Bauru: EDUFBA-EDUSC, 2012.

CASTEL, Robert. *As metamorfoses da questão social*. Petrópolis: Vozes, 1998.

FEITOSA, Rianna de Carvalho. Às margens do consumo: catadores argentinos, trabalho e reconhecimento social – uma resenha. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 17, n. 50, p. 155-161, agosto de 2018 ISSN 1676 8965.

ARTIGO

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

Às margens do consumo: catadores argentinos, trabalho e reconhecimento social – uma resenha

Rianna de Carvalho Feitosa

VERGARA, Gabriela (comp.). *Recuperadores, residuos y mediaciones: analisis desde los interiores de la cotidianeidad, la gestión y la estructuración social*. Buenos Aires: ESEditora, 2015.

[O mundo] deve, em resumo, ser objetivado como coisa, não como agente; ele deve ser matéria para a auto-formação do único ser social nas produções de conhecimento, o conhecedor humano... A natureza é apenas a matéria-prima da cultura, apropriada, conservada, escravizada, exaltada ou de outras maneiras tornada flexível para ser utilizada pela cultura na lógica do colonialismo capitalista. *Donna Haraway* (1995, p. 35-36)

Qual é o preço de manutenção da sociedade do consumo? Qual é o preço de uma forma de organização social com características extrativistas, como a capitalista, que se baseia na exploração não só dos “recursos naturais”, mas também da força física de milhões de trabalhadores? A coletânea organizada por Gabriela Vergara, socióloga e pesquisadora adjunta do Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la República Argentina (CONICET), traz diferentes abordagens sobre o universo complexo e heterogêneo que envolve a coleta e reciclagem de

resíduos sólidos urbanos (RSU). Ao observarem variadas formas de coleta, seleção, venda e reciclagem de materiais usados na cadeia de produção e consumo, os capítulos desse livro pretendem responder a algo das perguntas que levantamos.

Os autores da coletânea apresentam trabalhos sensíveis, que proporcionam reflexão sobre a significação dos resíduos em uma sociedade como a nossa (urbana, capitalista, individualista, ocidental), onde se vive a realidade da produção em massa e do descarte e desperdício como partes integrantes da cultura, - como aponta Mauro Koury no prólogo. Os escritos evidenciam o papel de trabalhadores informais⁸⁴ que caminham por ruas, lixões e aterros sanitários coletando, classificando, armazenando, arrastando, empurrando, carregando e processando o que os demais consideram lixo, para tornar possível sua reciclagem. Eles trabalham de forma humana sobre esse problema

84 Ao logo da coletânea, os autores trabalham com diferentes termos para identificar os indivíduos que coletam e separam resíduos e dejetos domiciliares por ruas, lixões, aterros sanitários e estações de tratamento para encaminhá-los à reciclagem: *recuperadores, cartoneros, quemeros, cirujas*, entre outros. Nesta resenha optei por empregar o termo “catadores”, como esse segmento profissional é designado no Brasil.

estritamente humano, o da geração de lixo – um problema que afeta direta ou indiretamente todas as pessoas, de todas as raças, gêneros e classes sociais. São priorizadas visões que tomam esses trabalhadores como atores sociais e que se focam nas relações por eles construídas, levando em conta suas ações, sentimentos e ideias.

Dessa forma, são levantadas discussões como a luta por qualidade de vida; luta por reconhecimento, direitos, saúde e dignidade; proteção do meio ambiente; gestão municipal; política; imaginário; subjetividades; sentimentos; relação de gênero; consumo etc. Sempre considerando que esses são movimentos plurais, que transpassam fronteiras, pois dizem respeito a todas as pessoas, de todos os países, sendo lutas que transcorrem em um mundo conectado, onde não é incomum que uma ação realizada em um extremo afete seu exato oposto.

Como em uma peça instrumental, a coletânea tem início com uma abertura, composta por prólogo e introdução, seguida por quatro atos (eixos) principais interligados pelo interlúdio e cadenciados pelo epílogo. O prólogo se intitula *Lixo, sujeira e sociabilidade* e é assinado por Mauro Koury, que nos faz pensar sobre como a realidade produz os indivíduos marginalizados. Ele percebe o lixo como uma fonte para refletir sobre a sociedade capitalista e as possibilidades de transformação e reorganização social. A introdução aos textos é feita por Gabriela Vergara que entende que “objetos-resíduos-dejetos”, inseridos numa lógica onde há o fetichismo da mercadoria, ganham o poder de governar a vida dos “sujeitos-catadores-descartáveis”. Ela aponta os paradoxos que envolvem a recuperação de resíduos sólidos urbanos: é um jogo contraditório, onde se oferece a chance de “recuperação” tanto aos objetos quanto às pessoas consideradas

descartáveis, uma chance de ingressar na economia formal como mercadoria, chance de ter suas vidas devolvidas, “ressuscitadas” de sua condição anterior de “lixo”.

