

Editorial	9
Artigos	11
Na resiliência da superstição	13
João de Pina-Cabral	
Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury	
As economias morais revisitadas.....	27
Didier Fassin	
Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury	
Do crime passional ao feminicídio: assassinatos de mulheres e Antropologia das Emoções no Correio do Povo	55
Mariah Torres Aleixo	
A arte musical nos processos culturais: o rap como instrumento de cidadania ativa.....	71
Luiz Gomes da Silva Neto	
Francisca Denise Silva do Nascimento	
Victoria Gomes de Vasconcelos	
Emoções que mobilizam ações: formas de engajamento político em tempos de crise ..	85
Marina Bordin Barbosa	
Dossiê	97
Dossiê morte e emoções: um diálogo sobre as expressões culturais do morrer e do sentir – Apresentação	99
Arlindo Netto	
Andréia Vicente da Silva	
Agindo sobre a morte e o morrer: considerações sobre as categorias emocionais presentes em uma etnografia relativa à morte de animais de estimação	103
Ítalo Vinícius Gonçalves	
A morte e a medicina: sentimentos envolvidos diante da morte entre médicos.....	119
Juliana Lopes de Macedo	
O envelhecimento ativo e a “boa” morte.....	131
Aline Ângela Victoria Ribeiro	

As margens como centro no bairro Benfica: falas da violência e do matar na cidade de Fortaleza	143
Suiany Silva de Moraes	
Ítalo Barbosa Lima Siqueira	
Sem medo da morte: narrativa, experiência e sentidos	161
Arlindo Netto	
Espaço público morto ou vivo: ocupações e usos de tecnologias no Cemitério Consolação	171
Maria Amelia Jundurian Corá	
Pedro Tullman	
Morte e vaidade: um ensaio acerca da antropologia moral desenvolvida pelo filósofo luso-brasileiro Matias Aires Ramos da Silva de Eça (1705-1763).....	191
Rafael Penido Vilela Rodrigues	
Relógio de parede: uma memória.....	203
Caio Moraes Reis	
Interacionistas no Brasil – Donald Pierson	209
Interacionistas no Brasil, Seção Documentos, Série 6 – Donald Pierson. Uma apresentação.....	211
Mauro Guilherme Pinheiro Koury	
Ecologia Humana	219
Donald Pierson	
Resenhas	229
An unmentioned part of a popular study: the sleepwalkers – a review	231
Thomas Scheff	
Sobre os autores	235

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

PUBLICAÇÃO QUADRIMESTRAL DO GREM
V. 18, N. 53, AGOSTO DE 2019
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); Juan Antonio Roche Cárcel (Universidad de Alicante - Espanha); 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 grem@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

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. 18, n. 53, agosto de 2019.

João Pessoa – GREM, 2019.

(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. A RBSE aceita para avaliação artigos e resenhas de doutores e mestres; doutorandos e mestrandos; os artigos de graduandos deverão vir com o nome do orientador como autor principal, seguindo do nome do graduando que propôs o artigo.
4. Todos os artigos apresentados aos editores da RBSE serão submetidos à pareceristas anônimos conceituados para que emitam sua avaliação.
5. 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.
6. 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.
7. Todo artigo enviado à revista para publicação deverá ser acompanhado do **título do trabalho** (em português e inglês), de um **resumo** informativo **em português**, com versão para o **inglês**, com **200 palavras máximas**, onde fiquem claros os propósitos, os métodos empregados e as principais conclusões do trabalho, e de até cinco **palavras-chave (em português e inglês)** que identifiquem os principais assuntos tratados.
8. Os artigos e resenhas encaminhados deverão vir com um breve currículo (**Dados sobre o/s autor/autores**) constando da titulação máxima, instituição, grupo de pesquisa de que faz/em parte, e e-mail, para todos os autores que assinarem o documento.
9. 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.
10. 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 Letícia Knutt.

Regras para apresentação de originais

11. Os originais que não estiverem na formatação exigida pela RBSE não serão considerados para avaliação e imediatamente descartados.
12. Os artigos submetidos aos editores para publicação na RBSE deverão ser digitados em Word, fonte Times New Roman 12, espaço 1/5, formato de página A-4, margens 2,5/2,5 (superior e inferior) e 3,0/3,0 (esquerda/direita). Nesse padrão, o limite máximo de páginas para artigos será de até **20 páginas ou 08 mil palavras** e até **08 páginas** para resenhas, incluindo as notas e referências bibliográficas.
13. 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.
14. 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

15. As notas deverão ser sucintas e colocadas no pé-de-página.
16. As remissões bibliográficas não deverão ser feitas em notas e devem figurar no corpo principal do texto.
17. 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, apenas com a inicial em letra maiúscula, conforme o exemplo 2 abaixo:

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

Referências

18. As Referências deverão constituir uma lista única no final do artigo, em ordem alfabética.
19. Deverão obedecer aos seguintes modelos:
 - Tratando-se de **livro**:

- SOBRENOME do autor (em letra maiúscula), seguido do Nome;
- Com até 03 autores: O primeiro autor vem com o SOBRENOME, seguido do Nome; o mesmo com os demais, 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*);
- N° 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 (em letra maiúscula), seguido do nome;
- 1. Com até 03 autores: O primeiro autor vem com o SOBRENOME, seguido do Nome, o mesmo com os demais autores, 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 n° 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. Todos os autores vem com o SOBRENOME, seguido do Nome, separados por ponto e vírgula (;).
- Com 04 ou mais autores: Sobrenome e nome do primeiro autor seguido de 'at al.';
- Páginas do artigo vêm entre parênteses logo após o nome do artigo, como no exemplo abaixo;
- Título do artigo;
- In:
- Nome do autor ou autores da coletânea: primeiro o SOBRENOME, depois o Nome de cada autor, separados por ponto e vírgula e seguido por (Orgs);
- Título e subtítulo da coletânea em *itálico*;
- N° da edição (a partir da 2ª edição);
- Local da publicação seguido de dois pontos (:);
- Nome da editora;
- Ano da publicação.

Exemplo:

DIAS, Juliana Braz. Enviando dinheiro, construindo afetos, (p. 47-73). In: TRAJANO FILHO, Wilson (Org.). *Lugares, pessoas e grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional*. 2ª edição. Brasília: ABA Publicações, 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, o mesmo para os demais autores, 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 n° 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.revistaonlinedecomunicação.com.br (Consulta em: 20.06.2015).

- Tratando-se de **teses, dissertações, TCCS** e relatórios:
 - SOBRENOME do autor, seguido do Nome;
 - Com até 03 autores. O primeiro autor vem com o SOBRENOME, seguido do Nome, o mesmo para os demais autores, separados por ponto e vírgula (;).
 - Com 04 ou mais autores: SOBRENOME e nome do primeiro autor seguido de 'et 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 três autores:
 - Sobrenome do autor principal (em letra maiúscula), seguido do nome e ponto e vírgula (;)
 - O mesmo para o segundo autor.
2. Artigo, livro, coletânea, ensaio com mais de três autores:
 - Sobrenome do autor principal (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 do 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 20 pages double-spaced or 8 thousand words, including notes and references. Reviews should not exceed 8 pages double-spaced with notes and references included.



Editorial

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

A *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, volume 1, número 1, foi lançada no mês de abril de 2002. A revista completou 18 anos de existência neste ano de 2010, já com 53 números editados.

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 analisados 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 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, Didier Fassin, 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

PINA-CABRAL, João de. Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. Na resiliência da superstição. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 18, n. 53, p. 13-25, agosto de 2019 ISSN 1676 8965.

ARTIGO

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

Na resiliência da superstição*

On the resilience of superstition

João de Pina-Cabral

Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury

Recebido: 20.02.2019

Aceito: 28.05.2019

Resumo: Neste artigo, abordo um dos temas mais antigos da antropologia: a eficácia da magia. Parto das visões epistemológicas de Donald Davidson que equivalem a um tipo de realismo minimalista e são essencialmente não-representações. E uso dois exemplos de magia: um extraído dos trabalhos de Joseph Conrad, o outro de uma reportagem sobre a esposa do escritor Stieg Larsson. **Palavras chave:** eficácia da magia, crença, superstição, participação

Abstract: In this article, I address one of the oldest themes of anthropology: the effectiveness of magic. I start from the epistemological visions of Donald Davidson that amount to a kind of minimalist realism and are essentially non-representations. And I use two examples of magic: one from the works of Joseph Conrad, the other from a story about the wife of writer Stieg Larsson. **Keywords:** efficacy of magic, belief, superstition, participation

A modernidade, como a ciência moderna, poderia viver com tudo, exceto um status atenuado e um papel social limitado e não proselitista. Ashis Nandy, *The Intimate Enemy (O inimigo íntimo)*.

Antropólogos e filósofos sempre levaram muito a sério o conceito de "crença" ou *croyance*. No entanto, isso levou a uma longa série de perplexidades que parecem não estar totalmente resolvidas até hoje, quase quarenta anos depois que Rodney Needham publicou seu ensaio fundamental sobre o tema (Needham, 1972). Por outro lado, o conceito de "superstição" usado pelos pais da antropologia (por exemplo, Frazer 1909) foi simplesmente descartado como etnocêntrico. O primeiro foi deixado de lado por sua incerteza lógica, o segundo por sua incerteza ética.

* Este artigo foi publicado originalmente sob o título *On the resilience of superstition*, na coletânea organizada por Carles Salazar e Joan Bestard, *Religion and science as forms of life: anthropological insights into reason and unreason* (Berghahn Books, 2015, capítulo 9, p. 173-187). A RBSE agradece ao autor, Prof. Dr. João de Pina-Cabral, a autorização para publicar a versão traduzida deste artigo em suas páginas.

No entanto, os dois conceitos são surpreendentemente resilientes, e permanecem relacionados pelo fato de que a crença (como em "o fulano acredita nisso e naquilo") é geralmente usada para significar o conhecimento de outros os quais o que fala não adere; isto é, as crenças infundadas dos outros. Como o mais comumente usado, portanto, a categoria de crença implica a categoria suprimida de superstição, muito parecida com a categoria antropológica comum *o Outro* - com o capital *o* - implica na categoria suprimida do *primitivo*. Além disso, essa associação é definicional: superstição é definida como "crença infundada", mas a questão da fundação da crença está no centro das perplexidades antropológicas e filosóficas que recentemente assombraram o pensamento epistemológico (ver Toren & Pina-Cabral, 2009; Fabian, 2012, p. 444).

Neste artigo, abordaremos um dos temas mais antigos da antropologia: a eficácia da magia. Como em ensaios anteriores, vou depender das visões epistemológicas de Donald Davidson que equivalem a um tipo de realismo minimalista e são essencialmente não-representações (Davidson, 2001, p. 138). Vou usar como exemplos dois casos de magia: um extraído dos primeiros trabalhos de Joseph Conrad, o outro de uma reportagem sobre a esposa do escritor Stieg Larsson.

Discutindo o conceito de Participação

Estes exemplos evocam totalmente a noção de 'participação' de Lucien Lévy-Bruhl, tal como desenvolvida nas notas pessoais, as *Carnets*, publicadas postumamente em 1949 (Lévy-Bruhl, 1998). Para Lévy-Bruhl, a palavra participação descreve o fato de que

O primitivo frequentemente experimenta participações entre ele e este ou aquele ser ou objeto circundante, natural ou sobrenatural, com o qual ele está ou entra em contato, e que, com frequência, imagina participações semelhantes entre esses seres e objetos (Lévy-Bruhl, 1998)¹.

Ele observa que,

Os seres individuais ou objetos só são representados dentro do todo em que se encontram se não como partes, pelo menos, como elementos de integração, componentes (*les composants*), ou reproduções (Lévy-Bruhl, 1998, p. 22).

O editor de Lévy-Bruhl esclarece mais explicando que o que Lévy-Bruhl havia observado era que

Os seres e objetos que estão associados em representações coletivas só alcançam representação com base em um elo que os coloca sempre em participação uns com os outros, de modo que se pode afirmar que esta ligação é sentida antes mesmo desses objetos terem sido representados e relacionados uns aos outros como objetos representados (Karsenti 1998, p. XXIV).

Hoje, muitos antropólogos estão céticos quanto à conveniência da noção de *representação* (Toren, 1999; Pina-Cabral, 2010a). O próprio Davidson foi um crítico (Davidson 2001, p. 34), e a questão tem causado muito debate (por exemplo, Clark 1996; Mandik & Clark, 2002; Chemero, 2009; Siegel, 2011). Qualquer que seja o resultado dessas discussões à luz de qualquer outra evidência científica que possa surgir sobre as funções mentais humanas, nós podemos estar certos de que o modo como os

¹ Todas as traduções são do autor.

antropólogos têm usado a noção de representação no século XX (coletivo e individual) é ainda hoje um grande obstáculo à teorização antropológica.

Noções como *representação* e *crença*, em particular, operam uma espécie de compactação silenciosa entre as disposições pessoais (aspectos do pensamento mantidos na mente de cada um de nós) e as disposições coletivas (tendências estatísticas observadas entre as disposições mentais dos membros de um grupo). Presumir que os processos mentais pessoais (representações) e as disposições coletivamente compartilhadas (representações coletivas) são de alguma forma fenômenos da mesma natureza é presumir que os grupos possuam mentes da mesma natureza que as pessoas - uma suposição que dificilmente temos o direito de fazer. Nosso desafio, então, é encontrar uma maneira de combinar os profundos *insights* de Lévy-Bruhl sobre o pensamento humano com a epistemologia contemporânea, onde a noção de representação consagrada na tradição antropológica é evitada e onde isomorfismos não expressos entre processos mentais pessoais e tendências coletivas são decididamente insustentáveis.

Acredito que podemos fazer isso propondo que a noção de "participação" de Lévy-Bruhl sintetiza vários aspectos da condição humana que abordaríamos separadamente hoje. Neste artigo, portanto, explorarei três aspectos principais da *participação*.

O primeiro aspecto é a mutualidade da personalidade - isto é, na formulação recente de Marshall Sahlins (Sahlins, 2011a, 2011b), a maneira pela qual as pessoas são constituídas se multiplica e se relacionam, sendo toda singularidade aproximada e evanescente. O conceito de Marilyn Strathern de *pessoa dividida* nos ajuda a entender como a pluralidade é anterior à singularidade, sempre se reimpondo (Strathern, 1988; ver também Mosko, 2010; Pina-Cabral, 2010b). A noção conexa de Strathern de *parcialidade* descreve objetos e pessoas como mutuamente constituídas e conceitualmente interconectadas (Strathern, 1984; cf. Pina Cabral, 2012). Na verdade, o pensamento de Strathern é profundamente grato ao trabalho de Maurice Leenhardt sobre a Melanésia (Leenhardt, 1971), que também havia afetado o pensamento tardio de Lévy-Bruhl sobre a personalidade.

Para o segundo aspecto, contaremos com as contribuições de Rodney Needham para a melhor compreensão da epistemologia da vida cotidiana inspirada no trabalho tardio de Wittgenstein - ou seja, uma abordagem sobre a formação de categorias que enfatiza a maneira como os conceitos, em línguas naturais, não estão sujeitos às regras da não-contradição e do meio excluído, baseando-se em uma noção de oposição que permanece sempre incompleta e aproximada, de um lado, e em noções não mediadas de causalidade², de outro. A maneira pela qual a cognição é essencialmente incorporada é um aspecto do pensamento de Needham que passa a ser plenamente confirmado, três décadas depois, pelo trabalho de neurofisiologistas e filósofos da cognição, como Clark & Chalmers (1995) e Chemero (2009), ou da visão, como Siegel (2011). Nas palavras de Needham: "o princípio da oposição é a direção reversível; e os opostos (direcionais) baseiam-se na experiência espacial do corpo humano" (Needham, 1987, p. 71-72). Seu argumento a respeito de noções de causalidade enfatiza similarmente a relação entre cognição e incorporação (Needham, 1983, p. 66-92). Enquanto muitos dos *insights* de Claude Lévi-Strauss em *The Savage Mind (A mente selvagem)* (1966) sobre bricolagem devem ser tomados como uma inspiração para todas essas discussões, sua epistemologia estruturalista geral, porém, terá que ser abandonada, como Needham percebeu em *Counterpoints (Contrapontos)* (1987). De fato, a formação de categorias será abordada

²Sobre categorias *políticas* e *causalidade*, ver Needham (1983); sobre *oposição*, veja Needham (1987).

por nós da mesma maneira que a lógica difusa faz quando explora a tolerância da imprecisão ao lidar com problemas complexos de engenharia (Pina-Cabral, 2010a; Ross, 2010 [1995]).

O terceiro aspecto diz respeito à natureza da comunicação humana. Partimos de uma postura realista que enfatiza a natureza essencialmente verídica da crença: como disse Quine, "acreditar é acreditar na verdade" (Quine & Ullian, 1970, p. 4)³. Uma condição necessária para uma interpretação bem-sucedida, portanto, de acordo com Davidson, é que "o intérprete deve decodificar de modo a tornar alguém que emite algo, ou agente, como amplamente correto sobre o mundo" (Davidson, 2001, p. 152). No entanto, embora a constituição da crença seja essencialmente verídica, na medida em que depende de forma criativa da avaliação das pessoas sobre o que pode ser o caso, uma de suas características é a propensão a favorecer uma maior coerência a elas. Aqui, novamente, portanto, estamos em uma situação graduada, em vez de dominada por opostos binários bem definidos. No que diz respeito à crença, portanto, a regra do meio excluído também não faz sentido. Assim, a ostensividade - isto é, a associação de palavras ouvidas com coisas observadas simultaneamente - é de fato a condição limítrofe da crença, mas é frequentemente desviada pela necessidade de sua coerência, dando origem à retentividade - isto é, a tendência para as crenças interconectar-se entre si, tendendo à sistematicidade (sem nunca realmente alcançá-la plenamente). Como Quine coloca,

Nós formamos hábitos de construção de crenças, tais como formamos nossos outros hábitos; somente nos hábitos de construir crenças, há menos espaço para a idiosincrasia (Quine & Ullian, 1970, p. 59).

A retentividade se consolida ao longo do tempo em processos de coerência coletiva que, quando identificados por etnógrafos, são chamados de *visões de mundo*.

Esta é uma das conclusões alcançadas por Gustav Jahoda em seu extenso estudo sobre a categoria de superstição realizada há quase meio século (Jahoda, 1970). A experiência do significado é relacional e holística - não existe uma crença individual, pois todas as crenças dependem de outras crenças. Os seres humanos tendem a favorecer a maximização do significado, de modo que a retentividade e a constituição das visões de mundo são seus instrumentos.

Agora, os dois exemplos que discutirei são os casos em que a eficácia dos procedimentos era independente do que Lévy-Bruhl teria chamado de *croyance* (crença). Isto é, se perguntado se eles *acreditavam* nos poderes objetivos da magia que estão praticando, a maioria dos participantes nesses dois casos teriam negado. No entanto, todos eles experimentaram e relataram a eficácia da magia, e todos eles foram afetados emocionalmente pelos eventos. Somos convidados, portanto, a repensar a categoria de *crença*, separando muito claramente entre, por um lado, as atitudes proposicionais que estavam sendo entretidas - isto é, o que Malcolm Ruel (2002 [1982]) chamaria de *acreditar nisso* e, por outro lado, que a adesão a um mundo coletivo implicava no entretenimento de tais atitudes proposicionais - isto é, *acreditar em*, ou crença fideísta, para usar a expressão favorecida de Sabbatucci (2000; ver também Pompa, 2003).

³Diante dessa citação de Quine, os leitores muitas vezes querem saber por que pode haver menos espaço para idiosincrasias na crença do que em outros hábitos. Eu acho que, quando escreveu isso, Quine estava pensando no holismo da crença, ou seja, na maneira pela qual todas as crenças são relacionadas umas às outras, mas processualmente, não, claro, dentro de um todo fechado.

Finalmente, a fim de evitar desafiar a epistemologia cartesiana que governava seu dia, Lévy-Bruhl, teve que se abrigar dentro das paredes seguras da noção de *primitivo*. Assim como, mais tarde na vida, acrescentou nuances consideráveis à sua posição a fim de salvaguardar a unidade essencial da mente humana (por exemplo, Lévy-Bruhl, 1998, p. 60), ele permaneceu limitado por uma polaridade *nós / eles* que significava que ele não precisava questionar os aspectos essenciais do *status quo* kantiano de sua época⁴. Hoje, porém, a noção de que poderíamos estar examinando alguma forma de modo culturalmente específico ou não-ocidental é totalmente irrelevante. De fato, como espero mostrar, os exemplos que escolhi são uma clara evidência desse aspecto. Em suma, somos levados a abandonar a disposição primitivista que continua a esconder-se por trás da moda culturalista na antropologia (Pina-Cabral & Lydell, 2009). Os fenômenos de eficácia que observamos nesses encantos têm amplo alcance universal.

À luz disso, portanto, sugerirei abaixo que poderíamos recuperar proveitosamente a tão criticada noção antropológica de *superstição*. Isso seria então definido não como *crença infundada*, mas como a propensão dos seres humanos em qualquer lugar de constituir seus mundos informais em termos de reciprocidade de personalidade, pensamento politético e retenção da crença.

A Magia de Conrad

A ficção antiga de Joseph Conrad está situada em torno das enseadas e estuários da costa de Sarawak, na ilha, no Bornéu malaio (então conhecido como o Arquipélago Oriental: veja Harrison, 1970). É uma região que ele conheceu muito bem durante seus dias marítimos, e por cujos habitantes ele passou a sentir uma forma distinta de empatia. Este é o *Oriente* de Conrad, um conceito que desempenha um papel central em sua economia emocional durante os dias contrastantes e tranquilos passados em Kent, escrevendo grande quantidade de ficção. É igualmente importante na recepção de seu trabalho pelos incontáveis leitores ávidos que acham como eu difícil se afastar da sua ficção. Como ele coloca vividamente no final do seu livro *Youth (Juventude)*:

Este era o Oriente dos antigos navegadores: Oriente tão velho, tão misterioso, resplandecente e sombrio, tão vivo e inalterado, cheio de perigo e promessa (Conrad, 2011, p. 64).

As histórias dos primeiros livros tendem a ser mutuamente interligadas e, como leremos adiante, se tem a sensação de encontrar nelas os mesmos contextos e personagens de novo e de novo: uma arma correndo contra os holandeses; uma relação entre europeus e locais que é uma mistura de medo mútuo e fascínio; a trágica ambivalência de pessoas mistas, amor misturado e amizade mista; os altos e baixos do companheirismo naval; as maravilhas do poder imperial britânico, e assim por diante. Uma das últimas partes do período inicial de Conrad é um conto chamado *Karain, A Memory (Karain, uma memória)* (Conrad, 2012, p. 13-93), aparentemente relacionado a um contexto com o qual ele estava muito familiarizado e que, segundo ele, repetia inconscientemente, em outra história na mesma coleção, intitulada *The Lagoon (A Lagoa)* (ibid., p. 314-69). Trata-se de um bando de três corredores de armas que fazem amizade com um potentado local: um homem bonito, de presença fascinante, totalmente

⁴Aqui e ali rachaduras aparecem no argumento de Lévy-Bruhl, como quando ele observa que o argumento relativo à causalidade não mediada na abordagem primitiva do sobrenatural também se aplica ao cristianismo (Lévy-Bruhl, 1998, p. 68-69). Podemos julgar quão difícil esta questão continua sendo para a antropologia pelo fato de que o argumento de Needham em seu ensaio *Skulls and Causality (Crânios e Causalidade)* (Needham, 1983, p. 66-92) ainda é difícil de ler hoje.

respeitado em seu pequeno domínio, cujas costas estão permanentemente protegidas por um feiticeiro armado. Um dia, o feiticeiro morre de velhice e o chefe cai em terrível desordem. Ele está paralisado pelo medo de seus inimigos fantasmagóricos. Ele está a ponto de perder o pequeno reino que ele esculpiu para si mesmo por meio de pura proeza militar. Seus seguidores abismados estão aturdidos e desamparados.

Uma tempestade tropical ci sobre o barco dos europeus, atracado no meio da enseada. Eles não conseguiram ver Karain, e isso os confunde, pois eles fizeram uma amizade genuína com o sujeito. Tendo realizado seus negócios, eles estão se preparando para sair, mas são retidos pela brutalidade da tempestade. Para sua surpresa, fora da chuva, o chefe pula em seu barco. Ele está quase nu e não carrega nada além de seu *kris*⁵, tendo nadado sozinho da costa em meio à escuridão. Ele está aterrorizado e exausto.

À medida que a tempestade se desenrola, ele conta-lhes a sua história: a sua família enviou-o e ao seu melhor amigo numa missão de vingança para matar uma mulher que fugiu com um holandês, quebrando um acordo de casamento afiançado pelos mais velhos e, assim, manchando a honra de seus ancestrais. Daí foi uma longa e árdua peregrinação que levou anos até a encontrarem. Finalmente, certa manhã, quando chegou à hora de matá-los, Karain estragou o ato de vingança legítima apontando a sua arma para o seu amigo, em vez de para o culpado holandês, sedutor da mulher. Durante os longos e dolorosos anos de sua busca, sem sequer perceber, Karain caíra cegamente apaixonado pela imagem desta mulher. Ele não queria nada dela, ou com ela, mas a sua morte se tornou uma impossibilidade para ele.

Deixado sozinho e não tendo como voltar para casa, Karain é forçado a confrontar o horror de sua traição, mas ele encontra proteção nos poderes mágicos de um feiticeiro. Assim, ele consegue direcionar sua tremenda energia para conquistar um novo lar, o seu pequeno reino à beira-mar. Agora que o feiticeiro estava morto, no entanto, ele estava novamente à mercê de seus fantasmas ou, em qualquer caso, de sua culpa. Ele implora para ser levado para a Inglaterra, onde os fantasmas não o seguirão já que ninguém na Inglaterra acredita neles. No entanto os seus amigos europeus sabem muito bem que este dificilmente é o caso, e que a sua fuga não trará consolo; só adiará sua autodestruição. Um desses amigos, chamado Hollis, de repente, tem uma ideia: ele tira do baú do barco sua caixa pessoal e a abre:

Havia algumas bobinas de algodão, um pacote de agulhas, um pedaço de fita de seda, azul escuro; uma fotografia do gabinete, na qual *Hollis* deu uma olhada antes de colocá-la na mesa com a face voltada para baixo. Um retrato de menina, eu pude ver. Havia, entre vários objetos pequenos, um ramo de flores, uma luva branca estreita com muitos botões, um pacote de cartas cuidadosamente amarrado. Amuletos de homens brancos! Encantos e talismãs! Feitiços que os mantêm retos, que os deixam tortos, que têm o poder de fazer um jovem suspirar, um velho sorrir. Coisas potentes que adquirem sonhos de alegria, pensamentos de arrependimento; isso amolece corações duros e pode temperar um macio para a dureza de aço. Dons do céu - coisas da terra (idem, p. 79).

Então, enquanto Hollis vasculha sua caixa, Conrad nos informa:

⁵*Kris* é um tipo de adaga assimétrica de lâmina ondulada, de origem Malaia, usada com o objetivo de decepar membros ou perfurar órgãos vitais do inimigo (Duuren, 1998). [Nota do tradutor].

Todos os fantasmas expulsos do Ocidente incrédulo por homens que fingem serem sábios, solitários e em pacíficos - todos os fantasmas sem-teto de um mundo incrédulo - apareceram de repente em volta da figura de *Hollis* curvando-se sobre a caixa... eles vêm das regiões inóspitas da terra para se aglomerar na cabana sombria, como se tivesse sido um refúgio e, em todo o mundo incrédulo, o único lugar de crença vingativa... durou um segundo - tudo desapareceu (ibid.).

Hollis pega uma moeda dourada (um jubileu de seis *pences*) com um buraco perto da borda e mostra para *Karain*, dizendo: "a imagem da Grande Rainha [Victoria], e a coisa mais poderosa que os homens brancos conhecem", e ele diz a seus companheiros: 'Eu lhe farei uma coisa como os camponeses italianos fazem, você sabe' (ibid., p. 83). Ele corta um pouco de couro da estreita luva branca que ele amava, há tanto tempo, que a dona não mais esperaria seu retorno; ele o costura em uma sacola e amarra com a fita azul que a dona da luva lhe dera, na sua já distante partida de algum cais inglês. Finalmente, ele a impôs a *Karain*, gritando em voz alta um feitiço: "Esqueça, e esteja em paz!"

Mais tarde, quando o sol está nascendo de novo e tudo está calmo no belo ar da manhã, *Karain* percebe que foi libertado do fantasma vingador de seu amigo morto:

- Ele partiu novamente - para sempre! [exclama ele. E o narrador comenta:] - O melhor era impressioná-lo poderosamente; sugerir uma segurança absoluta - o fim de todo problema. Nós fizemos o nosso melhor; e espero que tenhamos afirmado nossa fé no poder do charme de *Hollis* com eficiência suficiente para colocar a questão além da sombra de uma dúvida.

Karain volta para o seu povo.

Ele levantou-se no barco, levantou os dois braços e apontou para o feitiço infalível. Nós aplaudimos novamente, e os malaios nos barcos olhavam - muito perplexos e impressionados. Eu me perguntava o que eles pensavam; o que ele pensava;... O que o leitor pensa? (ibid., p. 88).

Agora, precisamente a questão da opinião do leitor sobre o poder do encanto e dos fantasmas parece ser o ponto da história. Afinal de contas, qual é o status dos "fantasmas sem-teto de um mundo incrédulo" que se aglomeraram ao redor de *Hollis* quando ele abriu a sua caixa? Como a crença se vingou? Os parágrafos finais do conto abordam esse assunto.

Muitos anos depois, o narrador encontra por acaso o terceiro de seus companheiros de tiroteio em Piccadilly. Eles não se viam há mais de uma década e ambos abandonaram o nomadismo naval. Logo depois de cumprimentar um ao outro, o marinheiro aposentado pergunta ao narrador (Conrad?):

Eu me pergunto se o encanto funcionou - você se lembra do charme de *Hollis*, é claro. Se isso aconteceu... Nunca foram desperdiçados seis centavos para melhor vantagem! Pobre diabo! Eu me pergunto se ele se livrou daquele amigo dele. Espero que sim... Você sabe, eu às vezes penso que [...] se a coisa era assim, você sabe... se realmente aconteceu com ele... o que você acha? (Ibid., p. 91).

O narrador tenta distrair a imaginação de seu antigo parceiro, apontando para a carruagem moderna e palpável que está passando por eles em toda a sua pompa moderna no centro de Londres. O velho marinheiro responde:

Sim; Eu vejo isso. [...] Está aí; calça, corre, rola; é forte e vivo; isso te esmagaria se você não olhasse para fora; mas eu serei enforcado se for tão real para mim quanto... como a outra coisa... digamos, a história de Karain (ibid., p. 93).

A conclusão de Conrad - ou é apenas a conclusão do narrador? - é que o homem "esteve muito longe de casa". Mas o comentário só pode ser irônico, nunca cínico, caso contrário, por que Conrad teria nos contado essa história? Além disso, observe que o que o velho marinheiro duvida não é da validade operacional do encanto (na verdade, "Nunca foi desperdiçado um seis por melhor vantagem!"), O que ele parece duvidar é "da história de Karain", "se realmente aconteceu com ele". . Ou seja, a parte que confunde o velho marinheiro e traz a mensagem final de Conrad para seus leitores é a reflexão sobre os poderes assustadoramente mortais do amigo de infância de *Karain* e seus ancestrais, que estavam confiando no ato de vingança para limpar sua honra, mas, foram injustiçados.

Note que ele nos diz, quando *Hollis* abre sua caixa, que ela contém os -

Amuletos de homens brancos!, Encantos e talismãs! ... Coisas potentes que proporcionam sonhos de alegria, pensamentos de arrependimento. [Confrontado com a brecha imperial - representada pela imagem da Grande Rainha] a coisa mais poderosa que os homens brancos conhecem (ibid., p. 79).

- Conrad está encenando uma cena de correspondência, um gesto de universalidade humana em face da diversidade humana.

Em primeiro lugar, somos mostrados como estando todos igualmente sujeitos à reciprocidade da personalidade - no caso de Karain, ele está sujeito aos seus fantasmas distantes e é também um brinquedo de amor. O mesmo, no entanto, é o caso de Hollis, seu curador, cujos fantasmas também vêm visitar o barco naquela noite tempestuosa, mesmo que momentaneamente, quando ele abre seu caso. Em segundo lugar, estamos sujeitos a modos de pensar sobrepostos. Há diferença, tudo bem; mas há uma sobreposição suficiente para a comunicação ocorrer. Mesmo se não tivermos certeza do que se passa na mente de Karain, também sabemos como operar com analogias por meio da avaliação de erros em modos que são semelhantes aos sistemas de controle baseados na lógica difusa. Conrad joga no modo como os mundos de Karain e Hollis se sobrepõem significativamente, em toda a diferença. Mas ele está tão certo da proximidade que pode até brincar com o leitor, sabendo muito bem o que o leitor está sentindo, desafiando assim a surpresa previsível do leitor. Finalmente, apesar de termos origens diferentes, reconhecemos os modos de *participação* entre as várias partes de nossos mundos mútuos, podemos confiar na retentividade para agir sobre nós - mesmo que, no final, nos sentimos obrigados a deixar para trás uma espécie de aviso irônico.

Charmes Pós-Modernos

Stieg Larsson, o autor dinamarquês da trilogia fabulosamente bem sucedida *Millennium* (Larsson, 2010), morreu infestado por uma doença súbita. Pouco depois de sua morte, ficou claro que seus romances renderiam riquezas incalculáveis. Sua esposa, Eva Gabriellson, que o ajudou, segundo todos os relatos, a escrever seus romances, foi deixada de fora da herança, reivindicada exclusivamente por seu pai e seu irmão, com quem mantinha um relacionamento distante. Sua raiva e o sentimento público de injustiça levaram-na a escrever um livro sobre suas dificuldades que foi bem recebido (2011). O *Herald Tribune* publicou uma entrevista com ela sobre o livro onde está relacionado que:

A Sra. Gabrielsson... falou francamente sobre a passagem mais estranha em seu livro, uma descrição de uma maldição Viking elaborada que ela fez na véspera do Ano Novo de 2004 contra todos os inimigos dela e de Larsson: os falsos amigos, os covardes que deixam Stieg lutar suas batalhas enquanto você arrecada, nos salários de seus trabalhos confortáveis, os usuários de ternos, gravatas e pontas das asas, os malvados que planejaram, espionaram e provocaram preconceitos. Tradicionalmente, essas maldições eram acompanhadas pelo sacrifício de um cavalo vivo, mas, em vez disso, a Sra. Gabrielsson quebrou uma escultura de cerâmica de cavalo em dois e jogou-a no Lago Malaren, em Estocolmo. No entanto, funcionou, ela insistiu. "Senti imenso alívio e também os outros que estavam comigo", disse ela, explicando: "É um ritual - não temos rituais para tristeza, confusão, raiva; no meu caso, raiva que a vida de Stieg foi cortada tão curta '. Ela acrescentou com satisfação que "todas as pessoas que lucraram com Stieg durante a sua vida - não se saíram bem. Coisas ruins aconteceram com eles. Eu não quero atribuir isso à maldição, mas eles estão em apuros"⁶.

Mais uma vez nos deparamos com a mesma confissão intrigantemente contraditória de crença - qual seria o sentido de contar a história, se a maldição não tivesse sido eficaz? Além disso, pode-se estar satisfeito com o efeito que a maldição teve sobre aqueles que a fizeram, mas nos é dito, em termos inequívocos, que ela teve efeitos mais amplos e até terríveis. Gabrielsson não acredita na maldição, pois sua visão de mundo não teria permitido que ela reivindicasse essa associação, mas ela acredita que a maldição está funcionando, já que essa maldição é uma parte central de sua própria reconstrução do mundo após o luto.

Na verdade, o jornalista (e, por implicação, o *Herald Tribune*) se junta a ela neste aviso ambivalente: "a passagem mais estranha em seu livro" acaba sendo o tema principal da entrevista, o aspecto mais "digno de nota" desta saga. Novamente, como na história de Karain, nos é apresentado um mecanismo de mediação que permite o distanciamento. Lá, os *camponeses italianos*, é uma categoria ambígua de primitivismo; aqui, são os rituais *Vikings* reencenados em seu locus original, mas a uma distância de muitos séculos.

Mais uma vez encontramos os mesmos processos de "participação" que encontramos acima. Em sua capacidade de se reconstituir e prejudicar seus inimigos há a imaginação criativa em ação. Depende, em primeiro lugar, da parcialidade daqueles que, tendo dependido de Stieg Larsson, podem agora ser afetados pela maldição. Em segundo lugar, utiliza processos de lógica difusa que são sintéticos e não analíticos, e que dependem de oposições incompletas. Finalmente, depende dos aspectos retentivos da crença que integram as noções suecas contemporâneas do ser coletivo, fazendo uso da imagem dos vikings e do lago urbano.

Conclusão: Sobre a resiliência da superstição

Vamos voltar à origem dessa discussão, pois veremos que muito mais se baseia na noção de superstição do que no impacto emocional de alguns encantos singulares. Em seu livro *Psyche's Task: A Discourse Concerning the Influence of Superstition on the Growth of Institutions (A Tarefa da Psiquê: Um Discurso sobre a influência da superstição no crescimento das instituições)* de 1909, Sir James Frazer escreve em defesa da superstição:

⁶ Um retrato de Stieg Larsson, por ela que conhecia melhor, *Herald Tribune*, 23 de junho de 2011.

Entre certas raças e em certos estágios de evolução, algumas instituições sociais que todos nós, ou a maioria de nós, acreditamos serem benéficas, repousam parcialmente em bases de superstição (Frazer, 1909, p. 1).

Seu argumento é característico de sua época: basicamente, para que a sociedade exista, tem que haver muita irracionalidade, e muito pode resultar disso. "Entre certas raças e em certos estágios de evolução" é um modo terrivelmente ambíguo de caracterizar esse "outro" tempo, o que sugere que, de fato, Frazer também, como Lévy-Bruhl, quando confrontado com a evidência real, teve grande dificuldade em identificar os limites do primitivismo. Mas note quão interessantes são os exemplos escolhidos: governo, propriedade, casamento e o respeito pela vida humana - os quatro pilares básicos do humanismo burguês. Se estas são essencialmente *superstições*, então o que não é?

Frazer foi inspirado pelos pensamentos de Westermarck sobre superstição (ibid., p. 27). Este último descobriu que a superstição é a base da moralidade, mesmo nas sociedades modernas:

Ao servir a causa da avareza e da ambição, a superstição contribuiu para a causa da civilização, promovendo concepções do direito de propriedade e da santidade do vínculo matrimonial - concepções que, com o tempo, cresceram o suficiente para se manterem sozinhas e libertarem-se da muleta de superstição que nos primeiros dias tinha sido seu único apoio. Pois dificilmente erraremos em acreditar que, mesmo nas sociedades avançadas, os sentimentos morais, na medida em que são meros sentimentos e não se baseiam numa indução da experiência, derivam grande parte de sua força de um sistema original de tabu. Assim, no tabu foram enxertados os frutos dourados da lei e da moralidade, enquanto o tronco progenitor se reduzia lentamente aos caranguejos azedos e às cascas vazias da superstição popular sobre as quais os porcos da sociedade moderna ainda se contentam em alimentar (Westermarck, 1908, p. 59).

A superstição, então, para esses ancestrais já distantes, é uma crença infundada - mas infundada no sentido de irracional e incoerente, não no sentido de errado ou inadequado para viver. O ponto deles é precisamente que, enquanto eles se sentem obrigados a se distanciar dos processos de pensamento que caracterizavam os *primitivos*, eles não podem deixar de reconhecer a validade universal dos processos que tais *crenças erradas* produziram.

Sua noção de *primitivo* - isto é, algo que é elementar para a vida humana e, portanto, é simples e anterior - permitiu-lhes contemplar as evidências que Lévy-Bruhl mais tarde confrontaria: que o comportamento humano não poderia ser satisfatoriamente descrito por aderir à lógica formal e à evidência racional como foi então visto. Hoje, porém, não podemos mais nos contentar com essa estratégia. Descobrimos que somos todos pessoas individuais, cujos processos irrestritos de pensamento cotidiano seguem uma espécie de lógica difusa e que estão fadados a se afastar da ostensividade estrita em nossos julgamentos a respeito da verdade. Além disso, o foco na indeterminação da interpretação (Davidson, 2001) significa que não podemos presumir que os processos mentais de qualquer pessoa serão os mesmos de qualquer outra pessoa, de maneira mais aproximada. O isomorfismo entre o que o *primitivo* (individual) pensa, e o que o *primitivo* (coletivo) pensa não é mais sustentável.

A implicação dessa conclusão é que devemos abandonar o primitivismo decisivamente. Se esse é o caso, então, a categoria suprimida de superstição não precisa mais ser um tabu para as *bocas* antropológicas. O que a tornou uma palavra suja foi a

sua implicação com o primitivismo e com a inferioridade humana. Uma vez que isto foi abandonado, pode satisfatoriamente ser usado para descrever os dilemas relativos à crença que não cessaram de nos perturbar até hoje. Há pouco mais de um século, Conrad viu-se obrigado a se envolver em ironia para relatar o fato de que os processos que identificara na história de Karain eram, na verdade, totalmente aplicáveis ao seu mundo *moderno*. Um tempo depois, Eva Gabrielsson achou útil usar novamente processos muito semelhantes por razões muito semelhantes. Se, em vez de serem vistos como defeitos, estes fossem vistos como processos que caracterizam permanentemente nossa condição humana, então não seríamos obrigados a nos engajar no tipo de negação de crença que caracterizava as narrativas de Conrad e Eva Gabrielsson.

Finalmente, as evidências de que Frazer e Westermarck desenterraram de que algumas das instituições centrais da vida social dependem de processos que Lévy-Bruhl chamaria de *participação* não mais precisaram ser formuladas em termos primitivistas. Se, então, estamos dispostos a nos engajar frontalmente com a mutualidade da personalidade, os modos de pensamento politético e a retentividade na crença, não temos razão para evitar falar de superstição para descrever esses modos de pensar e diferenciá-los dos modos analíticos de pensar que se desenvolveram ao longo dos anos para o propósito da constituição do conhecimento científico e técnico (e que achamos quase impossível aplicar minuciosamente, por mais que tentemos, ao nosso compromisso diário com as coisas e as pessoas).

Tendo examinado minuciosamente a literatura disponível em meados do século XX, Gustav Jahoda encerra o seu ensaio sobre a psicologia da superstição com uma crítica àqueles que continuaram a acreditar que a educação e o aprimoramento da ciência levarão a uma diminuição do que foi então chamado de *superstição*. Ele concluiu, portanto, que

Opiniões desse tipo são em si irracionais por natureza [e] a propensão nunca pode ser erradicada porque, paradoxalmente, é parte integrante de mecanismos sem os quais a humanidade seria incapaz de sobreviver (Jahoda, 1970, p. 142, 147).

Jahoda não se encontra muito distante de Frazer e Westermarck, assim como as discussões de Sahlins sobre *mutualidade do ser* não são tão distantes da *participação* de Lévy-Bruhl, como Sahlins realmente reconhece (Sahlins, 2011a, p. 10).

Os modos de pensar do conhecimento científico não devem, então, serem vistos como o modo normal de envolvimento humano com o mundo. Em vez disso, eles devem ser vistos como a exceção - mediada por uma série de tecnologias metodológicas que foram desenvolvidas precisamente para nos ajudar a sustentar essa exceção. A superstição, pelo contrário, deve ser vista como o modo mais frequente de engajar nossos mundos sociais e de nos construirmos como pessoas.

Referências

- CHEMERO, A. *Radical Embodied Cognitive Science*. Cambridge, MA: MIT Press, 2009.
- CLARK, A. *Being There: Putting Brain, Body and World Together Again*. Cambridge, MA: MIT Press, 1996.
- CLARK, A. & CHALMERS, D. *The Extended Mind. Philosophy-Neuroscience-Psychology Research Report*. St Louis, MO: Washington University, 1995.
- CONRAD, J. *Youth, a Narrative*. UK: Create Space, [1902] 2011.
- CONRAD, J. *Tales of Unrest*. Cambridge: Cambridge University Press, [1898] 2012.

- DAVIDSON, D. *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- DUUREN, David van, 1998. *The Kris: An Earthly Approach to a Cosmic Symbol*. Wijk en Aalburg: Pictures Publishers.
- FABIAN, J. Cultural Anthropology and the Question of Knowledge, *Journal Of The Royal Anthropological Institute*, v. 18, n. 2, 439–453, 2012.
- FRAZER, J.G. *Psyche's Task: A Discourse Concerning the Influence of Superstition on the Growth of Institutions*. London: Macmillan, 1909.
- GABRIELSSON, Eva. *Stieg and Me: Memories of My Life with Stieg Larsson*. London: Hachette, 2011.
- HARRISSON, T. *The Malays of South-West Sarawak before Malaysia: A Socio-ecological Survey*. London: Macmillan, 1970.
- JAHODA, G. *The Psychology of Superstition*. Harmondsworth: Penguin books, 1970.
- KARSENTI, B. Présentation. In: L. Lévy-Bruhl, *Les carnets*. Paris: Presses Universitaires de France, [1949] 1998.
- LARSSON, S. *Millennium Trilogy*. London: Quercus, 2010.
- LEENHARDT, M. *Do kamo; la personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Paris: Gallimard, [1947] 1971.
- LÉVI-STRAUSS, C. *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press, 1966.
- LÉVY-BRUHL, L. *Les carnets*. Paris: Presses Universitaires de France, [1949] 1998.
- MANDIK, P., & A. CLARK. Selective Representing and World-making. *Mind and Machines*, v. 12, n. 3, p. 383–395, 2002.
- MOSKO, M. 2010. Partible Penintents: Dividual Personhood and Christian Practice in Melanesia and the West, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 16, n. 2, p. 215–240.
- NANDY, A. *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*. Delhi: Oxford University Press, 1983.
- NEEDHAM, R. *Belief, Language, and Experience*. Oxford: Blackwell, 1972.
- NEEDHAM, R. *Against the Tranquility of Axioms*. Berkeley: University of California Press, 1983.
- NEEDHAM, R. *Counterpoints*. Berkeley: University of California Press, 1987.
- PINA-CABRAL, J. The Two Faces of Mutuality: Contemporary Themes in Anthropology, *Anthropological Quarterly*, v. 86, n. 1, p. 257–76, 2012.
- PINA-CABRAL, J. The Door in the Middle: Six Conditions for Anthropology, (p.152–69). In: D. James, E. Plaice and C. Toren (eds), *Culture Wars: Context, Models and Anthropologists' Accounts*. Oxford: Berghahn, 2010a.
- PINA-CABRAL, J. Xará: Namesakes in Southern Mozambique and Bahia (Brazil), *Ethnos* v. 73, n. 3, p. 323–45, 2010b.
- PINA-CABRAL, J. & J. LYDELL. Larger Truths and Deeper Understandings. *Social Anthropology*, v.16, n. 3, p. 346–54, 2009.

- POMPA, C. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.
- QUINE, W.V. & J.S. Ullian. *The Web of Belief*. New York: Random House, 1970.
- ROSS, T. *Fuzzy Logic with Engineering Applications*. London: Wiley, [1995] 2010.
- RUEL, M. Christians as Believers, (p.99–113). In: M. Lambek (ed.). *A Reader in the Anthropology of Religion*. Oxford: Blackwell, [1982] 2002.
- SABBATUCCI, D. 2000. *La prospettiva storico-religiosa*. Rome: Seam.
- SAHLINS, M. What Kinship Is (Part One), *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 17, n. 1, p. 2–19, 2011a.
- SAHLINS, M. What Kinship Is (Part Two), *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 17, n. 2, p. 227–242, 2011b.
- SIEGEL, S. *The Contents of Visual Experience*. New York: Oxford University Press, 2011.
- STRATHERN, M. Subject or Object? Women and the Circulation of Valuables in Highlands New Guinea, (p.158–75). In: R. Hirschon (ed.), *Women and Property, Women as Property*. London: Croom Helm, 1984.
- STRATHERN, M. *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- TOREN, C. *Mind, Materiality, and History: Explorations in Fijian Ethnography*. London: Routledge, 1999.
- TOREN, C. & Pina-Cabral J. What's Happening to Epistemology? *Social Analysis*, v. 53, n. 2, p. 1–18, 2009.
- WESTERMARCK, E.. *The Origin and Development of Moral Ideas*. London: Macmillan, 1908.

FASSIN, Didier. Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. As economias morais revisitadas. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 18, n. 53, p. 27-54, agosto de 2019 ISSN 1676 8965.