Ao longo da coletânea, somos lembrados diversas vezes sobre a crise econômica, social e política vivida pela Argentina em 2001, momento em que milhares de indivíduos e famílias marginalizados pela pobreza e pelo desemprego aparecem em massa nas ruas do país. É nesse cenário que a coleta de materiais recicláveis se evidencia como fonte de trabalho para pessoas que não teriam alternativa para sobrevivência. No primeiro ato/eixo, que trata de gestão de resíduos e política, os textos tratam da gestão pública e da dimensão das articulações políticas que envolvem os RSU. Pensar as políticas do lixo é pensar as condições de existência daqueles que vivem do lixo, pensar na relação dos sujeitos com seu objeto de trabalho e compreender o papel da reciclagem na reparação dos efeitos nocivos do consumo e da disposição final dos resíduos gerados por ele.

Políticas y prácticas em torno a la gestión de los RSU. Un estudio de cinco ciudades de Argentina, de Victoria D’hers e Cinthia Shammah, mostra-nos como o tema da gestão de resíduos aparece nas agendas públicas municipais, trazendo informações sobre como as leis referentes à gestão de RSU em cinco cidades argentinas evoluiu ao longo dos anos – considerando o período entre 1994 e 2013. As autoras explicam como se dá o processo de coleta de materiais para reciclagem, focando em como se organizam as iniciativas privadas e governamentais e deixando claro que entendem que o município possui um papel fundamental em relação às demandas ambientais da gestão de resíduos, por ser assunto que requer recursos tecnológicos, econômicos e técnicos. Elas evidenciam

a obrigação dos governos de encontrar respostas para esse problema urbano que cresce constantemente e que faz urgir a aplicação de políticas públicas que diminuam o impacto ambiental, valorizem os resíduos e formalizem o circuito dos catadores. Apontam, ainda, a importância da inclusão social desses indivíduos, que se constroem como atores essenciais na valorização dos resíduos.

Dando continuidade ao movimento de reconhecimento do trabalho dos catadores como serviço público, Santiago Sorroche em *Líderes, residuos y lugares: reflexiones sobre la gubernamentalidad global del reciclaje desde la experiencia de una cooperativa de cartoneros de La Matanza* pretende analisar a circulação e dinâmicas sociais que formam redes internacionais ligada à recuperação de resíduos. Sarroche foca nas pessoas e ideias em vez de materiais. Mostra como o presidente da cooperativa que acompanhou em sua pesquisa, ao participar de encontros internacionais em diferentes lugares da América e do mundo, adquiriu conhecimentos e experiências que influenciaram as abordagens e caminhos que passou a defender. O autor frisa a importância da circulação de ideias e projetos e da criação de fluxos globais capazes de reconfigurar e ressignificar práticas locais e estabelecer um espaço legítimo para o intercâmbio, discussão, formação e trabalho que envolva diferentes países.

É interessante notar como os textos mencionados acima trazem diferentes perspectivas da valorização do trabalho dos catadores: uma a partir de ações públicas, ligadas ao município, e outra a partir de ações privadas individuais, ligadas a interesses pessoais de aperfeiçoamento e de reconhecimento da importância do próprio trabalho. “Trabalho”, inclusive, é o tema do eixo que segue, onde nos é apresentada a experiência dos catadores

de materiais recicláveis em diferentes contextos, mas sempre considerando o ciclo de produção e consumo que toma essas pessoas como “inempregáveis”, a parcela da população que não reúne condições para que o mercado, de forma autônoma, os insira em seu ciclo produtivo.