ARTIGO

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

As economias morais revisitadas*

Les économies morales revisitées

Moral economies revisited

Didier Fassin**

Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury

Recebido: 10.06.2019

Aceito: 29.06.2019

Resumo: O conceito de economias morais, proposto por E. Thompson há quarenta anos, tem sido desde então um sucesso inegável, embora ambíguo. Em primeiro lugar, nas décadas de 1970 e 1980, adotado pelo cientista político James Scott, o conceito alimentou um grande conjunto de trabalhos, especialmente antropológicos, sobre as formas de resistência e rebelião dos camponeses do Terceiro Mundo. Entre os anos 1990 e 2000, adotado pela historiadora Lorraine Daston, serviu para interpretar as redes de valores e afetos incorporados no trabalho científico e, posteriormente, em vários mundos sociais. Depois de revisar as análises iniciais de EP Thompson, inventor do conceito, para mostrar as tensões e paradoxos, eu examino as continuidades e as rupturas em seus múltiplos descendentes, dando atenção especial aos enriquecimentos, mas também ao abandono teórico do período recente. Em seguida, apresento uma definição mais aberta do que a inicialmente dada (não limitando o conceito a grupos dominados e não o restringindo ao domínio econômico) e mais crítica do que aquela adotada secundariamente (restaurando a dimensão política das economias morais) e a proponho, a partir de algumas ilustrações do meu trabalho empírico sobre imigração e violência em diferentes contextos históricos, para mostrar o potencial heurístico. **Palavras chave:** Economia Moral, EP Thompson (resistência), JC Scott (dominação), L Daston (conhecimento), antropologia da moral

Résumé : Le concept d'économies morales, proposé par E. P. Thompson il y a quarante ans, a connu depuis lors un succès non démenti mais ambigu. D'abord, dans les années 1970 et 1980, repris par le politiste James Scott, il a nourri un ensemble important de travaux, surtout anthropologiques, sur les formes de résistance et de rébellion des paysannes du tiers-monde. Ensuite, dans les années 1990 et 2000, à la suite de l'historienne Lorraine Daston, il a servi à interpréter les réseaux de valeurs et d'affects incorporés dans le travail scientifique et au-delà dans divers mondes sociaux. Après avoir fait un retour sur les analyses princeps de l'inventeur du concept pour en montrer les tensions et les paradoxes, j'examine les continuités et les ruptures dans ses multiples descendances en prêtant notamment attention aux enrichissements mais aussi aux abandons théoriques de la période récente. J'avance alors une définition plus ouverte que celle initialement donnée (en ne limitant pas le concept aux groupes dominés et en ne le restreignant pas au domaine économique) et plus critique que celle secondairement adoptée (en restituant la dimension politique des économies morales) et j'en propose quelques illustrations à partir de mes travaux empiriques autour de l'immigration et de la violence dans différents contextes historiques pour en montrer le

* Este artigo foi originalmente publicado na revista *Annales HSS*, a. 64, n. 6, p. 1237-1266, 2009. A *RBSE* agradece ao Prof. Dr. Didier Fassin e a revista *Annales HSS* a autorização para publicar esta versão em português.

** Este trabalho, realizado como parte de uma subvenção avançada do Conselho Europeu de Pesquisa, beneficiou-se dos comentários dos membros da equipe *Rumo a uma antropologia moral crítica*, em particular de Samuel Lézé e Richard Rechtman, e das discussões por ocasião das *Jornadas de Filosofia, Psicologia e Sociologia Moral* organizadas na Universidade da Picardie em dezembro de 2008 por Sandra Laugier.

potentiel heuristique. **Mots-clés:** économie morale, EP Thompson (résistance), JC Scott (domination), L Daston (connaissance), anthropologie morale

Abstract: The concept of moral economy that was conceived by E. P. Thompson forty years ago has been undeniably influential in the social sciences, although this influence remains ambiguous. In the 1970s and 1980s, it was taken up by the political scientist James Scott and thus fed into important studies, mostly in anthropology, on forms of resistance and rebellion among third-world peasants. Later, in the 1990s and 2000s, following the work of historian Lorraine Daston, it was used to interpret networks of values embedded in scientific activities and more broadly in various social worlds. After revisiting Thompson's foundational analysis and highlighting its tensions and paradoxes, this paper analyzes the continuities and departures among his numerous descendants, focusing particularly on the theoretical elaborations and contestations of recent years. It goes on to propose a new definition that is more open than the original (by not limiting the concept to dominated groups or restricting it to the economic domain) and more critical than the one subsequently adopted (by restituting the political dimension of moral economies). In order to demonstrate the heuristic potential of this paradigm, I provide several illustrations from my own empirical work on immigration and violence in various historical contexts. **Keywords:** moral economy, EP Thompson (resistance), JC Scott (domination), L Daston (knowledge), moral anthropology

Não existe um conceito simples. Todo conceito tem componentes e é definido por eles... Obviamente, todo conceito tem uma história, embora essa história seja em ziguezague, que passa se necessário por outros problemas, ou por vários planos... Mas um conceito tem um futuro que diz respeito há este tempo e a sua relação com conceitos localizados no mesmo plano. Aqui, os conceitos se conectam uns com os outros, se sobrepõem uns aos outros, coordenam seus contornos, compõem seus respectivos problemas, pertencem à mesma filosofia, mesmo que tenham histórias diferentes (Deleuze & Guattari, 1991, p. 21-23).

Reconsiderando o famoso conceito que ele havia forjado duas décadas antes e respondendo às críticas de seus colegas, Edward P. Thompson fez essa concessão inesperada em um texto de 1991:

Talvez o problema esteja na palavra *moral*: deu origem a um derramamento de sangue controverso à frente do mundo acadêmico. Nada poderia produzir mais raiva em meus críticos do que a noção de que um desordeiro de fome poderia ter mais *moral* do que um discípulo de Adam Smith. Mas esse não foi o significado que dei a essa palavra. Eu poderia também ter falado de *economia sociológica*, uma economia tomada em seu sentido original (*oeconomia*) de organização da casa, na qual cada parte está conectada a tudo e cada membro reconhece seus deveres e suas obrigações. O que é basicamente tanto, se não mais, *político* do que *economia política*, mas economistas clássicos já compreenderam esse termo (Thompson, 1991, p. 259-351)⁷.

Assim, mesmo que a originalidade de sua proposta fosse a de introduzir uma dimensão moral em uma leitura marxista da história econômica e social das classes trabalhadoras, EP Thompson pareceu, vinte anos depois, já não reivindicar, preferindo o improvável termo *sociológico* ou o adjetivo clássico *político*. Essa admissão, no entanto, é menos surpreendente do que se poderia pensar. Na realidade, não só o historiador britânico não previra o sucesso da fórmula, mas o conceito em si havia sido introduzido de forma sub-reptícia, quase sem convicção. Em *A formação da classe trabalhadora inglesa* (Thompson, [1963] 1968, p. 68 e 222)⁸, publicada em 1963, a

⁷ Formulação para a qual obviamente se refere o meu próprio título.

⁸ Significativamente, nem a *economia moral* nem mesmo a *moral* aparecem no índice do livro.

expressão *economia moral* aparece incidentalmente quando evoca o saque de lojas e galpões em tempos de aumento do preço do pão: "Eles foram legitimados pela afirmação de uma economia moral mais antiga que ensinava a imoralidade de métodos iníquos para elevar os preços dos alimentos tirando vantagem das necessidades do povo". O tema é retomado mais tarde, mas num léxico um pouco diferente, sobre os confrontos entre trabalhadores e patrões nas fábricas:

Os conflitos mais amargos giravam em torno de questões que não se limitavam a problemas de custo de vida. Aqueles que despertam os sentimentos mais intensos eram, com muita frequência, aqueles em que valores como costumes tradicionais, justiça, independência, segurança ou economia familiar estavam em jogo, mais do que problemas alimentares.

Mesmo que seja sobre sentimentos e valores, o qualificador moral não é usado. De fato, quando é, é em outro sentido. A fórmula da *maquinaria moral* designa então o trabalho ideológico das Igrejas, Metodista e Calvinista em particular: a moral estava do lado dos empreendedores morais, não dos camponeses e trabalhadores.

Como sabemos, em 1971, a fórmula seria gravada no mármore da revista *Past & Present* para explicar a gênese dos chamados distúrbios alimentares na Inglaterra do século XVIII com essa definição:

Uma visão tradicional das normas e obrigações sociais, de funções econômicas apropriadas ocupadas pelas várias partes da comunidade - que, juntas, podem ser consideradas como constituindo a economia moral dos pobres (Thompson, 1971).

A partir de agora, graças ao historiador britânico, os pobres também são dotados de qualidades e lógica que os guiam na avaliação do que é bom e do que é certo e do qual eles confiam para agir no mundo, inclusive por protesto. Em outras palavras, filósofos morais - que também podem ser economistas liberais, como Adam Smith, cuja famosa "Digressão concernente ao comércio de milho e leis do milho" teve uma profunda influência sobre a gestão da aplicação por crises de subsistência de um *laissez-faire* inviolável⁹ - já não tem o monopólio da inteligência de valor. Agora, a idéia de que pode haver concorrência semelhante no mercado da moralidade econômica, muitos dos comentaristas de EP Thompson não a aceitarão, justificando sua resposta de 1991.

O sucesso do conceito de economia moral não tem, no entanto, estado em declínio há quase quarenta anos - muito além dos círculos da história social e do pensamento marxista, onde suscitou tanto entusiasmo quanto críticas. Por um lado, tem sido objeto de reapropriação relativamente fiel nos Estados Unidos pela antropologia, e mais por um cientista político, James C. Scott (1976), cujo trabalho sobre as economias morais dos camponeses asiáticos do Sudeste, no início dos anos 80, abriu o caminho para uma rede de pesquisadores comprometidos com a lógica econômica e a mobilização social no mundo rural dos países em desenvolvimento. Por outro lado, deu origem, ainda na América do Norte, a uma releitura radicalmente diferente, no campo dos estudos sociais da ciência, por iniciativa da historiadora Lorraine Daston (1995): uma série de trabalhos assim explorados no final da década de 1990, sobre as práticas dos cientistas, nessa perspectiva, renovaram as abordagens sociológicas tradicionais em termos de normas, ideologias ou campos. Se no primeiro caso, a genealogia

⁹ Contra as interpretações simplistas dos liberais de ontem e de hoje que justificam suas políticas de *laissez-faire* mais absolutistas, baseando-se no texto de Smith, Amartya Sen (2002) recorda a complexidade de seu pensamento e, portanto, a desonestidade de este uso.

thompsoniana é afirmada, embora rapidamente desvanecida, no segundo, é curiosamente ignorada, antes de ser redescoberta.

Além dessas duas linhas que foram expandidas ao longo do tempo, muitos autores estão agora apreendendo a fórmula, além disso, sem nem sempre justificá-la, para descrever um conjunto de realidades sociais nas quais às vezes acontece que nem a economia nem a moralidade aparecem claramente. Assim, além dos tão esperados estudos sobre as economias morais dos tumultos da fome no Chile ou os protestos dos trabalhadores no Egito (Orlove, 1997; Posusney, 1993), trabalham nas economias morais do estado no Zimbábue, a corrupção no Níger, empresários no Nepal, atendimento na Grã-Bretanha, alcoolismo Navajo, AIDS na África do Sul, desigualdades raciais de saúde nos Estados Unidos, adoração ancestral entre migrantes na China, pesquisa sobre células-tronco embrionárias na Europa, instrumentos de astronomia na França revolucionária, o aquário na Inglaterra vitoriana e o compartilhamento de arquivos de computador entre pares na Internet (Sardan, 1999; Parker, 1988; Chattoo & Ahmad, 2008; Quintero, 2002; Nattrass, 2004; James, 2003, P. 189; Kuah, 1999; Salter, 2007; Tresh, 2007; Hamlin, 1986, P. 151-153; Austin *et al.*, 2006). Essa extensão inexorável do domínio da economia moral irresistivelmente evoca o fenômeno descrito e ridicularizado por Ian Hacking (1999) sobre a popularidade do termo "construções sociais" da mesma maneira, a fórmula que tinha sido aplicada a um conjunto crescente de realidades que constrói o caráter tornou-se, de acordo com casos mais óbvios ou, pelo contrário, cada vez mais incomum¹⁰. Ele nos obriga a uma revisão crítica de um conceito, a intensidade das discussões iniciais mostrou a heurística, mas a banalização tende a enfraquecer acuidade analítica.

Tendo usado o conceito de poupança moral para apreender um conjunto de fatos sociais em torno da pobreza, da imigração, da violência (Fassin, 2004; 2005; 2007; 2009), pareceu-me necessário envolver-me nesse exercício de esclarecimento sobre contribuições de diferentes abordagens, mas também para propor um aperto teórico e renovação. Voltarei primeiro à contribuição original de EP Thompson. Depois estudarei as perspectivas abertas por JC Scott para a antropologia dos movimentos populares e por L. Daston para a história da ciência e da tecnologia. Por fim, vou sugerir algumas maneiras de reativar, em suma, o conceito além do uso frequentemente inócuo do qual é hoje o objeto nas ciências sociais.

Motins. A economia moral do protesto

Sujeito a ser nominalista se pode dizer que a idéia - e não a fórmula - da economia moral aparece, sob a pena de EP Thompson, quando, em sua investigação da classe trabalhadora inglesa, ele se opõe à abordagem materialista, que é baseada em séries de preços e salários, uma leitura etnográfica que se esforça para relacionar experimentos, em outras palavras, quando ele se opõe à "medição da quantidade" a "descrição (e às vezes avaliação) das qualidades". É claro que ambas as dimensões são necessárias para entender o mundo social e especialmente a perspectiva dos pobres, mas não devemos confundi-las:

Às vezes é como se os estatísticos afirmassem: 'os índices revelam um crescimento do consumo *per capita* de chá, açúcar, carne e sabão, então a classe trabalhadora é mais feliz', enquanto os historiadores sociais respondem: 'as fontes literárias mostram que as

¹⁰ Em uma enumeração saborosa, mas não exaustiva remanescente da enciclopédia chinesa de Borges, ele aponta 24 títulos de livros que tratam da "construção social de", depois da construção social do autor à construção social do nacionalismo zulu.

peças são infelizes, portanto seu padrão de vida teve que se deteriorar' (Thompson, [1963] 1968, p. 230-231)¹¹.

Na verdade, esses são dois conjuntos de fatos distintos, alguns dos quais não permitem nenhuma inferência automática sobre os outros. No entanto, deve-se notar, diz EP Thompson, que, ao analisar as relações de produção na história, o especialista em figuras tem mais voz do que o explorador do jornal e fala mais séries de preços do que descrição das emoções. Mas para entender as realidades sociais da exploração, o historiador deve explicar a experiência vivida pelos pobres e não apenas por suas condições materiais. E é essa experiência que nos permite compreender as transformações das relações de produção do ponto de vista dos agentes:

a ascensão de uma classe de senhores sem autoridade ou obrigações tradicionais; a distância crescente entre o mestre e o homem; a evidência da exploração como fonte de sua nova riqueza e poder; a perda de status e, acima de tudo, independência do trabalhador, com sua redução a uma total dependência das ferramentas de produção do mestre; a parcialidade da lei; o colapso da economia familiar tradicional; disciplina, monotonia, horários e condições de trabalho; a perda de lazer e comodidades; a redução do homem a um status de instrumento;

Essas são as fontes de frustração social e, em última instância, da agitação política. Em uma linguagem que nos é mais familiar hoje e que irá destacar a notícia de sua investigação, poderíamos dizer que EP Thompson quer ir além da objetivação da classe trabalhadora para se interessar pelo processo de sua subjetivação (Foucault, 1994). Vê-se o quanto essa leitura é essencial para a análise do surgimento de uma consciência de classe.

No entanto, não é em referência aos trabalhadores, mas aos camponeses e não para dar conta da consciência de classe, mas para interpretar os motins de fome que, em seu artigo de 1971, EP Thompson desenvolve - tomando novamente o que ele até então mal havia esboçado - o conceito de economia moral. E agora são as interpretações das revoltas populares como as consequências quase mecânicas dos aumentos ou reduções nos preços de compra de alimentos no preço dos cereais que o historiador britânico critica. Ao contrário da crença popular de que se estaria lidando com "rebeliões do ventre" - o que ele descreve como revoltas de "visão espasmódica" - não há, segundo ele, nenhum determinismo econômico, nem *a fortiori* fisiológico, porém protestos e mobilizações (Thompson, 1972, p. 77-79)¹². Não que não haja conexão entre realidades materiais e eventos sociais, mas esse elo não é meramente causal. Zombando das interpretações mecanicistas de alguns de seus colegas, EP Thompson compara analistas que estabelecem uma correlação estatística entre taxas de desemprego ou níveis de preços e a ocorrência de tumultos populares a pesquisadores que provariam a existência de uma correlação entre o início da maturidade sexual e a frequência da atividade sexual. A questão, ele comenta, é: "Quando as pessoas estão com fome (ou atingem a maturidade sexual), o que elas fazem?" Em outras palavras, se admitirmos que as condições econômicas sejam necessárias para que um protesto se desenvolva não se

¹¹ Ele continua: "É bem possível que as médias estatísticas e as experiências humanas variem em direções opostas. Um aumento de fatores quantitativos pode ocorrer ao mesmo tempo em que mudanças qualitativas no modo de vida das pessoas". Para ele, é essa mudança que pode estar na origem da agitação social.

¹² Segundo ele, para muitos historiadores, os tumultos eram apenas reações quase biológicas à dureza das condições de vida e os desordeiros não eram assuntos históricos: teria sido necessário esperar até a Revolução Francesa de onde emergiria o surgimento de um verdadeiro projeto político.

pode considerá-las suficientes: um tumulto não é apenas uma reação ao *estímulo* da fome. E para ser irônico sobre um ambiente intelectual em que as sociedades tradicionais são pensadas a partir de "Durkheim, Weber ou Malinowski" sem referir-se a esses autores, uma vez que nos movemos para o mundo contemporâneo:

Nós sabemos tudo sobre os tecidos padrões delicados e a reciprocidade social que regulam a vida nas ilhas Trobriand, e as energias psíquicas mobilizados por cultos de carga na Oceania, mas em algum momento, esta criatura social infinitamente complexo, o homem torna-se Melanésia, ao longo da história, um mineiro inglês do século XVIII que bate o estômago com as mãos e responde aos estímulos econômicos básicos.

De fato, o desafio da crítica é trazer o pensamento antropológico para a disciplina histórica, reconhecendo aos *pobres* as mesmas habilidades sociais que *primitivo*, incluindo a capacidade de produzir normas, direitos e obrigações: Marcel Mauss (1923-1924) não é apenas para as sociedades tradicionais e podemos encontrar sistemas de troca no campo britânico como codificados como o samoano *hau* e o *kula* trobriandes. Portanto, se os camponeses estão se rebelando contra os proprietários de terras, não é só porque os recursos são escassos, é também em nome de padrões que não foram respeitados, direitos e obrigações para os quais os compromissos tácitos não foram mantidos. Então não estamos apenas em uma economia política em que o mercado impõe sua dura lei: também estamos lidando com uma economia moral que nos faz lembrar que outra forma de troca é possível.

O conceito de economia moral, portanto, refere-se a dois níveis muito distintos de análise que a maioria dos comentadores não dissocia claramente, o que muitas vezes ajuda a confundir a discussão.

Primeiro, a economia moral é um sistema de comércio de bens e serviços. Caracteriza as sociedades pré-mercantis, sejam elas sociedades tradicionais distantes estudadas por etnólogos ou antigas, como descritas pelos historiadores. Não é de surpreender que muitos autores contemporâneos situem o conceito de EP Thompson na filiação do trabalho de Karl Polanyi ([1944] 1972, em particular p. 71-86), ainda que, surpreendentemente, o historiador britânico não se refira a ele. No fundo, pode-se dizer que a "grande transformação" é a transição da economia moral para a economia política ou, mais precisamente, de uma economia profundamente enraizada na atividade social (*embutida*) para uma economia fortalecida em todo o mercado (*desiludido*). É, além disso, entre os antropólogos, e particularmente Bronisław Malinowski, que o economista de origem húngara encontra o material empírico de sua argumentação. Como se pode explicar, ele se pergunta, que a ordem econômica está garantida, mesmo faltando os critérios usuais de atividade econômica (o motivo do ganho, o trabalho remunerado, o princípio do menor esforço, a existência de instituições especificamente dedicadas)? "A resposta é essencialmente fornecida por dois princípios de comportamento que, à primeira vista, não associamos à economia: reciprocidade e redistribuição". Em outras palavras, a economia é uma expressão e uma extensão o que faz uma sociedade: o compromisso de seus membros uns com os outros através da troca de bens e serviços dentro da família e em redes de dependência. A reviravolta histórica que ocorre no século XIX não está ligada, segundo ele, à existência de mercados antigos, é claro, mas ao "controle dos mercados sobre as sociedades humanas", ou seja, o dobro de um movimento pelo qual eles saem - se assim se pode dizer, - do espaço social, uma vez que eles têm a capacidade de se auto-regular e pelos quais se impõem aos agentes sociais. Existem, portanto, dois modelos econômicos radicalmente distintos que historicamente se sucederam. O que EP Thompson analisa em seu livro sobre a

classe trabalhadora como em seu artigo sobre revoltas camponesas é o confronto desses dois modelos no momento em que o segundo derruba o primeiro, onde a razão liberal enfraquece a razão tradicional, onde, parafraseando Max Weber, a ética do capitalismo põe à prova o *ethos* dos pobres.

Mas, em segundo lugar, a economia moral é também um sistema de normas e obrigações. Dirige julgamentos e atos, distingue o que é feito e o que não é feito. Mais que regras econômicas, são princípios de vida boa, justiça, dignidade, respeito, em soma de reconhecimento, poderíamos dizer referindo-se a Axel Honneth ([1992], 2000)¹³. Não estamos mais no campo da produção e distribuição de bens e serviços, mas no campo da avaliação e da ação, que naturalmente dizem respeito à economia, mas também outros tipos de atividade social. É notável que a maioria das obras que analisam o conceito de economia moral deixe de lado essa segunda dimensão, tão presente no pensamento de EP Thompson¹⁴. Além disso, sobre este ponto, nenhuma referência é dada pelo historiador britânico, exceto na citação irônica já mencionada sobre o homem da Melanésia, nem por seus comentaristas, mais inclinados a procurar legados para a dimensão econômica. Nós encontraríamos sem dificuldade um pensamento sociológico, desde Ferdinand Tönnies, ou antropológico, com Gregory Bateson, do qual é possível traçar uma genealogia do estudo de normas e obrigações em sociedades tradicionais. Mas, desde que se busque uma influência, é antes com Weber que se pode levantá-la. Opondo-se à visão que ele chama de tumultos espasmódicos de fome, EP Thompson observa que

é possível detectar em quase todas as revoltas populares do século XVIII um conceito de legitimação [em repouso, para homens e mulheres participantes, sobre] a crença de que eles defendiam os direitos e costumes tradicionais e que eles eram apoiados por um amplo consenso de sua comunidade.

A economia é, portanto, moral na medida em que se baseia na legitimidade tradicional. É esse senso compartilhado, dentro da comunidade de pertencer, do que deve ser feito para reunir os camponeses ou os trabalhadores no mesmo destino, até a revolta.

Em suma, a economia moral, segundo EP Thompson, integra uma dupla dimensão. Simplificando, digamos que uma é econômica e a outra moral. A primeira diz respeito à produção e circulação de bens e serviços, a segunda diz respeito à constituição e uso de padrões e obrigações. No primeiro sentido, a economia moral se opõe à economia política, como a razão comunitária à razão liberal, ou os camponeses a A. Smith que EP Thompson gosta de colocar em oposição um ao outro, mesmo que reconheça a maior dificuldade, à luz dos arquivos disponíveis, em apreender tanto esta quanto a última¹⁵. No segundo sentido, não tem oposto, ou se tivesse, seria o oposto a economia moral dos senhores, capitalistas ou latifundiários confrontados com a economia moral dos trabalhadores, dos proletários ou dos camponeses (mas nunca EP Thompson parece considerar que os dominantes também estão equipados com este sistema de normas e valores)¹⁶. As duas dimensões são obviamente inseparáveis, uma vez que o confronto dos dois modelos econômicos - a sociedade contra o mercado

¹³ Notadamente o capítulo 5: "Modeles de reconnaissance intersubjective".

¹⁴ Sayer (2004) é uma exceção: <http://www.lancs.ac.uk/fass/sociology/papers/sayer-moraleconomy>.

¹⁵ "Não é possível em um dado momento identificar claramente quem incorpora as teorias da multidão" (Thompson, 1971, p. 50). Devemos nos ater a um material heterogêneo de documentos cujo status não é certo.