Na pesquisa de Santiago Bachiller, *Clasura de un basural a cielo abierto e imaginarios sobre el futuro por parte de los recolectores informales de residuos*, é analisado o imaginário sustentado por catadores acerca do futuro encerramento do lixão onde trabalham, que será substituído por uma estação de tratamento e reciclagem. É dado lugar às subjetividades, sentimentos e desejos dessas pessoas, ao oferecer-lhes voz para contar o que pensam e ao considerar o lixão como um espaço que transcende a mera subsistência. Bachiller enxerga o lixão como um ambiente de sociabilidade, um cenário do cotidiano dos catadores que traz, de alguma forma, suporte para suas vidas. Daí a importância de falar sobre seus medos, incertezas, inseguranças, planos, vontades e sonhos, especialmente no momento em que seus futuros estão indefinidos, quando não se sabe que direitos possuem ou que tipo de assistência vão receber quando seu espaço de trabalho (e de tantas outras coisas) não mais existir.

Em seguida, Cecilia Cross, com *Trabajo, rebusque, changa: Experiencias de trabajo alrededor de la basura en el Área Reconquista*, levanta questionamentos sobre dignidade e inserção social de indivíduos que não são assalariados e que não participam do ciclo de produção e consumo. Expõe os problemas enfrentados diariamente por esses indivíduos desamparados e negados socialmente, impossibilitados de se sentirem integrados à comunidade e levados a cultivar imagens degradadas de si mesmos. Como uma possibilidade de mudança, nos faz saber de

mobilizações para a legalização dos catadores, movimentos que enfatizam seu papel no ciclo de manejo de resíduos, mostrando a relevância social desses trabalhadores e reivindicando o direito de “ganhar a vida” com tal ocupação.

Esses textos reivindicam a identificação da coleta de resíduos urbanos como um ofício qualificado, uma prestação de serviço público que merece reconhecimento, em contraste à concepção desse trabalho como precário e indigno, ideia que apenas sustenta a reprodução dos processos de vulnerabilidade, pobreza e desigualdade vividos pelos catadores.

No interlúdio, *Consumo, Disfrute Inmediato y Desechos: hacia una caracterización metonímica de unas sociedades depredatorias*, Adrián Scribano reflete sobre a relação entre consumo, desejo de desfrutar (sempre de forma imediata e insaciável) e práticas de desperdício. O texto chama atenção para o fato de que o descarte é uma prática social em expansão, porque quando o consumo aumenta, o descarte também aumenta. E estamos inseridos numa sociedade que mescla, perigosamente, consumo com felicidade, que transforma consumo em experiências, apelando para o lado emocional das pessoas.

Além disso, segundo o autor, o consumo se torna um regulador social, passa a ser visto como uma experiência capaz de produzir emoção, desenvolver novas relações sociais, proporcionar sensação de excitação e aventura, apontar distinção social ou pertencimento a um grupo específico etc. A inserção do indivíduo nas cadeias de consumo implicam em sua aceitação ou negação social. Consumir e não consumir são duas formas distintas de estar-no-mundo e, no caso dos catadores de resíduos, essa distância é ainda maior, pois eles se encontram totalmente marginalizados, sendo

considerados tão descartáveis quanto os objetos que recuperam do lixo. Scribano critica essa sociedade que aceita e se habitua ao descarte, critica a lógica depredatória capitalista que tenta justificar o descarte como uma relação social normal. Ele desenha em nossas mentes a imagem de uma sociedade que sacrifica o que está às margens, que entrega cotidianamente ao altar oferendas para que o mundo continue como está – como um ritual neocolonial, que sacrifica objetos, corpos e energias corporais.

Entramos, logo depois, no eixo sobre subjetividades, que nos guia por histórias que fazem entender melhor o saber-fazer dos catadores e a natureza de seu trabalho, evidenciando, além de sua complexidade e importância, a sua face criativa e criadora. Sebastián Careno, com *Materialidades de la “basura” y praxis creativa: aportes para una etnografía de tecnologías cartoneras*, pensa nas construções recíprocas sujeito-objeto: se pergunta como a manipulação de determinados materiais é incorporada pelas pessoas e como seus gestos, movimentos, corpos e subjetividades se delineiam a partir dessas relações. O autor prepara um terreno ideal para refletir sobre como a materialidade do “lixo” resulta em algo maior do que a simples objetivação das coisas que circulam ou de seus itinerários. Ele questiona de que modos tais materialidades dão suporte para a construção de conhecimentos, poderes, legitimidades e identidades que organizam as relações em torno da gestão de resíduos.