¹⁶ "Onde podemos desenhar a linha? ele pergunta a si mesmo. Os piratas também têm usos e costumes que lhes são transmitidos: mas eles têm uma economia moral?" (Thompson, 1991, p. 339). Ele ainda poderia fazer essa pergunta para os piratas, mas certamente não para os patrões.

poderia arriscar - só se concretiza no momento da ruptura do contrato moral que vincula as partes - o desrespeito dos contratos padrões e obrigações pelos mais poderosos. Mas elas procedem de razões teóricas distintas. Obviamente, é permanentemente para o primeiro que EP Thompson traz de volta seu leitor, enquanto o segundo é a parte mais original: no artigo de 1971, ele dedica alguns parágrafos para este e dezenas de páginas para este, mesmo que todo o texto permaneça sustentado pela questão de valores e normas; no artigo de 1991, não só a essência de sua defesa e ilustração da economia moral se concentra na discussão de questões econômicas, especialmente em torno de crises de subsistência, mas termina, como vimos, propondo renunciar à qualificação moral.

Então, vamos empurrar a análise um pouco mais. Na verdade, vinte anos mais tarde, quando ele retorna para as discussões que o conceito de economia moral tem levantado, EP Thompson e restritos flexiona sua primeira definição:

Meu próprio uso deste termo tem sido geralmente limitado a um confronto em mercados ao redor do acesso a necessidades básicas - alimentos básicos. Não é só que exista um pacote de crenças, usos e formas associados à distribuição de alimentos em tempos de escassez que seriam convenientemente reunidos sob a mesma denominação, mas as emoções profundas geradas pela fome, as demandas feitas pela multidão às autoridades durante tais crises, e a raiva causada pela fome, e a busca do lucro em emergências que salvam vidas, conferem uma carga *moral* específica ao protesto. Este conjunto é o que quero nominar por economia moral.

Restrito, portanto, em torno do espaço de mercado, o significado de confronto e o momento da fome, que revela tensões. E inflexão, através da referência explícita às emoções, e não apenas normas e obrigações. No entanto, ele não vai tão longe a ponto de incluir valores (embora a filosofia moral tenha sido amplamente desenvolvida pela articulação de emoções e valores¹⁷), porque, escreve ele, "se valores, em si mesmos, constituem uma economia moral, então encontraremos economias morais em todos os lugares". Portanto, compreendemos melhor a hesitação em reter o adjetivo "moral" porque como qualificar dessa maneira economias que não dizem respeito a valores? Para ler bem EP Thompson (e mesmo que ele próprio não faça essa distinção), pode-se perguntar se a economia moral que lhe interessa, afinal, não tem nada a ver com a moral (*costumes*) que 'com os valores (*moralidades*), que é basicamente o modo pelo qual as ciências sociais, e especialmente a antropologia, há muito tempo consideram a questão moral.

Resistência. A economia moral da dominação

É, além disso, a antropologia que fará o uso mais proveitoso do conceito de economia moral introduzido por EP Thompson. O paradoxo dessa herança é duplo. Por um lado, enquanto muitos historiadores discutem e criticam esse conceito, seja de uma análise marxista ou, inversamente, de uma perspectiva liberal, são os antropólogos que trabalham nos camponeses do Terceiro Mundo que o adotam com o maior entusiasmo. Por outro lado, se a economia moral se torna uma ferramenta essencial para a antropologia, especialmente no mundo acadêmico norte-americano, ela se apropria da ciência política e não da história. Um bom exemplo de migração transdisciplinar (Fassin, 2003) é o itinerário desse conceito de economia moral, inventado por um historiador e importado por um cientista político em antropologia, onde ele conhece seu maior sucesso.

¹⁷ Ver, John Rawls ([2002] 2008). Este é particularmente o caso da escola do senso moral.

Por exemplo, JC Scott (1976)¹⁸, para quem EP Thompson dedica várias páginas louváveis em seu artigo de 1991, coloca a expressão em valor, integrando-a no título de seu livro. Estranhamente, porém, a dívida com seu antecessor é pouco reconhecida, mas, provavelmente, porque o empréstimo é menos significativo do que parece. De fato, o livro é parte da importante produção científica das décadas de 1960 e 1970 nas economias rurais do Terceiro Mundo no contexto da Guerra Fria e, portanto, para os cientistas sociais nos Estados Unidos, em uma atmosfera de protesto contra o imperialismo dos EUA. JC Scott (2005) escreve humoristicamente em uma breve evocação autobiográfica¹⁹:

Como pode um cientista político - pelo menos é o que a minha 'carta sindical' informa - ter chegado ao centro do interesse dos antropólogos? A explicação mais simples seria dizer que a culpa é do campesinato. Flutuando como uma rolha nas correntes de revoluções camponesas, bem como as expectativas revolucionárias em casa, eu escrevi *A economia moral do camponês* como uma tentativa para explicar as condições de possibilidade de revoltas camponesas.

Naquele tempo, a referência padrão era o estudo de Alexander Chayanov sobre o campesinato russo publicado cinquenta anos antes e os autores discutidos incluem Eric Wolf (1969), que realizava pesquisas sobre movimentos armados na América Latina, ou Sidney Mintz (1960), que trabalhava na exploração nas plantações de açúcar do Caribe²⁰. É, portanto, neste ambiente acadêmico de antropologia que o marxista J. Scott desenvolve sua tese sobre os modos de produção e as formas de resistência entre os camponeses do Sudeste Asiático. A escolha de estudar o mundo camponês da Birmânia e do Vietnã é obviamente significativa neste período em que as tropas americanas acabaram de se retirar da região. No entanto, não é um etnógrafo, mas um historiador, que JC Scott mergulha nos arquivos coloniais em Paris e Londres, e não no coração da escuridão de um literalmente campo minado. Seu livro não é sobre os camponeses sob a ditadura militar na Birmânia e durante a guerra no Vietnã, mas sobre as tensões econômicas e políticas nas áreas rurais no contexto de colonização e descolonização e duas revoltas que ocorreram na década de 1930 nesses dois países.

A economia moral, segundo JC Scott, corresponde ao sistema de valores subjacentes à expressão das emoções - e não ao inverso como em certa tradição filosófica (Nussbaum, 2001, p. 1)²¹ - e, em sua forma paroxística, à ocorrência de revoltas:

Se buscarmos entender a indignação e a raiva que levaram os rebeldes a arriscar tudo, podemos compreender o que escolhi chamar de economia moral: a noção de justiça econômica e a definição prática de exploração. - que, do ponto de vista deles, era tolerável e o que era intolerável em termos de reivindicações sobre sua produção. E se também procurarmos entender como as transformações econômicas e políticas da era colonial violaram sistematicamente a

¹⁸ A paternidade da expressão é atribuída a EP Thompson em uma nota de duas linhas na página 33. O nome do historiador britânico não aparece no índice que inclui, no entanto, muitos autores, incluindo K. Polanyi.

¹⁹ Este texto é uma resposta a uma série de artigos dedicados por antropólogos ao seu trabalho, após uma homenagem feita pela Associação Americana de Antropologia a este contrabandista transdisciplinar.

²⁰ No entanto, não devemos subestimar a influência dos autores franceses que JC Scott recorda na introdução de seu livro: a escola dos Annales, em particular Marc Bloch e Emmanuel Le Roy Ladurie.

²¹ Para Nussbaum (2001), são "as emoções que formam a paisagem de nossas vidas mentais e sociais" e, portanto, especialmente nossos "juízos de valor".

visão dos camponeses sobre a equidade social, podemos perceber como uma classe de 'baixo nível' surgiu. para fornecer, muito mais do que o proletariado, as tropas de choque de rebelião e revolução (Scott, 1976)²².

De fato, como elucida, JC Scott não tenta responder à questão das causas das revoltas, mas sim às suas condições de possibilidade. O que lhe interessa é o que ele chama de "ética da subsistência" dos camponeses. Trata-se de entender as estratégias econômicas dos agricultores pobres que enfrentam uma situação precária que se deve tanto à fragilidade de seus recursos terrestres quanto à importância dos riscos naturais que eles enfrentam. Longe de se comportar como um economista liberal diria, eles não são levados a tentar maximizar seus lucros, mas a minimizar seu risco de perda, porque estão sempre à beira da escassez. Devemos partir deste "desejo de segurança" como um fundamento absoluto de "direitos morais", e especialmente um "direito à subsistência", para entender por que o não cumprimento destes princípios pelo colonizador ontem, o estado, organismos internacionais ou organizações não-governamentais hoje pode "causar ressentimento e resistência, não apenas porque as necessidades não são satisfeitas, mas porque os direitos são violados". A expectativa de justiça, como podemos ver é, portanto, essencial e marginal: essencial, porque a sobrevivência dos camponeses e suas famílias estão em jogo; e marginal, porque as relações de produção, como tal, não são postas em causa. Em outras palavras, a economia moral torna possível entender como um sistema de exploração pode se sustentar mesmo quando os princípios locais de justiça prevalecem: "se a raiva nascida da exploração foi suficiente para provocar uma rebelião, a maioria dos países do terceiro mundo (e não apenas o terceiro mundo, a propósito) estaria em chamas" (Scott, 1976, p. 31). Este não é o caso, e é necessário explicar essa lacuna entre a injustiça real e a injustiça percebida²³. A atenção à "reivindicação moral de subsistência" o permite: isto é, é quando o acordo implícito sobre a estrutura da exploração tolerável é rompido que o sentimento de injustiça aparece.

Comparado ao trabalho de EP Thompson - cuja influência parece bastante limitada, exceto o empréstimo do título do livro, mas na linha em que o trabalho de JC Scott se encaixa explicitamente -, duas evoluções são significativas.

Primeiro, eles são menos motins que as resistências estão no centro da reflexão, ao contrário da afirmação de alguns comentaristas²⁴. Certamente, por uma espécie de dívida com o trabalho dos historiadores sobre as revoltas populares (EP Thompson, mas também Richard Cobb) e antropólogos sobre os movimentos revolucionários (E. Wolf, mas também Barrington Moore), isto é, de duas rebeliões que ele afirma ter deixado para estudar as economias morais, mas muito rapidamente parece que o livro se concentra mais sobre o cotidiano do que sobre o evento, na subsistência que na revolta, na economia de exploração do que sobre a política de protesto - e, portanto, sobre as estratégias de resistência mais do que sobre as explosões de violência. O trabalho de JC

²² No entanto, ele reconhece, à luz da história colonial, essas revoltas sempre foram factualmente fracassos, a rebelião sendo silenciada e os camponeses massacrados.

²³ Rompendo com toda uma tradição marxista e uma espécie de golpe de força etnográfico, ele propõe definir exploração não do ponto de vista da economia política do perito, mas na perspectiva da economia moral do camponês: "pergunte quanto ele deixou antes de perguntar quanto é tirado dele" (Scott, 1976, p. 31). Não é, portanto, a mais-valia extorquida que importa, mas na medida em que ela autoriza a manutenção de um meio de vida decente.

²⁴ Por exemplo, Sivaramakrishnan (2005). "Revoluções sociais e protestos populares têm sido o foco do trabalho de Scott", escreve o organizador do painel. Mas quase se poderia dizer que o trabalho de JC Scott sustenta, ao contrário do que ele mesmo escreveu, as condições de impossibilidade de revoltas - até que ponto os camponeses podem tolerar a exploração a que estão submetidos.

Scott poderia, assim, ser lido como uma contribuição decisiva para uma antropologia da colonização e ainda mais do desenvolvimento, e como foi constituída durante este período; como uma contribuição que tornou possível destacar lutas comuns muito mais do que as rebeliões extraordinárias.

Apesar de sua importância quando ocorrem, as revoltas camponesas - para não mencionar as revoluções - são raras e distantes. A grande maioria delas foi esmagada sem cerimônia. E, nos raros casos em que foram bem-sucedidas, é um triste fato que suas consequências geralmente não tenham sido o que os camponeses tinham em mente. É por isso que parece urgente compreender o que poderíamos chamar de formas cotidianas de resistência camponesa - a luta prosaica e constante entre o campesinato e aqueles que procuram extorquir deles trabalho, alimentos, impostos, aluguel e juros (Scott, 1985, p. XVI.)²⁵.

Essa mudança em direção à resistência, mas também à vida cotidiana, é o que explica, para muitos, o sucesso do político americano entre os antropólogos anglófonos.

Segunda diferença com EP Thompson, os valores são reintroduzidos na economia moral e se tornam um elemento central (Thompson, 1971, p. 341)²⁶. Não estamos apenas no campo das normas e obrigações, costumes e hábitos, mas no espaço de valores e afetos e, particularmente, do senso de justiça. É menos sobre entender o que está sendo feito e o que não está sendo feito (*dimensão normativa*) o que é tolerável e o que não é (*dimensão avaliativa*). O camponês birmanês ou vietnamita não é apenas aquele que reivindica uma tradição que ele perpetua; como o camponês inglês do século XVIII, ele é também aquele que invoca e reivindica direitos. Nas páginas que dedica à *segurança de subsistência*, J. Scott discute os valores que prendem camponeses ao mesmo tempo aos grandes latifundiários e aos demais membros de sua comunidade: a exploração pela primeira e a reciprocidade entre as segundas pertencem ao mesmo universo *moral* cujos valores estão relacionados a essa ética da sobrevivência. O que ele irá especificar mais tarde em seu livro sobre as artes da resistência:

O contexto moral consiste em um conjunto de expectativas e preferências sobre as relações entre os ricos e os pobres. Essas expectativas e preferências são expressas na linguagem do patronato, assistência, consideração, bondade. Eles se aplicam às áreas de emprego, parceria, caridade, celebração e conduta a ser realizada nos encontros cotidianos. Eles implicam que aqueles que se conformam a ele serão tratados com respeito, lealdade e reconhecimento social (Scott, 1985, p. 184)²⁷.

Esse é um mundo local de valores que define a economia moral. Estamos longe do confronto em um mercado em torno da fixação de preços de grãos.

O duplo alargamento (em direção a resistências e não a distúrbios e a valores mais do que a normas) do conceito de economia moral, como proposto por JC Scott, sem necessariamente tomar a medida, como ele confirmará mais tarde, não só abrirá um campo de pesquisa para antropólogos (Edelman, 2005), mas também em retorno e

²⁵ Ele especifica as formas dessa resistência: "arrastar, esconder, desertar, fingir, furtar, difamar, queimar, sabotar, etc." O que ele chama de "formas brechtianas - ou schweykianas - de luta de classes".

²⁶ No que diz respeito à economia moral dos camponeses do Sudeste Asiático, ele escreve: "O que distingue o uso de Scott é que ele vai muito além à descrição dos 'valores' e 'atitudes morais'".

²⁷ Ele fala de "política de reputação".

um pouco mais tarde para cientistas políticos (Booth, 1994)²⁸. Em seguida, desenvolve o que alguns despreveriam, às vezes de maneira arrogante, como uma corrente de *economistas morais* (Popkin, 1979)²⁹. Essa tendência é certamente marginal, mas é significativa nas ciências sociais porque rejeita a possibilidade de generalização do modelo econômico do ator racional, pois possibilita a interpretação de comportamentos em sociedades tradicionais, mesmo em mundos sociais que não funcionam apenas em uma lógica econômica, enfim porque, na perspectiva normativa de uma moralização (Hirschman, 1984)³⁰. Surpreendentemente, mesmo nesta versão revisada por J. Scott e reformatada por seus sucessores, a economia moral continua marcada por uma dupla característica. Primeiro, é historicamente situada: diz respeito a um mundo anterior àquele das sociedades que não conheciam o mercado e agora estão enfrentando a pressão da economia liberal. Então, é socialmente restrito: basicamente implica os dominados, sejam camponeses ou trabalhadores. A economia moral é, portanto, uma ferramenta projetada especificamente para pensar as relações de diferença (no tempo) e desigualdade (na sociedade). Isto é o que, com algumas variações - das quais vimos que eram todas as mesmas substanciais - permite que se possa constituir um campo relativamente coerente de pesquisa sobre as economias morais. Mas essa característica dupla é necessária? Devemos delimitar - e limitar - as economias morais? É a esta pergunta que o uso muito diferente deste conceito por especialistas em *estudos sociais da ciência* é invocado.

Verdades. A economia moral do conhecimento

Em uma nota de agradecimento no início de seu artigo "A economia moral da ciência", a historiadora L. Daston (1995, p. 3) expressa sua gratidão a dois de seus colegas por ter indicado a ela que "o uso que ela faz da expressão" A economia moral diverge significativamente da de EP Thompson³¹. Ela acrescenta que, de fato, seu estudo tem pouco a ver com "a análise dos mercados de milho e a tradição de 'fazer preços' por meio de persuasão ou tumulto", embora ambas as abordagens também se refiram a "um sentido mais amplo de *legitimidade*". Se não é certo que o historiador da classe trabalhadora tenha reconhecido seus filhos nessa descrição de sua obra, a observação não deixa de ser instrutiva quanto à divisão das ciências sociais. É provável que na verdade L. Daston descobriu os escritos de seu antecessor que, uma vez concluído o seu próprio texto - o que não impede que possa ter sido influenciada pela normalização da expressão na ciência social.

Suas referências certamente não estão do lado de Karl Marx, mas sim do lado de Gaston Bachelard ([1938] 1983) e Ludwick Fleck ([1935] 1979). É da análise do papel da libido no conhecimento científico revelado pelo primeiro e a importância das emoções na atividade dos cientistas, enfatizada pelo segundo, que desenvolve a sua própria definição: "O que quero dizer com economia moral é o de uma rede de valores saturados com afetos que existem e funcionam em relação uns aos outros". Está longe de EP Thompson e de seus camponeses ingleses. E para esclarecer:

²⁸ W. Booth considera que o conceito de economia moral e, mais amplamente, a teoria subjacente a ela pode representar uma contribuição importante para a ciência política.

²⁹ Para S. Popkin, que critica JC Scott, o camponês é um ator racional que sabe aproveitar a lógica do mercado e, em particular, aproveita o dinheiro que recebe nos bons anos para enfrentar o mal. A ética do capitalismo não é, portanto, contraditória à ética da subsistência.

³⁰ Toda uma tradição de trabalho dos economistas se desenvolveu nessa direção, inclusive para aproveitar os modelos não ocidentais: John P. Powelson (1998); Charles Tripp (2006).

³¹ Por outro lado, o nome de JC Scott não foi, aparentemente, informado a ela.

O termo 'moral' carrega as ressonâncias que teve nos séculos XVIII e XIX: refere-se tanto ao psicológico quanto ao normativo;

Aqui, o termo 'economia' também tem uma conotação deliberadamente antiga: não diz respeito a dinheiro, mercados, trabalho, produção e distribuição de recursos materiais, mas sim a um sistema organizado que emprega certas regularidades que são explicáveis, mas nem sempre previsíveis.

Esta definição retorna ao fundo de uma importante corrente de filosofia moral que liga valores e afetos, e até coloca o último a montante do primeiro, como na teoria de A. Smith ou, antes dele, de David Hume. Portanto, não são mais as normas e obrigações apresentadas por EP Thompson. Estas não são valores subjacentes às emoções, como sugerido por JC Scott. Além disso, e talvez o mais importante, essas economias morais não mais dizem respeito apenas às sociedades tradicionais e às classes dominadas, mas ao mundo moderno da ciência e à categoria dos estudiosos como um todo. Elas agora participam de testes avaliativos pelos quais as verdades científicas são construídas. O conceito pode resistir a essa reformulação? Em outras palavras: ainda é o mesmo conceito? Em primeira análise, seria de se duvidar e até questionar a relevância dessa reaproximação. Se não há uma filiação reconhecida nem uma herança assumida, não há uma mera coincidência lexical? Sem subestimar essa possibilidade, desejo, no entanto, que esta eventual coincidência tenha efeitos heurísticos: ela nos torna visíveis alguns dos limites do conceito proposto por EP Thompson, em seguida, JC Scott, mas também, ao contrário, sublinha algumas das linhas de que estão precisamente ausentes na reflexão de L. Daston.

Para entender melhor o que ela entende por economias morais, a historiadora da ciência começa dizendo o que elas não são. Eles não pertencem à psicologia individual: "Embora as economias morais digam respeito a estados mentais, elas são estados mentais coletivos, neste caso, de cientistas". Não se concentram em motivações, sejam elas religiosas, políticas, utilitárias, para explicar os rumos da carreira ou investimentos em pesquisa, ficando assim fora do conhecimento científico: "Pelo contrário, as economias morais são parte integrante da ciência, as suas fontes de inspiração, a sua escolha de objetos e procedimentos, o seu exame das evidências e os seus critérios de explicação". Elas não são reduzidas a ideologias que muitas vezes representam o modo de pensar sobre a presença de valores e afetos na ciência e que reduzem a atividade científica a jogos de interesse e questões de poder: "Embora a moral da ciência se baseie em grande parte nos valores e afetos da cultura circundante, sua reapropriação faz com que ela se torne uma propriedade singular dos cientistas". Finalmente, elas não correspondem às normas mertonianas definidas desde toda a eternidade e deliberam um ideal assumido da prática científica: "De modo inverso, as economias morais são historicamente criadas, transformadas e destruídas, elas são implementadas pela cultura e não pela natureza e, portanto, podem ser modificadas e violadas". Fiel ao programa da sociologia do conhecimento científico (Pickering, 1992)³², L. Daston pretende procurar os "valores saturados de afetos", que constituem as economias morais, no coração da atividade científica, naquilo que ela chama a "caixa preta de Merton", mas também se poderia acrescentar as caixas pretas de Pierre Bourdieu, Jürgen Habermas, Michel Foucault e algumas outras. Não é nem a interioridade dos cientistas - sua psicologia e suas motivações - nem o exterior da ciência - ideologias, interesses, poderes - nem

³² "A sociologia do conhecimento científico difere das posições contemporâneas da filosofia e sociologia da ciência de duas maneiras. Primeiro ela insiste que a ciência é constitutivamente social até a sua própria técnica"; "Segundo, é resolutamente empírica e naturalista, e o caráter social do conhecimento científico deve ser explorado por meio de estudos da ciência real, passada ou presente".

mesmo uma espécie de gênio próprio - normas ideais e imutáveis - os valores e afetos que estão na base do trabalho cotidiano dos pesquisadores, tanto individual como coletivamente, e que provavelmente evoluirão com o tempo e diferirão de uma sociedade para outra.

Para tornar seu ponto mais explícito, mas também mais demonstrativo do que uma mera declaração de traços negativos, L. Daston analisa três exemplos de economias morais atuantes em quantificação, empirismo e objetividade. A quantificação corresponde a muitos tipos de procedimentos, desde a contabilidade simples até o cálculo das probabilidades, mas, ao contrário do que geralmente se acredita, a virtude superior que se espera dela é, segundo ela, menos a precisão, a saber: correspondência entre os fatos matemáticos e a realidade observável, que a precisão, ou seja, a clareza e a inteligibilidade dos conceitos independentemente de sua relação com o mundo real. Ela dá o exemplo de Gottfried Von Leibniz dizendo que levaria vários dias para uma equipe de matemáticos produzirem esta característica universal, ou linguagem universal, para formalizar todo discurso racional e estético concebível e, portanto, representar todas as possíveis realidades, o que não significa o mundo como é. De fato, na tradição leibniziana, existe mesmo na ciência contemporânea uma economia moral de quantificação que isenta os cientistas que se referem a ela a partir de qualquer verificação da validade dos dados produzidos e até permite a manutenção da adesão à figura no final da demonstração de sua imprecisão. Essa economia moral encontra sua legitimidade na imparcialidade e impessoalidade de números, operações e modelos, que palavras, idéias e teorias não garantiriam. Ao tornar a ciência uma prática distanciada da natureza, a precisão do método garante a integridade do cientista muito melhor do que qualquer exercício que vise à precisão na representação do mundo.

Uma análise semelhante pode ser realizada sobre o empirismo, diz Daston. Ao contrário da ciência aristotélica em busca de universais e generalidades, a ciência da era clássica é baseada no particular e no específico. A experimentação se torna a pedra angular. Seu caráter de evento, às vezes único, exige a presença de testemunhas que atestem a veracidade dos fatos relatados pelo cientista e cuja credibilidade deve ser estabelecida. Se acontecer que a experiência não tem espectador, então, é o crédito que é dado ao cientista que prevalece, como quando a Academia de Ciências, incapaz de reproduzir os barômetros de luz de Jean Bernoulli, no entanto, lhe dá o benefício da dúvida à custa de uma natureza considerada caprichosa. Então, é essa confiança nas testemunhas ou pesquisador, ao invés da reprodutibilidade de experiência, que sela a economia moral do empirismo nesse período histórico. Quanto à objetividade, o valor cardinal da atividade científica, a historiadora da ciência continua, ela se manifesta de muitas formas, como a objetividade pessoal, que se baseia no princípio de que a demonstração científica ganha poder quando mobiliza uma comunidade ou uma rede de cientistas cujo trabalho coletivo torna possível objetivarem fatos que um pesquisador isolado não foi capaz de ver ou verificar. Uma espécie de internacional erudito é assim constituída, na qual, segundo Claude Bernard, a individualidade dos pesquisadores deve desaparecer por trás do anonimato da ciência. Aqui, novamente, a economia moral da objetividade implica valores, neste caso, solidariedade e compartilhamento, resultando em uma dedicação coletiva e um compromisso impessoal que relega a vaidade individual no passado.