Para Careno, o trabalho dos catadores vai além da coleta dos materiais recicláveis, sendo um trabalho que envolve a práxis criativa, desenvolvida a partir de saberes específicos que são construídos no dia-a-dia. Essa subjetividade criativa é capaz de transformar objetos abandonados e desordenados em

máquinas e ferramentas úteis, em desenvolvimentos tecnológicos construídos a partir de conhecimentos sensoriais formados pela necessidade de saber cheirar, tocar, ouvir e olhar os materiais com que trabalham, para poder melhor diferenciá-los e classificá-los. A elaboração de taxonomias e o domínio das propriedades físico-químicas dos materiais são importantes para compreender e alcançar suas melhores condições de comercialização. Assim, evidencia-se o árduo trabalho humano requerido no tratamento e assimilação do enorme volume de materiais residuais que o sistema de produção e consumo produz diariamente.

Hernando Herrera, por sua vez, com *La cosmovisión natural relativa de los cirujas y su cotidianidad en Villa María*, apresenta como as condições locais, o contexto social e o cotidiano propiciam experiências e fornecem elementos para compreender e agir sobre o mundo. Seu trabalho se baseia em entrevistas que focaram em cinco aspectos principais: vergonha; forma de vida; núcleo familiar; via pública e veículos; coleta e venda. Quando os catadores falam da vergonha, eles se referem ao estigma associado ao trabalho que realizam e não necessariamente a um sentimento que eles próprios cultivam. Na verdade, afirmam ser preciso ter honra e dar valor ao trabalho que fazem, e “perder a vergonha” quando se vai para a rua fazer a coleta. A ideia de “trabalhar com honra” aparece mais uma vez quando se fala da forma de vida autônoma proporcionada pelo trabalho nas ruas: os trabalhadores possuem liberdade para escolher seus trajetos, dias e horas de trabalho, sem se submeter a nenhum padrão ou autoridade, a sensação de subordinação é atenuada, não há sujeição nem formas convencionais de exploração. Isso dá espaço para a colaboração entre indivíduos, muitas

vezes pertencentes ao mesmo núcleo familiar, que se organizam para trabalhar em conjunto, percorrendo maiores áreas da cidade em menos tempo. Sobre via pública e veículos, são tratadas as possibilidades e regulamentação do tipo de transporte que utilizam nas ruas: bicicletas, carroças, carretas, cavalos (pois há legislações específicas para o uso de veículos de tração animal). Por fim, sobre a coleta e a venda dos materiais que recuperam, falam da importância da definição de um circuito onde buscar os materiais recicláveis e de um contato ou lugar onde vendê-los.

Todos esses cinco aspectos apresentados pelo autor do texto correspondem à própria visão dos catadores que entrevistou, são formas específicas de compreender sua experiência de trabalho e de vida. Essas formas de viver são marcadas pela socialização desses indivíduos e por suas experiências biográficas particulares, cosmovisões construídas pela cotidianidade e pela observação das dimensões temporais e espaciais onde se desenvolvem suas interações sociais concretas.

No último eixo temático, que trata de gênero e resíduos, temos o artigo intitulado *Supervivencia, relaciones intergeneracionales y trabajo informal en la vida cotidiana de las cartoneras bahienses frente a la crisis socio-económica de 2001*, de Claudia Marinsalta, que pretende compreender aspectos da realidade de catadores da cidade de Bahía Blanca, na província de Buenos Aires. A pesquisa é direcionada a partir da perspectiva de gênero, tomando o feminino e o masculino como construções sócio-culturais dinâmicas e observando as relações intergeracionais de poder. A autora analisa como o ingresso de mulheres no mercado de trabalho informal afeta a vida familiar e o poder hierárquico do homem, surgindo como elemento

desagregador e perturbador capaz de atrapalhar e subverter a ordem vigente e dando espaço para o questionamento da masculinidade hegemônica.

Marinsalta realiza diversas denúncias acerca das condições do trabalho informal argentino e da deterioração da qualidade de vida, apontando suas condições desfavoráveis, desqualificadas e degradantes, situações que se intensificam quando se trata do trabalho feminino, pois, ela aponta, homens e mulheres trabalhadores têm trajetórias heterogêneas – enfrentando diferentes níveis de sujeição, submissão e falta de reconhecimento. Para ela, as consequências da crise e das políticas de ajustes se manifestam de forma diferente para homens e para mulheres. Tais consequências tendem a afetar as mulheres de forma mais acentuada, fazendo com que a força de trabalho feminina seja incorporada às atividades informais ou oculta. Em decorrência disso, elas continuam sendo ignoradas ou discriminadas, o que ocasiona uma divisão de trabalho por gênero na qual as mulheres são as mais prejudicadas. Sendo assim, Marinsalta decide privilegiar as vozes das catadoras e, através de entrevistas, essas mulheres expõem seu sofrimento, solidão e desamparo. Não obstante, nesse contexto de angústia, renovam sua confiança no futuro e nas soluções passíveis de serem criadas para que saiam das condições de vulnerabilidade e marginalidade que enfrentam.

Já Gabriela Vergara, em capítulo intitulado *Mujeres recuperadoras de residuos entre familias y trabajo: la percepción de proveer como amas de casa*, apresenta uma visão macroestrutural, refletindo sobre as atividades dos catadores e sua ligação com as transformações e metamorfoses do mercado de trabalho. A autora pensa nessa maneira de ganhar a vida tendo como foco o papel das mulheres e a

feminização do mercado de trabalho, onde as mulheres reescrevem as diretrizes de classe e gênero. Nesse contexto, as mulheres passam a ser vistas como provedoras além de donas de casa.

Vergara faz indagações sobre subjetividade, autocuidado, saúde e enfermidade na vida dessas mulheres, que estão inseridas em cenários onde ficam claras dicotomias como inclusão/exclusão, saúde/doença, orgulho/humilhação. Aponta que quando as condições de vida são precárias, trabalhar não é uma conquista de gênero, mas uma inevitabilidade de classe. São mulheres que “sobrevivem”, que vivem das sobras e que se tornam responsáveis tanto pelo ambiente de trabalho quanto pelo ambiente doméstico. O que se traduz para as mulheres como a dupla jornada de trabalho ou a dupla presença, entre as exigências do mercado e as demandas da vida doméstica. Nesses casos, o trabalho feminino não pode ser tido como indicador de realização de projetos pessoais ou de uma maior equidade de gênero frente a novas oportunidades, mas como práticas elementares de subsistência para famílias cada vez mais marginalizadas.

Ao se verem vivendo precariamente, condição em que a coleta de materiais recicláveis surge como alternativa, as mulheres percebem como sua a responsabilidade a respeito do ambiente doméstico, percorrendo as ruas em busca de objetos que resolvam demandas do lar. “Prover por ser dona de casa” se constitui, portanto, como uma maneira de (sobre)viver, uma maneira de estar no mundo, seja fora ou dentro de seus lares. Essas mulheres provêm para os lares porque conhecem as suas demandas. Dessa forma, suas obrigações no trabalho e em casa se multiplicam, pois nem sempre são compartilhadas com o cônjuge (pois ele não está presente ou porque não se

envolve). A autora evidencia como isso ocasiona uma feminização das responsabilidades (próprias da ocupação e do cuidado) e uma dualidade de sentimentos: orgulho por conseguir bens e recursos pra satisfazer as necessidades do lar e melancolia pelo que não se pode fazer.

Por fim, o epílogo de Koury trata dos medos e aversões das pessoas, em um texto que trabalha a noção de sujo e de sujeira. O autor mostra a aversão à pobreza urbana, e o estranhamento ao que as pessoas percebem como desordem social. Chama a atenção para percebermos que aquele que gera o lixo e que produz a sujeira é que é sujo, causador de sujeira e poluidor do ambiente. Porém, a sujeira produzida emporcalha não só quem a produziu ou consentiu, mas a todos. Aponta resultados de pesquisa que tomam a sujeira como algo pertencente ao reino da feiúra, do abominável, daquilo que deve ser impedido e excluído; a ideia de contaminação, de que quem lida com a sujeira torna-se, também, sujo.

Tais reflexões nos fazem pensar sobre qual tipo de relação construímos com aquilo que chamamos de “lixo”, e como isso afeta diretamente a forma com que nos relacionamos com os sujeitos que trabalham com os dejetos que geramos. Prestar atenção no que jogamos no lixo não é só dar conta das

dezenas de classes e tipos de materiais que os catadores recuperam, classificam e processam diariamente, mas é prestar atenção também nos processos vividos por esses agentes como parte de seu trabalho cotidiano. Entendê-los como trabalhadores, como pessoas que possuem necessidades, sentimentos, vontades e planos. Como pessoas que possuem um papel social importantíssimo para a manutenção das cidades – e do planeta – como locais habitáveis. Os catadores não se limitam a coletar lixos nas ruas e aterros, seu trabalho se estende ao aprendizado sobre os tipos de materiais recicláveis, sobre a gestão de resíduos imperante na região e no momento da classificação e separação dos materiais para venda posterior. Além disso, a presença dos catadores nas ruas suscita contradições urbanas, evidenciando demandas sociais que desafiam a ordem das cidades e exigem, com sua presença, novas relações socioculturais. A atividade dos catadores busca interpelar o Estado a modificar regras e modelos impostos e denunciar uma ordem social opressiva, excludente e injusta.