Esses três exemplos - quantificação, empirismo, objetividade – ilustram, como se pode apreender, os fundamentos morais da atividade do mundo acadêmico em um determinado momento histórico³³. Os valores que se manifestam neles certamente não

³³ Michael Ben-Chaim (2002); Nicolas Rasmussen (2004); Bernadette Bensaude-Vincent (2007) são exemplos dessa abordagem historicamente situada.

estão desvinculados valores mais gerais do mundo social, mas apresentam, no entanto, uma singularidade e autonomia: "Honra aos cientistas não são bem o que era para os cavalheiros, o ascetismo entre os cientistas não é bem o que era entre os devotos". O projeto de L. Daston é, portanto, reconstruir culturas acadêmicas, fazendo pleno uso dos valores e até mesmo dos afetos que os sustentam quando alguns vêm apenas racionalidade e outros interesses. Esta abordagem das economias morais tem sido particularmente desenvolvida no período contemporâneo no campo da biomedicina. Margaret Lock (2001) insiste na inscrição cultural das economias morais locais e, portanto, nas variações existentes entre os valores defendidos em diferentes mundos acadêmicos: tomando o exemplo da morte cerebral, uma condição legal, mas também moral da colheita de órgãos mostra que no Japão os médicos são extremamente relutantes em tratar pacientes com esta condição neurológica como corpos sem vida, enquanto na América do Norte, ressuscitadores ignoram a persistência do funcionamento fisiológico para mais do que os casos de quase-cadáveres que provavelmente se tornarão recursos para pacientes que esperam pelo transplante (Lock, 2001)³⁴. Por uma leitura quase oposta, Brian e Charlotte Salter (2007) enfatizam a convergência das culturas científicas para uma economia moral global: no caso das células-tronco embrionárias, eles analisam a constituição de uma comunidade Bioética no mundo para normalizar e legitimar os valores e afetos em torno de práticas científicas para torná-los aceitáveis em mundos políticos nacionais e, mais amplamente, no espaço público internacional; em um contexto em que essas obras dão origem a controvérsias morais, os pesquisadores produzem desse modo uma forma de confiança em novas tecnologias biomédicas e, mais amplamente, em ciência³⁵. Entre as economias morais locais e as economias morais globais, a demonstração é assim feita a partir da geração de valores e afetos na atividade científica.

De que maneira essa leitura das economias morais, que vimos ter sido construída sem referência ao conceito inventado duas décadas antes entre a história e a antropologia, faz parte ou não da mesma lógica intelectual? Certamente, como entendemos, as diferenças superam as convergências. As economias morais dos *estudos sociais da ciência* não dizem respeito à economia, no sentido da produção ou circulação da riqueza. Elas não estão interessadas nas classes dominadas e suas normas enraizadas na tradição. Elas não pretendem produzir uma crítica de uma ordem social injusta, e não participam da legitimação de práticas sociais anteriormente desqualificadas. Ao contrário, trata-se de uma questão de economia no sentido de ordenamento de regularidades e regras, o estudo diz respeito a categorias que apresentam um alto capital cultural e professam um conhecimento emblemático da modernidade em andamento, enfim, o viés é distanciar-se de qualquer consideração política.

No entanto, a proposta de L. Daston é duplamente interessante porque expande o espectro social da relevância do conceito e desloca o seu centro de gravidade. De fato, não há razão para limitar as economias morais aos trabalhadores e camponeses, para considerá-las apenas em termos de confronto com uma economia política dominante, e para reduzir seu interesse teórico à mera interpretação de tumultos e resistência popular. Mas, por outro lado, não há mais razão para se privar do escopo crítico do conceito, do seu significado particular na explicação das relações sociais, mesmo em suas formas

³⁴ Pode-se também pensar no trabalho de Allan Young (1995) sobre as economias morais locais da psiquiatria em um centro de atendimento psiquiátrico para a patologia pós-traumática de veteranos da Guerra do Vietnã, onde raiva, vergonha e culpa são emoções associadas a valores relacionados a atos cometidos ou sofridos, para os quais há forte desaprovação social.

³⁵ A própria existência da revista na qual este artigo é publicado atesta o trabalho produtivo dessa economia moral global da ciência.

violentas: desse ponto de vista, os trabalhos pioneiros impulsionados pela história social e antropologia são valiosos. Em suma, L. Daston abre o conceito para uma possível teoria geral das economias morais, mas, ao mesmo tempo, o faz perder a dimensão política que permitiu às abordagens de EP Thompson e JC Scott o seu poder de análise social. Porém, até que ponto é possível reconciliar as duas abordagens, que parecem distantes, pelo menos em relação aos benefícios de uma com as vantagens da outra? É a esta tentativa de síntese teórica que dedicarei o fim deste texto.

Aberturas. Para uma antropologia das economias morais

Conceitos compostos de dois elementos frequentemente colocam o problema da ênfase em um ou outro: deveríamos falar de *economias morais* ou *economias morais*? (Greenhouse, 2005)³⁶ Em outras palavras, as economias morais são primeiro *economias*, como EP Thompson propõe, para mudar o qualificador, ou elas são, em sua maioria, *morais*, como L. Daston entende, retornando o substantivo ao seu significado anterior, ou elas têm um pouco de ambos, como JC Scott sugere, quando faz do conceito um equivalente da ética de subsistência? Certamente, a literatura das ciências sociais se inclina quantitativamente em favor da primeira acentuação, mas os usos contemporâneos desenhem uma evolução marcante em direção à segunda. Essa hesitação, além disso, como vimos, está presente desde o começo, isto é, do artigo na revista *Past & Present*. Em vez de considerá-la como um obstáculo epistemológico, se faça dessa incerteza um ponto de ancoragem para repensar as economias morais à luz desse vasto *corpus*, do qual dei apenas as pedras angulares.

Além disso, não nos enganemos: a economia política, cujo significado não parece mais ser um problema para nós, não é menos inequívoca. Já em seu vocabulário filosófico, André Lalande ([1926] 1993) reclamou: "A expressão *economia política* é mal construída"³⁷. E a sugestão que ele estava exprimindo na forma negativa é uma reminiscência da proposição da renúncia formulada sobre a forma condicional por EP Thompson: "Não é suficiente, para melhorar a expressão, seja para substituir com outro adjetivo, ou simplesmente excluir o adjetivo 'política'". O termo 'política' não parece, portanto, dificilmente menos problemático do que o qualificativo 'moral'. Devemos, portanto, abandonar a ideia de simplesmente unificar as diferentes interpretações das economias morais. Basicamente, esta é a lição que Gilles Deleuze e Félix Guattari (1991) nos convidam na epígrafe deste texto: todo conceito tem uma história, que não é linear, ou melhor, situada em diferentes planos; mas também tem um futuro que torna possível, dentro da estrutura de um modelo teórico particular, dar-lhe coerência "em uma encruzilhada de problemas"³⁸. O que justifica o conceito é obviamente o seu valor heurístico, o modo como torna possível articular as análises na encruzilhada desses problemas. Como a economia moral pode ter essa virtude?

³⁶ Com relação a fórmulas famosas, começando com a expressão "*transcrição oculta*", proposta por JC Scott precisamente, C. Greenhouse (2005) faz esta observação: "A *Transcrição Oculta* é um desses conceitos - como a consciência coletiva de seus primos, a *estrutura social*, a *relatividade cultural*, as *comunidades imaginadas*, a *descrição densa* - que entraram completa e imediatamente no léxico antropológico de eternidade. Mas com essa eternidade vem a questão da acentuação. Consciência *coletiva* ou *consciência* coletiva? Definitivamente não é a mesma coisa!"

³⁷ A sua irritação não era simplesmente uma questão de palavras. Era mais fundamentalmente uma questão de sentido: "Hoje, essa expressão é comumente usada para designar um conjunto bastante confuso de conhecimento sobre a condição moral e material da classe trabalhadora e os meios para melhorá-la". A confusão aqui parece estar no auge, já que a "condição material e moral" é economia política.

³⁸ Eu não vou, evidentemente, me reter na proposta final dos autores: "O conceito pertence à filosofia e pertence apenas a ela" (Deleuze & Guattari, 1991, p. 37). Na verdade a afirmação acima é, sobretudo, destinada às ciências da natureza.

Nós devemos primeiro dizer o que é. Ao parafrasear a definição fundante de economia política (Say, [1803] 1972), a economia moral será considerada como a produção, distribuição, circulação e uso de sentimentos morais, emoções e valores, normas e obrigações no espaço social. Essa definição exige várias observações. Primeiro, acentua o adjetivo mais que o substantivo. Ela é uma economia *moral*. Do ponto de vista sintático, podemos notar que não há simetria com a *economia* política da qual nem é óbvio que seja de algum modo política: pelo menos a economia moral é moral. Segundo, a definição proposta associa valores e normas, em outras palavras, aproxima o ponto de vista do historiador da ciência e do historiador do social. Este compromisso pode parecer vacilante e é bem sabido que um esforço constante da filosofia moral é separar os valores e padrões, o primeiro referentes à apreciação do que é bom e o que é mau (ou, melhor e pior); o segundo referindo-se a regras, princípios, obrigações (o que fazer ou não fazer). Na realidade, se analiticamente as afirmações avaliadoras e as afirmações prescritivas são distinguidas, empiricamente a distinção é muito mais difícil de estabelecer, e provavelmente irrelevante porque os valores procedem, pelo menos em parte, de normas e os padrões dependem em parte de valores. Em terceiro lugar, as emoções não estão separadas dos valores e normas. À primeira vista pode-se pensar que reações afetivas, como a raiva ou o justo, estão longe de julgamentos morais sobre o que é certo ou errado, especialmente, quando idealizam ou formalizam o segundo em termos de dilema. Contudo, as diferentes concepções de economias morais juntam-se neste ponto à maioria das teorias filosóficas, ligando emoções e valores, especialmente sob a forma de sentimentos morais. Não entraremos aqui na discussão da anterioridade de um sobre o outro, considerando que a pesquisa etnográfica ou sociológica geralmente não o estabelece. Em quarto lugar, as economias morais dizem respeito a toda a sociedade e aos mundos sociais. Não há necessidade de confiná-los aos dominados, nem aos cientistas, é claro. A produção, distribuição, circulação e uso de emoções e valores, normas e obrigações exigem uma topografia dupla. Por um lado, podemos nos interessar pelas economias morais de uma sociedade, ou mesmo de um grupo de sociedades, em um dado momento histórico. Por outro lado, podemos nos concentrar mais especificamente nas economias morais de certos mundos sociais ou segmentos da sociedade. Dada esta definição, me proponho ilustrá-la com base no trabalho por mim realizado em uma dúzia de anos.

Durante as décadas de 1950 e 1960, a chamada imigração trabalhista contribuiu significativamente para a reconstrução econômica da França devastada pela guerra. Os imigrantes, principalmente dos territórios coloniais, forneceram durante esse período o trabalho abundante e dócil exigido pela indústria. Sua força de trabalho era a justificativa de sua presença e conseqüentemente, tudo o que poderia impedi-lo, especialmente a doença, era objeto de uma reprovação social e até mesmo de sanções administrativas ou financeiras. Os trabalhadores estrangeiros da época eram pensados, segundo as palavras do sociólogo Abdelmalek Sayad ([1981] 1999):

O imigrante é apenas o seu corpo, [acrescentando a seguir]: porque não faz sentido, aos seus próprios olhos e aos olhos daqueles que o rodeiam, e porque tem uma existência no limite, isto é, apenas pelo seu trabalho, a doença, por si só, mas talvez ainda mais pela vacância que implica, não pode deixar de ser experimentada como uma negação do imigrante.

A expressão mais óbvia desta negação se revela nas conseqüências dos acidentes ocupacionais frequentes e graves, envolvendo trabalhadores não qualificados expostos a riscos significativos. A persistência de sequelas psicológicas no rescaldo destes acidentes, com as paralisações prolongadas de trabalho que implicavam, mas também as

possibilidades de indenização que elas sugeriram, foi monitorada pela administração da Previdência Social e por uma qualificação particular na nosografia psiquiátrica: foi chamada de "sinistrose", maneira de dizer simulação, consciente ou não (Fassin & Rechtman, 2007)³⁹. De uma maneira geral, o corpo doente ou ferido era sentido como ilegítimo. Como sabemos, essa imigração trabalhista foi oficialmente interrompida em 1974, e uma política cada vez mais restritiva foi conduzida, não só contra os trabalhadores estrangeiros, mas também gradualmente, durante a década de 1980, contra todos os requerentes de imigração, cujo pedido de entrada e permanência no território francês fosse justificado pelo endosso de reagrupamento familiar, pelo ensino superior, ou mesmo, pelo asilo político. No entanto, nas décadas de 1990 e 2000, uma reversão parcial dessa tendência ocorreu em torno de uma nova categoria administrativa, sem precedentes, inicialmente denominada *raison humanitária*. Sob o impulso de organizações não-governamentais, o Estado reconheceu a possibilidade de permanência na França para estrangeiros que sofrem de uma doença grave, que não pode ser tratada em seu país. Em primeiro lugar, de forma discricionária (decisão deixada à boa vontade dos prefeitos), depois depreciativa (proteção administrativa contra a expulsão do território), e, finalmente, sob a forma de um artigo da lei de 1997 (que abriu o direito de permanência e mesmo de trabalho), essa medida permitiu que um número crescente de pessoas permanecesse na França e recebesse assistência médica de forma gratuita. Assim, quando o corpo do imigrante se tornou ilegítimo como força de trabalho, ele recebeu reconhecimento através do diagnóstico de uma doença. Em outras palavras, embora o imigrante não tivesse mais lugar na economia política da sociedade francesa, exceto na margem, encontrou uma, mais central, em sua economia moral.

Sem um maior desenvolvimento deste caso, que foi minuciosamente investigado em outros lugares (Fassin, 2001)⁴⁰, pode ser interessante pensar na economia política e na economia moral juntas. Nesse caso, não se trata de se opor uma a outro, ou de considerá-las como sucedâneas, mas de articulá-las em determinados períodos históricos. Durante os "trinta anos gloriosos", os imigrantes desempenhavam um papel de força de trabalho atribuído a atividades industriais não qualificadas, no contexto de relações contratuais com o seu empregador, o que lhes dava autorizações de residência; depois do "fechamento das fronteiras", perderam a sua razão de ser no mercado de trabalho, ou pelo menos em seu segmento oficial, pois continuaram a operar em certos setores de atividade que necessitam muito de mão-de-obra não qualificada, como as edificações e obras públicas, alimentação e vestuário, para os quais a ilegalidade dos trabalhadores diminui o custo do trabalho; a economia política passou assim de um regime de exploração generalizada para um regime de sobreexploração local. Mas, enquanto no primeiro período, a doença dos imigrantes era ilegítima, se torna no segundo período em uma das últimas justificativas de sua presença; a economia moral, portanto, passa de um regime de suspeita para um regime de compaixão. Em outras palavras, o corpo é sempre um recurso social possível, mas, se ontem foi acima de tudo visto como uma ferramenta de trabalho, desde que fosse saudável, hoje é vista como um

³⁹ A sinistrose aparece, de fato, em 1905, sobre trabalhadores franceses feridos e sofrendo de neurose pós-traumática. Ela experimentou um novo auge na década de 1960 através da aplicação desta vez para os trabalhadores imigrantes feridos com culturalistas notas depreciativos expressos na fórmula "síndrome do Mediterrâneo", indicando uma profusão barulhenta de sintomas sem substrato anatômico.

⁴⁰ Propus falar em "protocolo compassivo" para designar esse processo de regularização de estrangeiros doentes. Por exemplo, durante a década de 1990, o número de regularizações a este respeito aumentou sete vezes no departamento de Seine-Saint-Denis, onde estudei esse fenômeno. Mesmo que difiram de uma província para outra, as taxas de acordos por razões médicas ainda são muito mais altas do que as taxas de acordos dos pedidos de asilo, atestando um novo deslocamento da legitimidade da política (perseguições) ao humanitário (a doença).

objeto de atenção, no que lhe diz respeito, como um corpo que está doente. No entanto, não sejamos mal entendidos sobre o significado desta proposição: não há substituição de uma economia moral por uma economia política, mas uma reconfiguração simultânea e parcialmente ligada a uma economia política (com a substituição de um proletariado de imigrantes que desempenha um papel fundamental na indústria por uma subclasse não documentada confinada a nichos de produção) e de uma economia moral (com a passagem do descrédito do corpo doente para a legitimidade do corpo sofredor, em um contexto em que os estrangeiros dos países do Sul como um todo são objeto de uma ação de desqualificação). Mas, qualquer leitura teleológica deve ser descartada aqui (não estamos testemunhando uma evolução inevitável no sentido de uma *humanitarização* da imigração): o analista ingênuo também seria desmentido, através das tentativas de restringir o direito de ficar por cuidados, que os parlamentares e o governo multiplicaram desde 2007.

Essa mudança observada nas emoções e valores mobilizados em torno de estrangeiros doentes e essa inversão de regimes nas economias morais que acabei de descrever faz parte de um processo mais geral do qual encontramos sinais convergentes de outras maneiras e de outras áreas durante a década de 1990⁴¹. É a invenção do sofrimento psíquico como forma de reconhecer as desigualdades e a marginalidade social, com o correspondente estabelecimento de lugares de escuta nos chamados bairros problemáticos. É também a solicitação cada vez mais urgente de narrativas patéticas de si nos procedimentos, para solicitar ajuda financeira ou esquemas de inserção. Ainda mais, é a missão dada às organizações humanitárias para gerir a miséria e a precariedade em espaços próximos ou distantes. É, finalmente, o compromisso das ciências sociais na exploração da miséria e da exclusão. Essa nova configuração, portanto, atribui um lugar especial aos sentimentos morais no espaço público. O *pathos* torna-se uma fonte de discurso e até de ação política. As economias morais assim delimitadas se espalham do local para o global, ao mesmo tempo em que assumem, em cada lugar, formas históricas singulares⁴². Elas mobilizam emoções e valores, normas e obrigações que podem ser consideradas como características de um momento, que descreveremos como a história ocidental contemporânea compassiva: os anos 90.

Em contraste, os anos 2000 aparecem como um momento que dizemos ser seguro, tanto internacionalmente (depois de 11 de setembro de 2001) quanto nacionalmente (como mostrado pela campanha presidencial francesa de 2002). Essa nova configuração está saturada de valores, afetos e até descrições morais do mundo (denúncia de um "Eixo do Mal", no caso da luta contra o terrorismo nos Estados Unidos, ou estigmatização da "juventude da vizinhança", no caso da violência urbana na França). Significativamente, não cancela a configuração anterior, mas de certo modo a assimila: assim, as intervenções militares são feitas, a partir de agora, em nome da razão humanitária, como no Kosovo, em 1999, ou em associação com operações humanitárias, como no Afeganistão, em 2002, e no Iraque, em 2003 (Fassin & Pandolfi, 2009a; Fassin, 2007b); da mesma forma, nos subúrbios, a criação de locais de escuta para lidar com o "sofrimento mental" dos adolescentes, que teve início em 1996, continuou enquanto os contratos de segurança locais eram assinados (Fassin, 2004b, 2006). No entanto, não se trata aqui de propor grandes periodizações de economias morais, mas de sugerir a importância de se considerar, no nível de uma sociedade ou

⁴¹ Ver, Fassin (1996, 2006, 2000, 2004a, 2004c). Nestes textos, dei muitos exemplos de como a evolução do discurso político no sentido de *pathos* influenciou o modo de pensar sobre a ação pública.

⁴² Ver, Berlant (2004). O autor discute o desenvolvimento da "esfera pública íntima" nos Estados Unidos durante este período e recorda o lema da vitória de George W. Bush em 2000: "conservadorismo compassivo", uma fórmula teorizada por muitos seus inspiradores, incluindo Marvin Olasky.

mesmo de um conjunto de sociedades, como historicamente são desenhadas e analisadas com a maior proximidade possível de configurações e questões de apostas políticas que obviamente não se limitam ao mundo ocidental e que é vantajoso se pensar do ponto de vista da diversidade de paradigmas morais e políticos⁴³. Nesta perspectiva, a investigação local ilumina as cenas nacionais ou transnacionais, e pode-se até falar de uma etnografia das economias morais das sociedades contemporâneas, da mesma forma que alguns defendem uma etnografia (Burawoy, 2000). Além disso, como já sugerido por EP Thompson em sua história da classe operária britânica e, como espero ter mostrado no caso da história recente da imigração na França, é a combinação dessas etnografias e a articulação dessas economias que enriquecem nossa inteligência social.

Os jogos da escala pelos quais se passa, assim, da microanálise para a macroanálise, e não de uma etnografia para uma antropologia, porque uma não acontece sem a outra, não implica mais uma continuidade de um nível para outro⁴⁴ que não prejudica uma homogeneidade para cada um deles. É precisamente o confronto das economias morais - local e global, mas também dentro dos espaços locais e globais - que torna possível entender melhor o que resiste à compreensão. Permitam, resumidamente, duas ilustrações que recentemente foram objeto de forte exposição nas notícias políticas nacionais e internacionais, uma na França e outra no Oriente Médio.

Considere primeiramente, a questão dos distúrbios urbanos. Mais do que as análises gerais das causas sociais dos distúrbios urbanos, que mostram o pano de fundo e as condições de possibilidade, a exploração dos universos morais dos protagonistas permite apreender os mecanismos da cadeia de eventos que levaram ao surgimento da violência⁴⁵. Durante os eventos do outono de 2005, muitas vezes descritos como explosões espontâneas sem significado político e prontamente retratadas como manifestações comunitárias de tipo étnico ou religioso, a atenção ao discurso de adolescentes e jovens e até mesmo aos gestos incendiários de alguns coloca em destaque os princípios republicanos que a maioria deles afirmava ter e que se sentem desrespeitados por eles. Longe de reivindicar valores particulares, muitos moradores dos bairros de rebaixamento, a maioria dos quais estiveram envolvidos nos distúrbios como espectadores ao invés de protagonistas, alegaram não compreender atos violentos, mas as razões daqueles que os cometeram, considerando as humilhações, estigmas e discriminação que experimentaram em suas vidas diárias, especialmente da polícia - pode ser lembrado que todos os distúrbios urbanos na França nas últimas três décadas começaram como resultado de interações violentas com a força policial levando à morte de adolescentes ou jovens. Tal como acontece com as revoltas de camponeses ingleses ou birmaneses que foram usadas para conceituar economias morais; não são as desigualdades e injustiças vividas diariamente que são a fonte da violência (caso contrário elas seriam permanentes, como EP Thompson e JC Scott já observaram), mas

⁴³ Ver, Fassin (2006a, 2008). Eu tentei, no meu trabalho na África do Sul, analisar a economia moral da suspeita e do ressentimento que estava se desenvolvendo em muitos países do Terceiro Mundo.

⁴⁴ Mais do que escolher uma boa escala, "é a variação de escala o que parece fundamental", escreve Jacques Revel (1996). Nesta variação, podemos considerar que, ao contrário do que Lévi-Strauss (1958, p. 387) sugeriu, em seu *Anthropologie structurale*, para fins didáticos, é verdade, a etnografia não é o nível mais simples do qual se ascenderia ao nível mais sintético da antropologia, mas que qualquer descrição etnográfica pressupõe uma visão antropológica e que toda a interpretação antropológica é baseada em um levantamento etnográfico. Ver, também, Jean Bazin (2008).

⁴⁵ Ver, Mucchielli & Le Goaziou (2006); Lagrange & Oberti (2006) e Mauger (2006). Esses trabalhos fornecem interpretações complementares dos eventos sem fornecer uma análise em termos de economias morais, o que é notável, dado o propósito. Veja também o relatório especial "Penser la crise des banlieues", publicado na revista *Annales HSS* (2006). Sobre as condições estruturais de produção da violência urbana, vamos ler: Beaud & Pialoux (2003). No contexto político que contribuiu para produzir e enquadrar essa violência, ver, Bachmann & Le Guennec (1995).

a quebra de uma espécie de pacto moral entre os habitantes destes distritos e governo levando ambos à morte ("para nada", como o slogan dos manifestantes que honraram a memória das duas vítimas) de adolescentes inocentes e sua desqualificação (como *escória*, nas palavras do então Ministro do Interior) pelas mais altas autoridades do Estado. Pensar em termos de economias morais é dar a si mesmo os meios para apreender o "lado" dos desordeiros e, mais geralmente, adolescentes e jovens desses meios populares marginalizados. É também para evitar os registros da denúncia ou da simpatia, restabelecendo a coerência e o significado dos sistemas de valores e normas, emoções e sentimentos, sem os constituir, correndo o risco de encerrá-los em subculturas⁴⁶. No entanto, não há necessidade de restringir o estudo das economias morais apenas aos jovens. Pelo contrário, também é necessário analisar o "lado" das forças policiais que intervêm nesses bairros. Pode-se pensar, em particular, nos valores e normas transmitidos nas escolas onde futuras forças de paz são treinadas, o que deve ser lembrado que a primeira designação é sempre nos subúrbios considerados difíceis. Devemos também examinar a maneira pela qual as categorias racialmente construídas são objeto de juízos morais e cujo uso da violência dá origem a justificativas morais⁴⁷. Esse é o encontro e a mudança - mas às vezes também a convergência. , se pensarmos em certos códigos de honra ou de certos sentimentos de vingança observados entre os jovens, bem como entre os policiais - entre essas economias morais, e não simplesmente a consideração de uma delas isoladamente, o que torna possível para explicar o que está acontecendo não apenas nos distúrbios ocorridos, mas também nas muitas situações em que finalmente ficamos surpresos por não terem levado à violência.

Acontece frequentemente que as lacunas são ainda maiores quando dizem respeito a mundos culturais profundamente diferentes, muçulmanos e ocidentais, por exemplo. Muito mais do que os testes superficiais sobre o choque de civilizações que entregam apenas a caricatura de um inimigo imaginado, o estudo dos investimentos morais no mundo islâmico, ao quais vários antropólogos se dedicaram, possibilita outra leitura das diferenças de afetos e valores e outra inteligibilidade de confrontos políticos e até mesmo ações violentas⁴⁸. De um modo mais limitado, o conflito Israel-Palestina envolve economias morais complexas que não são simplesmente um choque entre dois campos ou mesmo dentro de cada um deles, mas envolvem outros atores, incluindo estranhos ao conflito. A primeira e depois a segunda intifada revelaram essas interações e tensões. Em particular, a intervenção de organizações humanitárias e a sua preocupação em testemunhar publicamente a violência nos territórios palestinos deram origem a diferenças que não eram meramente políticas (Fassin, 2008)⁴⁹.

Assim, quando psiquiatras e psicólogos humanitários falavam do sofrimento e do trauma da juventude atiradora de pedras, encaixando-se assim no paradigma compassivo já mencionado, a sociedade palestina os representava na linguagem do heroísmo e do martirismo guerreiros muçulmanos, enquanto os comentaristas israelenses comparavam seus atos ao terrorismo cego e exigiam uma repressão impiedosa. Essa reunião entre os atores humanitários e os protagonistas do conflito

⁴⁶ Ver, Lepoutre, (1997) e Sauvadet, (2006). A abordagem nos termos de "subculturas" é um legado mais ou menos reivindicado dos trabalhos da Escola de Chicago. O perigo potencial é sempre o de produzir um tipo de culturalismo aplicado aos círculos populares.

⁴⁷ Ver, Fassin (2009). Para um estudo das práticas policiais e sua justificativa, ver Skolnick & Fyfe (1993) e Jobard (2002).

⁴⁸ Ver, Abu-Lughod (1986), Hirschkind (2006) e Asad (2007). Fiel ao projeto antropológico, este trabalho propõe uma análise dos valores e afetos nas sociedades muçulmanas. Ver, também, o Dossiê Especial: "In Focus: September 11, 2001", publicado na revista *American Anthropologist* (v. 104, n. 3) um ano após o 11 de setembro de 2001.

⁴⁹ Para uma análise dos valores morais dos adolescentes palestinos, ver, Bucaille (2002) e Collins (2004).

produziu, além disso, efeitos inesperados. Por um lado, o jovem da resistência palestina tornou-se aos olhos dos clínicos adolescentes enuréticos patéticos que sofrem de insônia e ansiedade: um herói prometido martírio de destino no dia em que provar vítimas frágeis noite incontinente. Por outro lado, alguns cidadãos israelenses descobriram através dessas histórias publicadas na imprensa, que seus adversários sentiam afetos próximos aos deles: para eles, o inimigo estava se humanizando, por assim dizer. Esses deslocamentos das economias morais, além das fronteiras pré-estabelecidas pela guerra, estão, além disso, precisamente no centro das estratégias pacíficas realizadas em ambos os lados para tentar produzir sentimentos morais compartilhados: é o caso, em particular, dos pais de jovens israelenses e palestinos mortos que compartilham seu luto⁵⁰. Pois o conflito também é construído pelos protagonistas, como sabemos, como um conflito de emoções e valores em que a desqualificação do inimigo procede pela invenção de comunidades morais.

Como mostram esses estudos de caso rapidamente esboçados, abordar economias morais é uma análise que é tanto histórica (o momento de compaixão, por exemplo) quanto social (os mundos de adolescentes e policiais suburbanos ou jovens, ou Adolescentes palestinos e atores humanitários). Enquanto a abordagem exclusiva em termos de economia política (relações de produção e relações de classe) propõe uma perspectiva externa que objetifica as situações, mas, muitas vezes, deslegitima a experiência dos atores, a introdução de economias morais restabelece um ponto de dentro e reconhece uma subjetividade política. Isso foi certamente o que EP Thompson quis dizer. Mas a proposta que tenho avançado aqui vai além do que ele nos convidou a fazer. Leva a sério a dimensão moral, mesmo que se distancie um pouco da leitura estritamente econômica (as economias morais dos adolescentes franceses ou palestinos não são primariamente éticas de subsistência material). No entanto, não pode ser simplesmente cultura, ou mesmo subculturas, como a referência a valores e normas pode sugerir. Onde a abordagem em termos culturais muitas vezes tende a circunscrever sistemas homogêneos, economias morais são instáveis ou pelo menos conjuntos de tensões e contradições (conflitos de emoções e valores contrastam tanto quanto dividem os grupos sociais constituídos, mas também se movem e são negociados de acordo com as circunstâncias e as configurações). A este respeito, é certamente necessário considerar a articulação de diferentes escalas de economias morais, globais ou nacionais e locais em particular: por exemplo, como a desqualificação de refugiados no discurso político afeta as decisões de "formações judiciais", isto é, corpos compostos por três juizes que decidem sobre pedidos de asilo, como a existência de um paradigma de segurança muda as práticas policiais que operam nos subúrbios? Ou como a deslegitimação do governo palestino transforma as ações dos militares israelenses nos territórios ocupados? Essas questões chamam, compreensivelmente, uma abordagem etnográfica que dificilmente pode ser dissociada da análise antropológica. Basicamente, é sua capacidade de produzir novas formas de inteligibilidade do mundo que devemos julgar o interesse das economias morais. Onde a filosofia moral e a sociologia frequentemente tendem a pensar em termos de fatos ou dilemas morais, posicionando posições e formalizando oposições, a antropologia das economias morais favorece questões e conflitos morais, sua inscrição histórica e sua dimensão política: está menos interessado em moralidade como tal do que nos confrontos que provoca nos dizer das sociedades que estamos estudando.

⁵⁰ Ver, por exemplo, o *Círculo de Pais - Fórum de Famílias*: <http://www.theparentscircle.com>, e as *Mulheres de Preto - pela Justiça e Contra a Guerra*: <http://www.womeninblack.org>.

O conceito de economia moral, forjado há quarenta anos, possibilitou, durante duas décadas, uma reflexão sobre mobilizações e resistências sociais, dando sentido às lutas de grupos dominados. Para EP Thompson, que foi o inventor, como para JC Scott, que o promoveu, foi para apreender os modos tradicionais de troca e solidariedade, opondo-os ao paradigma liberal que eles foram confrontados em campanhas britânicas do século XVIII ou nos impérios coloniais do início do século XX. Ao afirmarem que os camponeses ingleses ou birmaneses compartilhavam valores e afetos e que a ruptura do contrato social com os comerciantes ou os grandes latifundiários era a fonte das revoltas, o historiador e o cientista político, assim como os antropólogos que inspiraram seu trabalho, reabilitaram os protestos contra a opressão e a exploração, não os reduzindo a reações primárias e reconhecendo seu significado político.

Nos últimos quinze anos, o conceito de economia moral atraiu um interesse renovado, no campo da história da ciência, em primeiro lugar, mas também de forma mais geral nas ciências sociais. Esta redescoberta foi acompanhada por uma dupla inflexão. Por um lado, o conceito foi estendido para além dos grupos dominados e tem sido aplicado em particular nos mundos aprendidos, perdendo ao mesmo tempo sua dimensão econômica original. Por outro lado, ele foi privado de seu alcance crítico a partir do momento em que não procurou mais relatar fatos políticos. Significativamente, revoltas recentes, sejam tumultos nos subúrbios franceses ou a intifada nos territórios palestinos ocupados, não foram interpretadas em termos de economias morais pelos analistas franceses. A lição de EP Thompson e JC Scott parece estar esquecida hoje, e a reinvenção das economias morais retornou à custa não apenas da amnésia, mas também da negação.

Repetindo aqui o conceito de lembrar a intenção original e discutir os perigos, não procurei afirmar um tipo de ortodoxia tirada dos pais fundadores da teoria das economias morais. Pelo contrário: eu imploro por um conceito em construção. Tentei, assim, apontar as hesitações e as contradições, mas também as potencialidades analíticas e a força crítica. Acima de tudo, eu confiei no que eu achei interessante na reinterpretção contemporânea da história da ciência - a generalização além dos grupos dominados - enquanto mostra o preço - a politização do conceito. Uma abertura crítica: isso poderia ser um resumo da posição que estou defendendo aqui. Abertura, uma vez que se trata de pensar sobre economias morais tanto no nível de sociedades inteiras quanto de grupos sociais particulares, sempre apreendidos em seu contexto histórico. Crítica, pois é uma questão de estar atento às tensões e conflitos entre as diferentes economias morais para analisar as apostas. Porque basicamente, uma vez que faz parte das relações sociais, a moralidade também é um assunto político.

Referências

ABU-LUGHOD, Lila. *Veiled sentiments: Honor and poetry in a Bedouin society*, Berkeley: University of California Press, 1986.

ASAD, Talal. *On suicide bombing*, New York: Columbia University Press, 2007.

AUSTIN, Alexander *et al.*, *How to turn pirates into loyalists: The moral economy and an alternative response to file sharing*, rapport prepare pour le MIT Convergence Culture Consortium, Cambridge: MIT, 2006.

BACHELARD, Gaston. Libido et connaissance objective. *La formation de l'esprit scientifique. Contribution a une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris: J. Vrin, [1938] 1983.

- BACHMANN, Christian & LE GUENNEC, Nicole. *Violences urbaines. Ascension et chute des classes moyennes a travers cinquante ans de politiques de la ville*, Paris: Albin Michel, 1995.
- BAZIN, Jean. Lanthropologie en question: alterite ou difference? (p. 35-50). In : *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement*, Toulouse: Anacharsis, 2008.
- BEAUD, Stéphane & PIALOUX, Michel. *Violences urbaines, violence sociale. Genese des nouvelles classes dangereuses*, Paris: Fayard, 2003.
- BEN-CHAIM, Michael. Empowering lay belief. Robert Boyle and the moral economy of experiment. *Science in Context*, v. 15, n. 1, p. 51-77, 2002.
- BENSAUDE-VINCENT, Bernadette. College chemistry: How a textbook can reveal the values embedded in chemistry. *Endeavour*, v. 31, n. 4, p. 140-144, 2007.
- BERLANT, Lauren (dir.), *Compassion: The culture and politics of emotion*, New York/London: Routledge, 2004.
- BOOTH, William J. On the idea of the moral economy, *American Political Science Review*, v. 88, n. 3, p. 653-667, 1994.
- BUCAILLE, Laetitia. *Generations Intifada*, Paris: Hachette, 2002.
- BURAWOY, Michael et al. *Global ethnography: Forces, connections, and imaginations in a postmodern world*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- CHATTOO, Sangeeta & AHMAD, Waqar I. U. The moral economy of selfhood and caring: Negotiating boundaries of personal care as embodied moral practice, *Sociology of Health and Illness*, v. 30, n. 4, p. 550-564, 2008.
- COLLINS, John. *Occupied by memory: The Intifada generation and the Palestinian state of emergency*, New York: New York University Press, 2004.
- DASTON, Lorraine. The moral economy of science. *Osiris*, n. 10, p. 2-24, 1995.
- DELEUZE Gilles; Felix GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Ed. de Minuit, 1991.
- DOSSIER SPÉCIAL: In Focus: September 11, 2001. *American Anthropologist*, v. 104, n. 3, 2002.
- DOSSIER SPÉCIAL: Penser la crise des banlieues. *Annales HSS*, v. 61, n. 4, 2006.
- EDELMAN, Marc. Bringing the moral economy back in... to the study of 21st century transnational peasant movements, *American Anthropologist*, v.107, n. 3, p. 331-345, 2005.
- FASSIN, Didier. Exclusion, underclass, marginalidad. Figures contemporaines de la pauvreté urbaine en France, aux Etats-Unis et en Amérique latine , *Revue Française de Sociologie*, v. 37, n. 1, p. 37-75, 1996.
- FASSIN, Didier. La supplique. Strategies rhetoriques et constructions identitaires dans les demandes d'aide d'urgence, *Annales HSS*, v. 55, n. 5, p. 955-981, 2000.
- FASSIN, Didier. Quand le corps fait loi. La raison humanitaire dans les procédures de régularisation des étrangers , *Sciences Sociales et Santé*, v. 19, n. 4, p. 5-34, 2001.
- FASSIN, Didier. Le capital social, de la sociologie à l'épidémiologie. Analyse critique d'une migration trans-disciplinaire, *Revue d'épidémiologie et de santé publique*, v. 51, n. 4, p. 403-413, 2003.

- FASSIN, Didier. La cause des victimes, *Les Temps Modernes*, n. 627, p. 73-91, 2004.
- FASSIN, Didier. Et la souffrance devint sociale. De l'anthropologie medicale a une anthropologie des afflictions, *Critique*, n. 680/681, p. 16-29, 2004a.
- FASSIN, Didier. Des maux indicibles. Sociologie des lieux d'ecoute, Paris: La Decouverte, 2004b.
- FASSIN, Didier. Le corps expose. Une economie morale de l'illegitimite (p. 237-266). In: D. FASSIN & D. MEMMI (dir.), *Le gouvernement des corps*, Paris: Ed. de l'EHESS, 2004c.
- FASSIN, Didier. Compassion and repression: The moral economy of immigration policies in France, *Cultural Anthropology*, v. 20, n. 3, p. 362-387, 2005.
- FASSIN, Didier. Souffrir par le social, gouverner par l'ecoute. Une configuration semantique de l'action publique, *Politix*, n. 73, p. 137-158, 2006.
- FASSIN, Didier. *Quand les corps se souviennent. Experience et politique du sida en Afrique du Sud*, Paris: La Decouverte, 2006a.
- FASSIN, Didier. Economie morale du traumatisme (p. 403-417). In: D. FASSIN et R. RECHTMAN, *L'empire du traumatisme. Enquete sur la condition de victime*, Paris: Flammarion, 2007.
- FASSIN Didier & RECHTMAN, Richard. *L'empire du traumatisme. Enquete sur la condition de victime*, Paris: Flammarion, 2007a.
- FASSIN, Didier. Humanitarianism as a politics of life. *Public Culture*, v. 19, n. 3, p. 499-520, 2007b.
- FASSIN, Didier. The humanitarian politics of testimony: Subjectification through trauma in the Israeli-Palestinian conflict, *Cultural Anthropology*, v. 23, n. 3, p. 531-558, 2008.
- FASSIN, Didier. The embodied past: From paranoid style to politics of memory in South Africa, *Social Anthropology*, v. 16, n. 3, p. 312-328, 2008a.
- FASSIN, Didier. The violence of racialization: Problematizing the French riots of 2005 as event. In: C. BROWNE & J. MCGILL (dir.), *Violence in France and Australia: Disorder in the post-colonial welfare state*. Sydney: Sydney University Press, 2009.
- FASSIN, Didier. In the heart of humaneness: The moral economy of humanitarianism. In: D. FASSIN & M. PANDOLFI (dir.). *Contemporary states of emergency: The politics of military and humanitarian intervention*, New York: Zone Books, 2009a.
- FLECK, Ludwick. *Genesis and development of a scientific fact*. Chicago: The University of Chicago Press, [1935] 1979.
- FOUCAULT, Michel. Le sujet et le pouvoir (p. 222-243). *Dits et ecrits*, Paris: Gallimard, 1994 (A primeira edição deste texto saiu no livro de Hubert Dreyfus & Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982).
- GREENHOUSE, Carol J. Hegemony and hidden transcripts: The discursive arts of neoliberal legitimation. *American Anthropologist*, v. 107, n. 3, p. 356-368, 2005.
- HACKING, Ian. *The social construction of what?*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

- HAMLIN, Christopher. Robert Warrington and the moral economy of the aquarium, *Journal of the History of Biology*, v. 19, n. 1, p. 131-154, 1986.
- HIRSCHKIND, Charles. *The ethical soundscape: Cassette sermons and Islamic counterpublics*, New York: Columbia University Press, 2006.
- HIRSCHMAN, Albert O. *L'économie comme science morale et politique*, Paris: Ed. Du Seuil/Gallimard, 1984.
- HONNETH, Axel. *La lutte pour la reconnaissance*, Paris: Ed. du Cerf, [1992] 2000.
- JAMES, Sherman A. Confronting the moral economy of US racial/ethnic health disparities, *American Journal of Public Health*, v. 93, n. 2, p. 93-189, 2003.
- JOBARD, Fabien. *Bavures policières? La force publique et ses usages*. Paris: La Découverte, 2002.
- KUAH, Khun Eng. The changing moral economy of ancestor worship in a Chinese emigrant district, *Culture, Medicine and Psychiatry*, v. 23, n. 1, p. 99-132, 1999.
- LAGRANGE, Hugues & OBERTI, Marco (dir.). *Emeutes urbaines et protestations. La singularité française*, Paris: Presses de la FNSP, 2006.
- LALANDE, Andre. *Vocabulaire technique et philosophique de la philosophie*, Paris: PUF, [1926] 1993.
- LEPOUTRE, David. *Coeur de banlieue. Codes, rites et langages*, Paris: Odile Jacob, 1997.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie structurale*, Paris: Plon, 1958.
- LOCK, Margaret. The tempering of medical anthropology: Troubling natural categories, *Medical Anthropology Quarterly*, v. 15, n. 4, p. 478-492, 2001.
- MAUGER, Gerard. *L'émeute de novembre 2005. Une revolte protopolitique*, Paris: Ed. du Croquant, 2006.
- MAUSS, Marcel. Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. *L'Année sociologique*, I, p. 30-186, 1923-1924, reproduzido em *Sociologie et anthropologie* (p. 143-279). Paris: PUF, [1950] 2007.
- MINTZ, Sidney. *Worker in the cane: A Puerto Rican life history*, New Haven: Yale University Press, 1960.
- MUCCHIELLI, Laurent & LE GOAZIOU, Veronique (dir.). *Quand les banlieues brûlent. Retour sur les émeutes de novembre 2005*, Paris: La Découverte, 2006.
- NATTRASS, Nicoli. *The moral economy of AIDS in South Africa*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- NUSSBAUM, Martha C. *Upheavals of thought: The intelligence of emotions*, Cambridge / New York: Cambridge University Press, 2001.
- OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre. A moral economy of corruption in Africa?, *The Journal of Modern African Studies*, v. 37, n. 1, p. 25-52, 1999.
- ORLOVE, Benjamin S. Meat and strength: The moral economy of a Chilean food riot, *Cultural Anthropology*, v. 12, n. 2, p. 234-268, 1997.
- PARKER, Barbara. Moral economy, political economy, and the culture of entrepreneurship in Highland Nepal. *Ethnology*, v. 27, n. 2, p. 181-194, 1988.

PICKERING, Andrew. From science as knowledge to science as practice (p. 1-26). In: A. PICKERING (dir.), *Science as practice and culture*, Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

POLANYI, Karl. *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris: Gallimard, [1944] 1972.

POPKIN, Samuel L. *The rational peasant: the political economy of rural society in Vietnam*. Berkeley: University of California Press, 1979.

POSUSNEY, Marsha Pripstein. Irrational workers: The moral economy of labor protest in Egypt, *World Politics*, v. 46, n. 1, p. 83-120, 1993.

POWELSON, John P. *The moral economy*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1998.

QUINTERO, Gilbert. Nostalgia and degeneration: The moral economy of drinking in Navajo society, *Medical Anthropology Quarterly*, v. 16, n. 1, p. 3-21, 2002.

RASMUSSEN, Nicolas. The moral economy of the drug company-medical scientist collaboration in interwar America. *Social Studies of Science*, v. 34, n. 2, p. 161-185, 2004.

RAWLS, John. *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale*, Paris: La Découverte, [2002] 2008.

REVEL, Jacques (dir.). *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris: Le Seuil/Gallimard, 1996.

SALTER Brian & SALTER, Charlotte. Bioethics and the global moral economy: The cultural politics of human embryonic stem cell science. *Science, Technology & Human Values*, v. 32, n. 5, p. 554-581, 2007.

SALTER, Brian. Bioethics, politics and the moral economy of human embryonic stem cell science: the case of the European Union's sixth framework programme, *New Genetics and Society*, v. 26, n. 3, p. 269-288, 2007.

SAUVADET, Thomas. *Le capital guerrier. Concurrence et solidarité entre jeunes de cité*, Paris: Armand Colin, 2006.

SAY, Jean-Baptiste. *Traité d'économie politique ou simple exposition de la manière dont se forment, se distribuent ou se consomment les richesses*, Paris : Calmann-Levy, [1803] 1972: http://classiques.uqac.ca/classiques/say_jean_baptiste/traite_eco_pol/traite_eco_pol.html

SAYAD, Abdelmalek. La maladie, la souffrance et le corps (p. 255-303). *La double absence. Désillusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris: Ed. du Seuil, [1981] 1999.

SAYER, Andrew. *Moral economy*, Department of sociology, Lancaster: Lancaster University, 2004. <http://www.lancs.ac.uk/fass/sociology/papers/sayer-moraleconomy>.

SCOTT, James C. *The moral economy of the peasant: Rebellion and subsistence in Southeast Asia*, New Haven: Yale University Press, 1976.

SCOTT, James C. *Weapons of the weak: Everyday forms of resistance*, New Haven: Yale University Press, 1985.

SEN, Amartya. La prudence d'Adam Smith, *Mouvements*, n. 23 p. 110-117, 2002. (Versão original, In: LALL, S. & STEWART, F. (dir.) *Theory and reality in development*, Londres: Macmillan, 1986).

SIVARAMAKRISHNAN, Scott K. Introduction to 'Moral economies, state spaces, and categorical violence'. *American Anthropologist*, v. 107, n.3, p. 321-330, 2005.

SKOLNICK, Jerome H. & FYFE, James J. *Above the law: Police and the excessive use of force*. New York: Free Press, 1993.

THOMPSON, Edward P. The moral economy reviewed (p. 259-351). In: *Customs in common*, London: The Merlin Press, 1991.

THOMPSON, Edward P. *The making of the English working class*, Harmondsworth: Penguin Books, [1963] 1968.

THOMPSON, Edward P. The moral economy of the English crowd in the eighteenth century. *Past & Present*, n. 50, p. 76-136, 1971.

TRESH, John. The daguerreotype's first frame: Francois Arago's moral economy of instruments. *Studies in History and Philosophy of Science, Part A*, v. 38, n. 2, p. 445-476, 2007.

TRIPP, Charles. *Islam and the moral economy: The challenge of capitalism*, Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2006.

WOLF, Eric R. *Peasant wars of the twentieth century*, New York: Harper & Row, 1969.

YOUNG, Allan. *The harmony of illusions: Inventing post-traumatic stress disorder*, Princeton: Princeton University Press, 1995.

ALEIXO, Mariah Torres. Do crime passional ao feminicídio: assassinatos de mulheres e Antropologia das Emoções no Correio do Povo. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 18, n. 53, p. 55-69, agosto de 2019 ISSN 1676 8965.