Referências

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, n. 5, p. 7-41, 1995.

Sobre os Autores

Sobre os Autores

Everett C. Hughes. (1897-1983). Sociólogo americano conhecido por seu trabalho sobre relações étnicas, trabalho e ocupações, e a metodologia do trabalho de campo. A sua contribuição teórica para a sociologia tem sido discutida como ecologia institucional interpretativa, formando um referencial teórico que combina elementos da teoria da ecologia humana, do interacionismo simbólico, do funcionalismo, da sociologia formal de Georg Simmel, e da análise compreensiva de Max Weber.

Fabiano Lucena de Araujo. Doutorando em Antropologia no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco (PPGA/UFPE). E-Mail: beano.regenhaux@gmail.com

Felipe Moreira. Doutorando em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense. Visiting researcher at the School of Social Policy at the University of Birmingham (Birmingham/UK). Tem interesse pelos estudos disabilitistas/*disability studies*, antropologia da performance, antropologia da arte, gênero, sexualidade, emoções, identidade e abordagem interseccional. E-Mail: pileef@gmail.com

Fernando Cabral Morselli Guerra Especialista em Sociologia Política e Cultura pela PUC-Rio e Mestrando em Ciências Sociais do Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais/PPCIS da Universidade do Estado do Rio de Janeiro/UERJ. E-mail: Fernandozangari@gmail.com

Gabriel Bozzano. Formado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Mestre em Sociologia Política pela UFSC. Doutorando em Sociologia e Antropologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ/PPGSA. E-Mail: gabrielbozzano@hotmail.com

Gustavo Antonio das Neves Bezerra. Doutor em sociologia pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos (IESP) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Professor adjunto do Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IPPUR-UFRJ), vinculado ao programa de pós-graduação como membro permanente. Desenvolve pesquisas que envolvem a tríade “trabalho, subjetividade e conflito”. E-Mail: gustavobezerra@ippur.ufrj.br.

Ícaro Yure Freire de Andrade. Doutorando em Sociologia (PPGS/UFPB). Graduado em Ciências Sociais (UFPB) e mestre em Sociologia (PPGS/UFPB). E-Mail: icaroyuresocio@gmail.com

Karla Bilharinho Guerra Mestre em Sociologia e Gestora Cultural. Doutoranda em Arquitetura e Urbanismo/ Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo/ Universidade Federal de Minas Gerais. Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa de Minas Gerais – FAPEMIG. E-mail: karlabhz@gmail.com

Marcia Alves Soares da Silva. Doutoranda em Geografia na Universidade Federal do Paraná UFPR - Bolsista CAPES; Doutorado Sanduíche no Exterior no Departamento de Filosofia da Universidade de Évora, Portugal. Faz parte do Laboratório Território, Cultura e Representação da UFPR (LATECRE/NEER); é membro da Equipe Editorial Revista Geografar (Qualis B1). E-Mail: marcia.alves.geo@gmail.com

Mauro Guilherme Pinheiro Koury. Professor Doutor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba. Coordenador do GREM Grupo de

Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções da mesma universidade. E-Mail: maurokoury@gmail.com

Oracy Nogueira. (1917-1996). Fez parte da primeira geração de mestres formados pela Escola Livre de Sociologia e Política (ELSP), em São Paulo, onde foi fortemente influenciado por Donald Pierson, na vertente interacionista da Escola de Chicago; e como estudante de doutorado, sob orientação de Everett Hughes, na Universidade de Chicago, EUA. Obra inovadora foi sobre a temática do estigma e preconceito racial, bem como estudos sobre família e parentesco, sociologia das profissões, estudos de comunidade e métodos de pesquisa social.

Raoni Borges Barbosa. Doutorando em Antropologia no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco (PPGA/UFPE). Pesquisador do GREM Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções, Universidade Federal da Paraíba (UFPB). E-Mail: raoniborgesb@gmail.com

Rianna de Carvalho Feitosa. Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPB. E-mail: riannadecarvalho@gmail.com