ARTIGOS

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

Do crime passional ao feminicídio: assassinatos de mulheres e Antropologia das Emoções no Correio do Povo

From crime of passion to femicide: murders of woman and Anthropology of Emotions in Correio do Povo

Mariah Torres Aleixo

Resumo: No Brasil, os assassinatos de mulheres que ocorriam na conjugalidade eram chamados “crimes passionais”: a ideia geral era a de que tinham sido cometidos por excesso de emoções. A atuação feminista junto ao Estado ao longo dos anos conseguiu a aprovação de leis como a do Feminicídio, em 2015, que determinou, em linhas gerais, que o assassinato de mulheres é, muitas vezes, resultado da violência e da discriminação; de ódio contra elas. Usando os aportes da antropologia das emoções, especialmente a abordagem contextualista, bem como das relações entre emoções e feminismo, busco entender quais as emoções associadas às notícias de feminicídio no jornal Correio do Povo, em 2018. Utilizei o software *Iramuteq* para processar os dados, gerando nuvem de palavra e gráfico de similitude, a partir dos quais realizei análise de conteúdo e de discurso para entender o (1) léxico emocional associado ao feminicídio, (2) sua frequência, (3) as associações existentes entre as emoções e outros elementos do texto e (4) quais os possíveis sentidos dessa disposição de emoções e associações diante do contexto de transformações e disputa em tono do significado dos assassinatos de mulheres no país, tendo em conta que o discurso das emoções denota relações de poder. **Palavras-chave:** antropologia das emoções, feminicídio, assassinato de mulheres, crime passional

Abstract: In Brazil, the women’s murderers were denominated as passionate crimes, when occurred in the marital relationship. In this context, such crime occurred because of an excess of emotions. The feminist action within the State during the last years, get the approval of laws and policies as the Femicide law. In this law was determined that the women’s murderers are, many times, the result of violence, discrimination and hate against women. I used the approach of Anthropology of Emotions, especially in their contextual version; and also, the relationship between emotions and feminism in order to understand which the emotions are associated with Femicide news published by the Correio do Povo newspaper, in 2018. In order to process the data, I used the *Iramuteq* software. With this, I did content and discourse analysis to understand (1) The emotional lexicon associated with femicide, (2) the frequency of the lexicon, (3) what associations exist between emotions and other elements of the text, and (4) what are the possible meanings of these emotions and associations in a context of transformations and disputes about what means the women’s murderers in the country, taking into account that the discourse of the emotions denotes power relations. **Keywords:** anthropology of emotions, femicide, murders of woman, crime of passion

A propósito do assassinato de mulheres

Ao abrir os jornais, sejam os físicos ou os eletrônicos, é relativamente comum se deparar com reportagens sobre assassinatos que ocorreram entre esposos, namorados, ex-namorados. Embora mortes envolvendo relações afetivo-conjugais aconteçam com homens assassinando mulheres e mulheres assassinando homens, a primeira situação tem se mostrado mais comum. (Corrêa, 1983, p. 11; Besse, 1989, p. 182) Além disso, há assassinatos de mulheres que ocorrem de maneira violenta, mas que acontecem entre desconhecidos, não no seio desse tipo de relação. O que pesquisas e estatísticas tem sugerido, no entanto, é que mulheres são mais comumente assassinadas por homens, mesmo que em números absolutos elas sejam menos atingidas por homicídios. (Machado, 2010, p. 135)

Porém, em que pese ser importante ter a dimensão da frequência desse tipo de acontecimento, é igualmente relevante compreender como essa espécie de assassinato tem sido interpretada na sociedade, tomada em sua generalidade, e em contextos mais específicos. Não que exista ou tenha existido consenso sobre o que tal acontecimento representa, seu significado, as motivações e as emoções nele envolvidas. Mas é possível dizer que uma série de agentes e instituições contribui para que certo tipo de compreensão sobre os acontecimentos alcance mais proeminência que outra, em cada período histórico, grupo social e/ou contexto.

Conforme expõe Corrêa (1981) *apud* Besse (1989, p. 183), no período colonial, em que vigorava a lei portuguesa no que posteriormente viria a ser o Brasil, um homem que descobrisse o adultério da esposa tinha o direito de matar tanto ela quanto o amante. Segundo expõe Besse (1989, p.184), essa prática e concepção não foram modificadas ou questionadas com o país independente, vindo a ser postas em xeque somente na primeira metade do século vinte, quando intelectuais, jornalistas, juristas e médicos debatiam as mudanças que deveriam ocorrer na sociedade brasileira, naquele momento de modernização⁵¹.

A historiadora conta, por meio do estudo de artigos acadêmicos e de jornais do período de 1910-1940, que a narrativa sobre “crimes da paixão” ou “crimes passionais” – como eram chamados a maioria dos assassinatos de mulheres em contexto afetivo-conjugual na época – foi de certa maneira modificada e/ou questionada publicamente. Homens e mulheres “de letras” começaram a manifestar preocupação com o que eles afirmavam ser uma epidemia de crimes da paixão que estava assolando a sociedade brasileira. Em linhas gerais, eles diziam que o grande número de casos desse tipo de crime mostrava que as pessoas estavam vivendo um amor de maneira equivocada, dando vazão às paixões, o que não fazia bem à sociedade. Para essas pessoas públicas, o amor deveria ser vivido racionalmente, com higiene, responsabilidade, contenção. Isso não geraria mortes e preservaria a família, instituição importante para o progresso da sociedade brasileira. (Besse, 1989, p. 188)

Disso adveio a campanha de combate aos “crimes da paixão”: ela intentava acabar com leis que admitiam a absolvição de acusados que estariam sob efeito de emoção e/ou paixão. O código penal de 1940, que ainda vigora atualmente, estabelece que haverá punição para esse tipo de conduta, mesmo que a emoção e a paixão funcionem como uma maneira de diminuir a pena a ser cumprida, em caso de condenação. Isso pode ser considerado uma vitória da campanha. Mas, conforme aduz Besse (1989, p. 195), a campanha não representou uma adesão desses homens letrados a ideais feministas, uma vez que seu propósito era proteger a família, cujo modelo nuclear estava ligado ao projeto de desenvolvimento da nação.

⁵¹Sobre o assunto, ver Ortiz (2006).

Corrêa (1983, p. 22-23) estudou processos judiciais de homens que mataram mulheres e mulheres que mataram homens num período de vinte anos (1952-1972) na justiça de Campinas (SP), período posterior ao pesquisado por Besse. A autora mostrou que quando mulheres e homens eram considerados cumpridores de seus papéis sexuais – espécie de lei subjacente à estatal segundo a qual eram construídas as narrativas dos casos – isso influenciava os rumos do processo. A lógica da família nuclear com papéis sexuais definidos: homem trabalhador e provedor e mulher ligada ao mundo doméstico, sexualmente recatada e fiel, era o “padrão” que orientava tanto operadores do Direito, quanto julgadores leigos.

Corrêa (198, p. 302) mostrou ainda o uso do argumento da “legítima defesa da honra” nos processos de homicídios de homens contra mulheres. A legítima defesa é uma maneira de dizer que ação cometida não configura crime porque a pessoa agiu para se defender. Nesses casos, os advogados dos réus alegavam que as ações de seus clientes eram justificáveis, porque diante de uma suposta infidelidade, por exemplo, ou qualquer descumprimento de papéis de gênero, tais acusados estariam protegendo sua honra, nesse caso, inscrita no corpo das mulheres com as quais se relacionavam. A autora demonstra que a depender da adequação das vítimas ao padrão determinado pelos papéis sexuais socialmente aceitos, esse argumento era acatado ou não, no sentido de inocentar ou condenar o acusado. Se ficasse provada uma infidelidade ou comportamento condenável da vítima, provavelmente o assassinato era considerado justificável em função da “legítima defesa da honra”, sendo o acusado ou condenado, mas com a pena diminuída, ou inocentado.

Os estudos de Corrêa e Besse em processos judiciais, artigos acadêmicos e escritos de jornais mostram que a noção de “crime da paixão” ou “crime passional” está associada notoriamente à paixão, mas também ao amor, ao descontrole das emoções, com a ideia de que há um jeito saudável de amar e uma maneira imperfeita de viver esse sentimento; à proteção da honra dos maridos (e dos homens em geral), ao adultério/infidelidade e ao ciúme. Besse (1989, p 197) acena, timidamente, que o entendimento sobre assassinatos de mulheres foi sendo modificado quando o movimento feminista de segunda onda entrou em cena no debate público.

Diferentemente dos países centrais, em que o chamado feminismo de segunda onda se deflagrou nas décadas de 1960/1970, no Brasil, é possível afirmar que tal movimento intelectual e político ocorreu entre 1975/1985. O principal mote das mulheres à época se tornou o combate à violência contra a mulher. Campanhas como “quem ama não mata” ou “o silêncio é cúmplice da violência” ficaram conhecidas por denunciar assassinatos de mulheres cometidos por seus companheiros ou ex-companheiros e toda sorte de violência que sofriam em relações interpessoais. É nesse período que teses jurídicas usadas por advogados – e acolhidas por julgadores – para inocentar homens que assassinavam mulheres, a famosa “legítima defesa da honra”, foram questionadas por elas, que argumentavam que a honra não estava no corpo das mulheres, pois elas não eram propriedades dos homens. Tais tipos de crimes, para as feministas, não aconteciam por amor, e sim por conta da violência contra as mulheres que era (é?) naturalizada socialmente (Bandeira, 2009, p 412-413).

No Brasil, vivia-se o período de abertura da ditadura militar e uma parte das feministas aproveitaram o momento para alcançar suas demandas e institucionalizar pautas.

No período constituinte, a parcela feminista que considerou importante a intervenção junto ao Estado elaborou uma série de propostas das mulheres à Constituição Federal de 1988, tendo sido a maioria delas aprovada. O chamado “lobby

do batom” garantiu, entre outras coisas, a igualdade entre homens e mulheres⁵² e o combate à violência na esfera familiar⁵³ no novo texto da carta política do país. (Brazão e Oliveira, 2010, p.26-27)

É Pedro (2006, p. 250) quem explicita que o feminismo brasileiro foi influenciado sobremaneira por agências multilaterais como a Organização das Nações Unidas (ONU), uma vez que uma das narrativas fundadoras do feminismo de segunda onda no país foi a de que ele teve início com uma reunião na Associação Brasileira de Imprensa (ABI) promovida pela ONU, para organizar a ida de brasileiras a I Conferência Mundial da Mulher, ocorrida no México, naquele ano. Assim, as reivindicações de combate à violência contra a mulher no país ingressam os anos 2000 (dois mil) num cenário de institucionalização do movimento feminista em Organizações Não Governamentais (ONGs), secretarias de Estado, conselhos estaduais de direitos e nas delegacias da mulher (que passaram a existir em todos os estados da federação) e de articulação do feminismo com agências como a ONU, a Organização dos Estados Americanos (OEA) e com demais organizações e reivindicações de e por direitos humanos. (Costa, 2006, p. 71-77)

Assim, a Lei Maria da Penha (Lei nº. 11.340/06), aprovada em 2006, responsável por punir e prevenir a violência doméstica e familiar contra a mulher, foi resultado de uma série de campanhas anteriores⁵⁴. Ao mesmo tempo, tal normativa foi sucedida também pela elaboração de outros esforços contra a violência de gênero no país. É plausível dizer também que tal diploma legal não promoveu apenas campanhas, mas criou sentidos mais ou menos coletivos de que a violência contra a mulher é um problema, precisa ser combatida, que não é correto que homens violentem fisicamente, psicologicamente, sexualmente ou patrimonialmente as mulheres com quem se relacionam ou com quem mantém convívio.

Na esteira de mudanças legislativas no âmbito da violência de gênero, houve a aprovação da Lei nº. 13.104 de 2015, conhecida como “Lei do Femicídio.” Por meio desta, o homicídio intencional motivado por violência doméstica ou discriminação à mulher passa a ser crime hediondo. Torna-se também um fator agravante ao homicídio comum, recebendo a alcunha de feminicídio.

Mas o debate sobre o feminicídio ocorre também no campo teórico feminista e sócio-antropológico. Há quem diga, como Pasinato (2011, p. 240-243), que uma lei sobre feminicídio ou femicídio⁵⁵ acaba por generalizar os assassinatos de mulheres e faz com que não sejam observadas as especificidades dos acontecimentos. Para Segato (2006, p. 11), o feminicídio é um tipo de crime de ódio contra as mulheres. A autora formula a expressão femigenocídio para explicitar isso; para ela tal crime seria uma espécie de genocídio que atinge as mulheres.

⁵² De acordo com o Artigo 5º, inciso primeiro, da Constituição Federal de 1988: “[t]odos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e estrangeiros residentes no país a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: I – homens e mulheres são iguais em direitos e obrigações, nos termos desta Constituição.”

⁵³ De acordo com o Artigo 226, parágrafo oitavo, da Constituição Federal de 1988: “[a] família, base da sociedade, tem especial proteção do Estado: §8º [o] Estado assegurará a assistência à família na pessoa de cada um dos que a integram, criando mecanismos para coibir a violência no âmbito de suas relações.”

⁵⁴ A Lei Maria da Penha resultou do processo de Maria da Penha Fernandes juntamente às ONGs Centro pela Justiça e pelo Direito Internacional (CEJIL) e Comitê Latino-Americano de Defesa dos Direitos da Mulher (CLADEM) junto à Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH). Sobre o assunto, ver Basterd (2011).

⁵⁵ Pasinato usa o termo femicídio. A literatura sobre o tema tem mostrado que na maioria das vezes feminicídio e femicídio são usados com o mesmo sentido.

Assim, sugiro que quando se afirma que um assassinato de mulher é um feminicídio, a ideia de que há violência de gênero, ódio e desigualdade está presente. Do mesmo modo que o crime passional está envolto a certas concepções do que seja assassinato de mulheres bem como a um repertório típico.

Elaborei essa breve “genealogia” das noções de crime passional e feminicídio não para dizer que são elementos estanques. Ao contrário, suponho que o repertório da “passionalidade” possa estar presente quando se relata, explica, noticia ou julga um feminicídio. A entrada da nova lei em vigor em 2015 pode ter feito com que diversos assassinatos de mulheres passassem a ser nomeados como feminicídio, mesmo que se reportassem à infidelidade ou aos papéis sexuais que pensam serem tradicionais de homens e mulheres na conjugalidade para falar do caso. Principalmente, é possível que emoções associadas à noção de crime passional como amor, paixão e ciúme sejam também relacionadas com o homicídio de mulher reportado como feminicídio.

O campo da antropologia das emoções tem oferecido aportes para pensar o lugar das emoções na elaboração e manutenção de realidades e relações de poder: a chamada dimensão contextualista ou micropolítica das emoções de que falam Abu-Lughod e Lutz (1990, p 14-19) e Coelho e Rezende (2011, p.18-24), respectivamente. Quando se abordam as emoções na antropologia, a pretensa ideia de que elas tenham universalidade anátomo-fisiológica é negada, isto é, a concepção de que as emoções são vividas e expressadas da mesma maneira em qualquer sociedade, cultura ou contexto. Como se a alegria fosse sempre demonstrada por um sorriso, por exemplo. De acordo com Le Breton (2009, p. 120):

[a]s emoções são, portanto, emanações sociais ligadas a circunstâncias morais e à sensibilidade particular do indivíduo. Elas não são espontâneas, mas ritualmente organizadas. Reconhecidas em si e exibidas aos outros, elas mobilizam um vocabulário e discursos: elas provem da comunicação social.

Dessa forma, elas possuem um aspecto de obrigatoriedade, no sentido colocado por Mauss (1979 [1921], p. 152-153) no texto clássico sobre a expressão dos sentimentos nos ritos funerários na Austrália. As pessoas expressam os sentimentos que fazem sentido coletivamente; emoções que em certa medida elas são levadas a expressar e sentir em função das estruturas sociais. Ao mesmo tempo, a maneira com que sentem ou como manejam isso é algo próprio do sujeito. A compreensão das emoções pelo viés antropológico não as considera como sendo “internas.” Tal abordagem não cabe ao saber antropológico. A disciplina considera, diversamente, as emoções produzidas e vividas de maneira corporificada, elas conformam o corpo e vice-versa. E isso acontece por meio das relações sociais.

A percepção contextualista das emoções considera isso e acrescenta o entendimento de que as emoções devem ser compreendidas como discurso, que operam dentro de relações de poder e produzem corpos, realidades, não apenas os descrevem. É nesse sentido que analiso aqui o discurso das emoções relacionado às notícias de feminicídio no jornal gaúcho *Correio do Povo* no ano de 2018, especificamente as notícias disponíveis em seu sítio eletrônico⁵⁶. Quais as emoções são associadas aos assassinatos de mulheres nas notícias do referido periódico? Que tipo de compreensão desses assassinatos elas engendram, no sentido de pensar relações de gênero, que são

⁵⁶ Para mais informações, consultar: <http://www.correiodopovo.com.br/>, acesso em 30 de janeiro de 2019.

relações de poder, no sentido de Scott (1995, p.86)⁵⁷? E, caso não haja emoções associadas a esse tipo de crime nas notícias, quais as possíveis explicações para isso?

Decerto que não pretendo responder a cada um desses questionamentos de maneira irrefutável ou definitiva, uma vez que este artigo é exploratório e o conhecimento científico é, por definição, provisório. As perguntas servem para guiar a análise dos dados retirados do jornal, que foram processados no software *Iramuteq* gerando gráficos de similitude e nuvem de palavras, tipos de esquemas aptos à realização de análise de conteúdo. No entanto, a interpretação que farei deles dialoga também com a análise do discurso, pois busco entender o discurso das emoções nas notícias de feminicídio, um tipo de objeto que demanda olhar para os sentidos e contextos para pensar nos significados dos assassinatos de mulheres atualmente.

Notícias de feminicídio no Correio do Povo

O jornal Correio do Povo está entre os de maior relevância no estado do Rio Grande do Sul (RS), juntamente com o Zero Hora e o Diário Gaúcho. Embora os três mantenham sítios na internet por meio dos quais se podem ler as notícias, o *sitedo* Correio do Povo se mostrou mais propício ao levantamento de dados das notícias de feminicídio em 2018, porque não tem limite de acessos, de modo que não é preciso nenhum pagamento para obter as matérias, e as reportagens são organizadas cronologicamente quando se pesquisa por algo específico no website do periódico.

Assim, utilizei o termo “feminicídio” para a pesquisa no sítio eletrônico do jornal e foram encontradas 52 (cinquenta e duas) matérias que utilizaram a palavra em 2018. Porém ingressaram no corpus dos dados da pesquisa somente 24 (vinte e quatro) dessas notícias. Explico: as outras 28 (vinte e oito) reportagens falavam sobre campanhas contra o feminicídio, conquistas legislativas das mulheres no país, influência de tratados de direitos humanos para a garantia dos direitos das mulheres no Brasil, mobilizações feministas de combate à violência de gênero. Essa pequena maioria de reportagens de feminicídio que falam, em geral, de direitos e mobilização social e não de assassinatos pode ser “boa para pensar” no sentido de uma possível mudança de cenário no que concerne à valorização de agendas feministas, da noção de igualdade de gênero e da importância do combate à violência. Nesse sentido, a comparação com reportagens de anos anteriores que também usem o termo feminicídio é uma possibilidade de análise futura.

Dito isso, as 24 (vinte e quatro) reportagens selecionadas tem em comum o fato de comunicarem casos de assassinatos de mulheres, que estão sendo nomeados/entendidos em sua maioria como feminicídio após a Lei nº. 13.104/15. Abordam a forma como as mulheres foram mortas, falam dos principais suspeitos e das investigações. Dessa maneira, tais matérias compõem o corpus textual ao qual submeti ao processamento do software de análise textual *Iramuteq*. Os gráficos gerados são aptos à realização de análise de conteúdo, que consiste em:

[u]m conjunto de técnicas das comunicações, visando obter por procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens indicadores (quantitativos ou não) que permitam a inferência de conhecimentos relativos às condições de recepção/produção (variáveis inferidas) dessas mensagens. (Bardin, 2011, p. 48)

⁵⁷ Segundo a autora, a categoria gênero pode ser compreendida como um modo primário de dar significado às relações de poder.

E o ciúme, como a única emoção, pouco repetida entre as notícias de feminicídio de 2018, faz parte do repertório da noção de crime passional, como expliquei no tópico anterior. Segundo o dicionário Aurélio da língua portuguesa *online*, ciúme significa:

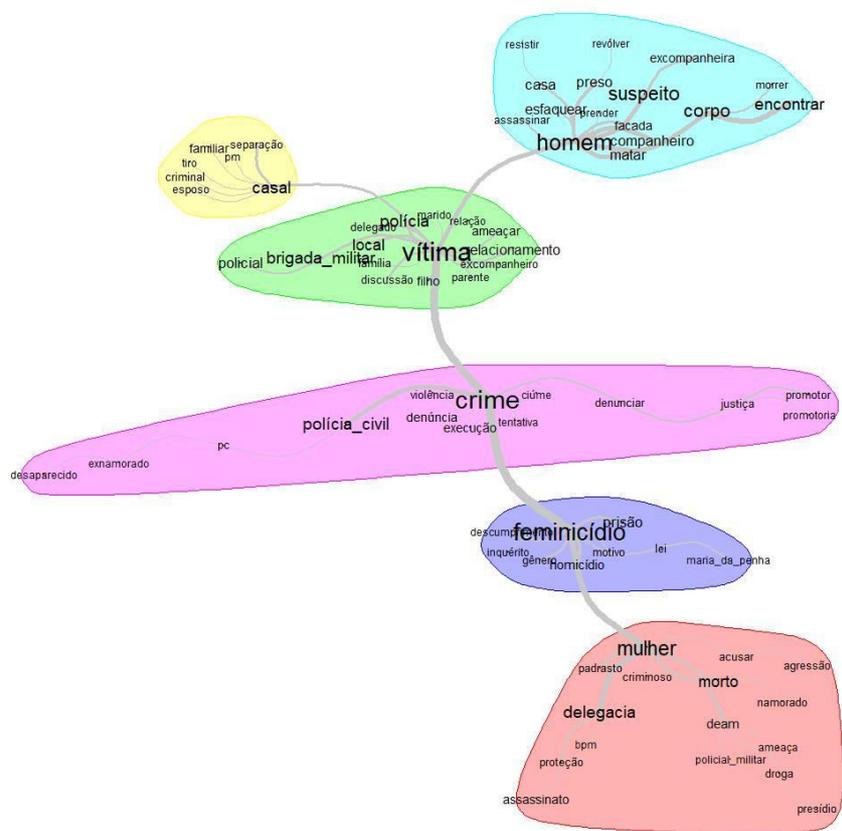
[s]entimento de raiva ou infelicidade causado por ver a pessoa amada interessada em outra pessoa... Receio de que a pessoa amada se apegue a outrem... Despeito por ver alguém possuir um bem que é alvo do seu desejo; inveja... Desejo de manter ou de proteger algo que é motivo de orgulho; zelo... (2019, não paginado)

Essas definições do sentimento corroboram a ideia de que ele faz parte das narrativas dos crimes da paixão, em que a noção de honra estava presente. Nesse caso, honra dos homens, existente no “bom comportamento” – isto é, segundo ideias tradicionais de gênero – da esposa, namorada, filha, considerada propriedade masculina. As definições de ciúme acima sugerem que esta emoção está ligada à percepção de alguém como objeto, que pode ser passível apropriação.

No entanto, os sentidos do ciúme nas reportagens de 2018 não são explicados apenas por meio da análise do significado da palavra na língua portuguesa. Talvez mais significados sejam apreendidos quando se compreende o contexto no qual o ciúme foi usado nas reportagens; quem lançou mão do termo, o que tentou explicar por meio dele, entre outras coisas. No próximo item volto ao assunto.

Considero que mais elementos sobre a relação entre ciúme e feminicídio podem ser trazidos no olhar sobre o gráfico de análise de similitude gerado pelo software. Ela “... possibilita identificar as co-ocorrências entre as palavras e seu resultado traz indicações da conexidade entre as palavras” (Camargo e Justo, 2013, p. 516). Dessa forma, tem-se a Figura 2:

Figura 2: Gráfico de Similitude (2018)



Fonte: A autora, baseada em notícias de feminicídio no jornal gaúcho *Correio do Povo*.

No gráfico de similitude, mais que na nuvem, é possível inferir que as palavras mais frequentes formam um script da violência de gênero que provoca o feminicídio. Casal, homem, vítima, crime, feminicídio e mulher, sugerem que o feminicídio indica a morte de uma mulher, que isso constitui crime, que o homem produz uma vítima, e que isso acontece entre casais. A aproximação do léxico ligado ao homem e o ligado à vítima e ao casal, respectivamente os balões azul, verde e amarelo do gráfico, pode fazer questionar sobre quem é a vítima nesse caso, o homem ou mulher, visto que o vocabulário associado à mulher, presente no balão vermelho, está distante do associado à vítima. A vítima seria o homem que foi levado a cometer um ato criminoso pelas ações impensadas da companheira? É um questionamento possível. Assim como a afirmação de que o homem é quem produz as vítimas.

Autoras como Gregori (2004, p. 254-258) criticaram a noção de “violência contra a mulher” construída pelas ações feministas no país, incluindo aquelas que se deram no sentido de elaboração de leis e políticas públicas. Para as autoras, essa noção acaba criando representações estanques e polarizadas das relações entre homens e mulheres, em que a mulher é sempre descrita como vítima e o homem sempre como agressor, como se essas duas posições estivessem condicionadas ao sexo. Crítica semelhante foi elaborada por Pasinato (2011, p. 240-243) quando ainda se debatia a possibilidade de uma lei sobre feminicídio no Brasil. A autora chamava a atenção para essa polarização do entendimento do assassinato de mulheres e do risco de esmaecimento de outras dimensões, como as de sexualidade, raça e classe, para o entendimento dos acontecimentos.

Tais considerações vão ao encontro da polêmica sobre o uso de “gênero” ou “sexo” quando elaboração e aprovação da lei do feminicídio no Congresso Nacional. O projeto original colocava que o feminicídio seria o assassinato de mulheres “por razões de gênero”, mas na Câmara a redação foi mudada para assassinato de mulheres “por razões da condição do sexo feminino”, e dessa maneira foi aprovado, como demonstra Seixas de Oliveira (2017, p. 06-10) ao se debruçar sobre a disputa em torno do gênero nessa ocasião. Considero que gênero, ao invés de sexo, possibilitaria o arrefecimento das posições estanques relacionadas à noção de violência contra a mulher e feminicídio, visto que por meio dele se desnatura a ideia de mulher, pois:

[a] mulher que “morre por ser mulher” – fórmula muito utilizada para descrever o fenômeno do feminicídio –, não é assassinada porque nasceu biologicamente mulher, mas porque vive num contexto social em que vigoram relações de poder desiguais entre homens e mulheres (Seixas de Oliveira, 2017, p. 09)

As críticas dessas autoras questionam também se o enredo criado com a noção de violência contra a mulher e feminicídio não faz com que se privilegie o olhar para feminicídios que ocorrem na conjugalidade, deixando de entender outros casos de assassinatos de mulheres como possíveis feminicídios. A normativa brasileira sancionada em 2015 indica que o feminicídio pode ser um assassinato de mulheres resultado da violência doméstica, ou decorrente de “menosprezo ou discriminação à condição de mulher.” Essa última pode ocorrer ou não em meio à conjugalidade. Nesse sentido, é pertinente a posição de Wieko V. de Castilho e Penalva (2018, não paginado) em relação ao assassinato da vereadora da cidade do Rio de Janeiro, Marielle Franco, em março de 2018. Elas criticam o fato de o crime não ter sido noticiado como feminicídio bem como a resistência de diversos setores da sociedade a compreenderem o ocorrido dessa maneira. Para elas:

Marielle poderia ter sido morta por muitas razões, mas morreu porque conquistou uma parcela de poder. Foi a conquista, por uma mulher, de um espaço de representação política que inverteu posições de gênero que nos permite qualificar seu assassinato como feminicídio. (2018: não paginado)

Tendo em conta essa crítica e voltando ao esquema de similitude, ao sugerir a continuidade do script do feminicídio nas notícias de 2018 estão reconhecendo uma realidade existente e, portanto, reportando-a ou estão criando também a ideia de que o feminicídio somente ocorre nessa base? Provavelmente as duas coisas.

O feminicídio, quando interpretado – e, portanto, divulgado – como algo que ocorre entre casais, no ambiente privado, sendo a mulher vítima e o homem algoz, e tendo o ciúme como a principal emoção associada, torna-se mais próximo da noção de crime passional do que se queira admitir. Porém, no bloco azul escuro, em que estão as palavras associadas ao feminicídio, gênero aparece como uma delas, fazendo inferir que em alguns casos o feminicídio tem sido sim propalado como sendo associado a desigualdades de gênero. A compreensão sobre o assassinato de mulheres não parece ser unívoca nem homogênea e sim estar disputa.

Pensando em emoções, é notável que ódio, ligado ao léxico de debates sobre feminicídio especialmente na esfera teórica, não apareça. E, quanto ao ciúme, ele ocorre três vezes nas reportagens, a mesma frequência do termo violência. A esfera rosa do gráfico corresponde às palavras associadas a crime. Do lado esquerdo está violência e do lado direito, ciúme. Isso insinua que o crime é motivado tanto por violência – nesse caso, violência de gênero – quanto por ciúme. Esse entendimento confirma a ideia de que há uma disputa pela compreensão dos assassinatos de mulheres, uma vez que violência de gênero induz pensar em disparidade de poder. Essa disposição imagética pode levar também a inferir que o ciúme provoca reações violentas que desembocam em condutas criminosas, como feminicídio.

A interpretação dos gráficos traz bons elementos para compreender o feminicídio à luz das emoções. No entanto, as palavras não são transparentes, como a própria ideia de discurso das emoções postula (Abu-Lughod e Lutz, 1990, p. 14-19).

Emoções, feminismo(s) e os sentidos do ciúme

Não intento aqui debruçar-me mais pormenorizadamente sobre análise do discurso. Ela é utilizada como ferramenta para diversas pesquisas em Ciências Sociais. Baseia-se na análise de entrevistas e textos, sendo difícil alcançar uma definição exata, pois elas são múltiplas. Para os propósitos deste trabalho entendo a análise do discurso como

...um compromisso analítico com o estudo do discurso como textos e conversas nas práticas sociais... o enfoque está... na linguagem como... o meio para a interação; a análise do discurso torna-se, portanto, a análise do que as pessoas fazem. Um tema particularmente enfatizado aqui é a organização retórica ou argumentativa da conversa e dos textos; alegações e versões são construídas para enfraquecer as alternativas. (Potter *apud* Silverman, 2009, p. 203)

A ideia básica é apreender o sentido do que foi (ou que está sendo) dito – bem como dos silêncios – compreendendo que o sentido das palavras, nesse caso, o ciúme, é erigido pela maneira como ela é usada/acionada em diferentes contextos. Quem profere, em que situação, diante de qual interlocutor tornam-se questões candentes. Embora haja contraposições teóricas entre análise de conteúdo e análise do discurso, uma vez que

provêm de matrizes de pensamentos distintas e concepções de linguagem diferentes, considero que é proveitoso usar as duas ferramentas. Tratando-se de reportagens de jornal, elas podem ser mais bem analisadas quando seus termos são reduzidos e se pode verificar as associações possíveis entre eles, bem como sua frequência. Pensando que são notícias de feminicídio – e as emoções relacionadas a ele são o mote – analisar discursos também se torna necessário para compreender as circunstâncias, que fazem a diferença quando se pensa em sentido/ significado.

Como disse, o ciúme é citado em três reportagens. Em *Inquérito de caso de feminicídio em Porto Alegre deve ser concluído em 10 dias, diz delegada*⁵⁸, é relatado o caso de um Policial Militar suspeito de matar a ex-companheira no condomínio onde ela residia, na Zona Sul de Porto Alegre. Ele teria pulado o muro e encontrado a vítima confraternizando com os amigos em um churrasco, quando houve discussão e ele teria disparado a arma contra ela, dando diversos tiros. Na notícia, a delegada da Delegacia Especial de Atendimento à Mulher (DEAM) de Porto Alegre diz que o acusado disparou uma arma de fogo contra uma ex-namorada em 2015, numa boate, motivado por ciúme. Afora isso, a matéria informa que o acusado estava afastado da Polícia Militar por estar sendo investigado por suspeita de participação numa facção criminosa. Outros três feminicídios são divulgados na mesma reportagem, mas sem maiores detalhes.

Em *Preso homem que tentou matar namorada com 40 facadas*⁵⁹ há informe sobre um ocorrido no estado do Rio de Janeiro. Logo no início, se diz:

[f]oi preso na quarta-feira, Anderson Ribeiro da Silva, acusado de tentar matar a namorada, Tayane Mendes Cruz, de 25 anos, com 40 facadas. *O crime, motivado por ciúme*, de acordo com o que divulgou a Polícia Civil do Rio, ocorreu no dia 4 de novembro no município de Queimados, na Baixada Fluminense. (Correio do Povo, 2018, não paginado, grifo meu)

Tratou-se de uma tentativa de feminicídio. A vítima foi hospitalizada e sobreviveu aos golpes. As facadas aconteceram em frente ao salão de beleza em que ela se encontrava. O acusado a teria encontrado no local e agredido em seguida.

Em *Polícia prende homem suspeito de torturar e matar mulher grávida em Rio Grande*⁶⁰, a matéria inicia assim: “[a] Polícia Civil prendeu na noite desta quinta-feira um homem suspeito de feminicídio em Rio Grande. *O crime teria sido motivado por ciúmes*. O indivíduo confessou o assassinato da companheira, que foi morta a facadas.” (Correio do Povo, 2018, não paginado, grifo meu)

O texto segue, dizendo que o acusado confessou o crime e que teria torturado e escarpelado a vítima antes matá-la a golpes de faca. O delegado titular da DEAM de Rio Grande é também quem responde pela Delegacia Especializada em Furtos, Roubos, Entorpecentes e Capturas (DEFREC) e disse ao Correio do Povo que dois irmãos do acusado de feminicídio foram presos em ação de combate ao tráfico de drogas. No local onde eles foram encontrados, “os policiais apreenderam um revólver municiado com numeração raspada, 85 gramas de crack, 280 gramas de maconha, três balanças de precisão e um veículo.” (Correio do Povo, 2018, não paginado).

⁵⁸ Disponível em: <https://www.correiodopovo.com.br/Noticias/Policia/2018/12/668381/Inquerito-de-caso-de-feminicidio-em-Porto-Alegre-deve-ser-concluido-em-10-dias,-diz-delegada->

⁵⁹ Disponível em: <https://www.correiodopovo.com.br/Noticias/Policia/2018/11/666294/Preso-homem-que-tentou-matar-namorada-com-40-facadas>.

⁶⁰ Disponível em: <https://www.correiodopovo.com.br/Noticias/Policia/2018/10/664173/Policia-prende-homem-suspeito-de-torturar-e-matar-mulher-gravida-em-Rio-Grande>.

Em duas notícias o ciúme é o motivo do assassinato e, na outra, é usado para descrever os antecedentes do acusado de feminicídio. O que há em comum entre os três é que o ciúme é uma emoção masculina. Sendo a única emoção que tem figurado nas matérias selecionadas, ela é ligada aos homens e não às mulheres. Isso contraria a ideia de senso comum de que as mulheres seriam supostamente mais ligadas às emoções e aos sentimentos e os homens, à racionalidade. Dessa forma, se as emoções podem ser compreendidas como uma feminilidade autêntica, numa das possibilidades da relação entre emoções e feminismo explanada por Lutz (2002, p. 108-109), aqui essa questão parece não reverberar. Não há valorização – nem menção, aliás – das mulheres como seres emocionais.

É curioso que em matérias sobre feminicídio, termo que procurar politizar os assassinatos de mulheres e mostrar que ocorreram em virtude de assimetrias de gênero, se sobressaíam as emoções dos acusados e não das vítimas. Decerto que muitas vítimas, no momento da reportagem já não se encontravam com vida para serem ouvidas, entrevistadas. Porém, no caso da primeira reportagem, diz-se que a vítima estava sendo ameaçada, mas mesmo assim não se faz menção a nenhuma emoção que teria sido provocada pelas ameaças. Não havia medo? Raiva? Na segunda reportagem houve tentativa de feminicídio, ou seja, a mulher que sofreu violência estava viva e mesmo assim não se aborda sua versão dos fatos, nem tampouco quaisquer emoções eventualmente associadas a eles.

Nessas três notícias, os crimes aconteceram porque os homens não aceitavam o fim do relacionamento e é possível dizer que nas demais reportagens coletadas essa é a narrativa mais recorrente. Numa época em que predominava o crime passional, Corrêa (1983, p. 302) chamou a atenção para o fato de que a maior parte das justificativas masculinas para os assassinatos era a infidelidade ou suspeita de infidelidade feminina. Atualmente, contexto em que o vínculo entre casais se desfaz mais facilmente e que as mulheres tem mais possibilidades de decidir sobre sua vida amorosa e sexual, a escolha de pôr fim à relação é o estopim para a violência que leva à morte. A mudança de crime passional para feminicídio parece (ainda) não ter tido o condão de transformar o risco que as mulheres correm quando ousam tomar as rédeas da sua vida.

A violência de gênero – e o feminicídio decorrente dela – podem ser compreendidos como uma reação masculina a deslocamentos na assimetria de gênero provocados por conquistas femininas e feministas nos últimos anos, seja no âmbito mais geral, seja em escala mais micro. A violência seria, então, a tentativa de retorno ao *status quo* anterior. Esse inclusive é o argumento de Wieko V. de Castilho e Penalva (2018, não paginado) para considerar o assassinato de Marielle Franco feminicídio. E o ciúme é a emoção que sintetiza e corporifica essa reação.

A relação entre antropologia das emoções e teorias feministas tem na dualidade razão e emoção seu principal mote. A primeira surge negando que tal dualidade exista enquanto dicotomia, pois afirma a dimensão emocional da razão bem como o aspecto racional das emoções (Coelho e Rezende, 2011, p.16). Os feminismos, por sua vez, ora rechaçam a perspectiva das emoções, denunciando as desigualdades, violências e toda ordem de exploração que mulheres sofrem por serem associadas às emoções sendo, por isso, desvalorizadas. Ora se volta às emoções para afirmar certa superioridade das mulheres e/ou afinidade delas com certos temas e áreas da vida, justamente por terem sido “desde sempre”, – ao menos no que se entende por Ocidente, – associadas às emoções. (Lutz, 2002, p. 108-116)

Na arena da violência de gênero e do feminicídio, a relação com as emoções também é ambígua. Elas são negadas, de um lado, para afastar a ideia de crime passional e destacar a da violência e da desigualdade. Essas últimas provocariam as

mortes e não alguma paixão descontrolada, ou algo que o valha. De outro, porém, elas são utilizadas para fazer um apelo em nome das vítimas. Os dizeres “quem ama não mata” da famosa campanha de denúncia da violência contra as mulheres na década de 1970 no país, constitui bom exemplo disso.

O ciúme faz parte do léxico associado à noção de crime passional. Como disse na primeira parte do texto, mesmo quando houve campanhas de combate ao crime passional, como a do CBHS em meados dos anos 1930, o intento era a defesa da família. Como se viu, o ódio, que poderia ser associado às mortes de mulheres no jornal, se mostrou ausente, mesmo que nas notícias haja a descrição de que elas foram atingidas por inúmeras facadas, foram atacadas durante a gravidez, ficaram escarpeladas e levaram muitos tiros. A formulação teórica de Segato (2006, p. 11), ao dizer que o feminicídio é um crime de ódio contra as mulheres devendo ser compreendido como espécie de genocídio, provavelmente não alcançou a interpretação mais corriqueira da questão, como a que é transmitida pelos jornais, mesmo que a crueldade com que são tratados os corpos femininos nos casos possibilitasse esse entendimento.

O destaque ao ciúme sugere que a questão é tratada como se cada caso fosse uma tragédia pessoal e familiar e não resultado de estruturas sociais e de poder. O ciúme, enquanto “nova” paixão, induz questionar se a mensagem sub-reptícia não estaria ainda na defesa da família, em detrimento da cidadania e dignidade femininas. Mesmo assim, é importante ressaltar que a frequência dessa emoção foi pequena e que em geral os feminicídios têm sido noticiados sem menção a emoções, ao menos foi isso que encontrei na pesquisa.

O que delinee aqui corrobora a assertiva de que os sentidos do feminicídio estão em disputa e que o léxico do feminicídio convive e se alterna com o do crime passional, mesmo que se use “feminicídio” para reportar os acontecimentos ou que, como na notícia abaixo, se trabalhe com os dois termos simultaneamente:

[d]e acordo com a Brigada Militar, familiares foram à Delegacia de Tramadaí após terem recebido uma ligação de Toco, como era conhecido, admitindo a autoria de um *feminicídio* na cidade do Vale do Sinos. As informações preliminares apontam para um crime passional. (Correio do Povo, 2018: não paginado, grifo meu)

Assim, se o feminicídio vier a ser compreendido em seu caráter de “femigenocídio” e a defesa da dignidade das mulheres for tão ou mais importante que a defesa da família, quem sabe o ciúme desapareça como emoção predominantemente associada ao feminicídio e o ódio – ou as aflições das vítimas diante das ameaças – ganhem proeminência.

Referências

ABU-LUGHOD, Lila; Lutz, Catherine. Introduction: emotion, discourse, and the politics of everyday life (p. 03-21). In: ABU-LUGHOD, Lila; LUTZ, Catherine. *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

BANDEIRA, Lourdes. Três décadas de resistência feminista contra o sexismo e a violência feminina no Brasil: 1976 a 2006. *Sociedade e Estado*, v.24, n. 2, p. 401-438, mai/ago, 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/se/v24n2/04.pdf>. (Consulta em: 08/07/ 2010).

BARDIN, Laurence. *Análise de Conteúdo*. São Paulo: Edições 70, 2011.

BASTERD, Leila Linhares. A resposta legislativa à violência contra as mulheres no Brasil. *Revista do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Gênero & Direito / Revista do Centro de Ciências Jurídicas da UFPB*, n.1, p. 39-62, 2010.

BESSE, Susan. Crimes passionais: a campanha contra assassinatos de mulheres no Brasil: 1910-1940. *Revista Brasileira de História*, v. 9 n. 18, p. 181-197, Ago 1989/ set. 1989.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. (Consulta em: 02/02/2019)

BRAZÃO, Analba; Oliveira, Guacira Cesar de. (Orgs.). *Violência contra as mulheres – uma história contada em décadas de luta*. Brasília: CFEMEA: MDG3 Fund., 2010.

CAMARGO, Brígido Viseu; JUSTO, Ana Maria. *Iramuteq*: um software gratuito para análise de dados textuais. *Temas em Psicologia*, v. 21, p. 513-518, 2013. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/tp/v21n2/v21n2a16.pdf>. (Consulta em: 31/01/2019).

CIÚME. *Dicionário Online de Português*, 02 fev. 2018. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/ciume/>. Acesso em: 02. 02. 2018.

COELHO, Maria Cláudia; REZENDE, Claudia Barcellos. Introdução. O campo da antropologia das emoções (p. 07-26). In: COELHO, Maria Cláudia; REZENDE, Claudia Barcellos. (Orgs.) *Cultura e Sentimentos - Ensaios em Antropologia das Emoções*. Rio de Janeiro: Contra Capa / FAPERJ, 2011.

CORRÊA, Mariza. *Morte em família: representações jurídicas de papéis sexuais*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

CORREIO do Povo. *Inquérito de caso de Femicídio em Porto Alegre deve ser concluído em 10 dias, diz delegada*. Disponível em: <https://www.correiodopovo.com.br/Noticias/Policia/2018/12/668381/Inquerito-de-caso-de-femicidio-em-Porto-Alegre-deve-ser-concluido-em-10-dias,-diz-delegada->. (Consulta em: 20/01/ 2019).

CORREIO do Povo. *Preso homem que tentou matar namorada com 40 facadas*. Disponível em: <https://www.correiodopovo.com.br/Noticias/Policia/2018/11/666294/Preso-homem-que-tentou-matar-namorada-com-40-facadas>. (Consulta em: 20/01/ 2019).

CORREIO do Povo. *Polícia prende homem suspeito de torturar e matar mulher grávida em Rio Grande*. Disponível em: <https://www.correiodopovo.com.br/Noticias/Policia/2018/10/664173/Policia-prende-homem-suspeito-de-torturar-e-matar-mulher-gravida-em-Rio-Grande>. (Consulta em: 20/01/ 2019).

CORREIO do Povo. *Ex-prefeito de Estância Velha é encontrado morto após confessar ter assassinado mulher*. Disponível em: <https://www.correiodopovo.com.br/Noticias/Policia/2018/12/669728/Exprefeito-de-Estancia-Velha-e-encontrado-morto-apos-confessar-ter-assassinado-mulher>. (Consulta em: 20/01/ 2019).

COSTA, Ana Alice Alcântara. O movimento feminista no Brasil: dinâmica de uma intervenção política (p. 51-82). In: PISCITELLI, Adriana et al (Orgs.). *Olhares feministas*. Brasília: Ministério da Educação. UNESCO, 2006.

GREGORI, Maria Filomena. Deslocamentos semânticos e hibridismos: sobre os usos da noção de violência contra mulher. *Revista Brasileira de Ciências Criminais* (RBCCRIM), v. 12, n. 48, p. 246-259, 2004.

LE BRETON, David. *As paixões ordinárias. Antropologia das Emoções*. Petrópolis: Vozes, 2009.

LUTZ, Catherine. Emotions and feminist theory. In: KASTEN; STEDMAN; ZIMMERMANN. (Orgs.). *Querelles: Jahrbuch für Frauenforschung*. Band 7: Kulturen der Gefühle in Mittelalter und Früher Neuzeit, 2002.

MACHADO, Lia Zanotta. *Feminismo em movimento*. São Paulo: Editora Francis, 2010.

MAUSS, Marcel. A expressão obrigatória dos sentimentos. In: OLIVEIRA, R.C. (org) *Marcel Mauss*. São Paulo: Ática, p. 147-153, 1979 [1921].

ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

PASINATO, Wânia. ‘Femicídios’ e as mortes de mulheres no Brasil. *Cadernos Pagu* (37), p. 219-246, julho-dezembro de 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n37/a08n37.pdf>. (Consulta em: 04/06/ 2014).

PEDRO, Joana Maria. Narrativas fundadoras do feminismo: poderes e conflitos (1970-1978). *Revista Brasileira de História*, v. 26, nº 52, p. 249-272, 2006.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995.

SEIXAS de Oliveira, Clara Flores. De ‘razões de gênero’ a ‘razões da condição do sexo feminino’: disputas de sentido no processo de criação da Lei do Femicídio no Brasil. *Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13 Women’s World Congress* (Anais eletrônicos), Florianópolis, 2017, ISSN 2179-510X. Disponível em: http://www.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1499450851_ARQUIVO_2017FGClaraFloresversaofinal.pdf. (Consulta em: 20/01/ 2019).

SEGATO, Rita Laura. Que es un feminicídio. Notas para un debate emergente. *Série Antropologia*, 401, Brasília-DF, Universidade de Brasília, 2006.

SILVERMAN, David. *Interpretação de dados qualitativos: métodos para análise de entrevistas, textos e interações*. Porto Alegre: ArtMed, 2009.

WIEKO V. de Castilho, Ela; Penalva, Janaína. *O feminicídio de Marielle*. Disponível em: <https://www.jota.info/opiniao-e-analise/artigos/o-femicidio-de-marielle-20042018>(Consulta em: 20/01/2019).

SILVA NETO, Luiz Gomes da et al. A arte musical nos processos culturais: o rap como instrumento de cidadania ativa. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 18, n. 53, p. 71-84, agosto de 2019 ISSN 1676 8965.

ARTIGO

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

A arte musical nos processos culturais: o rap como instrumento de cidadania ativa

The musical art in the cultural processes: the rap music as an instrument of active citizenship

Luiz Gomes da Silva Neto
Francisca Denise Silva do Nascimento
Victoria Gomes de Vasconcelos

Recebido: 02.04.2019

Aceito: 29.06.2019

Resumo: A música é um evento sociocultural que envolve mais do que sons, caracterizando-se como práticas, concepções, costumes, crenças, realidades e sentimentos que fazem parte desse acontecimento. Entendendo a noção de que o discurso é um espaço de luta permanente, o artigo objetiva compreender a importância da linguagem escrita a partir de letras de rappers e como elas são amostras de mudanças para a constituição cidadã. A interrogação do presente estudo é como a expressão cultural do rap pode apontar possíveis modificações nas relações sociais para a formação de uma cidadania ativa? A metodologia foi a qualitativa, utilizando a técnica da Análise do Discurso, partindo dos estudos de Bakhtin (2010a, 2010b) e Orlandi (2005, 2009). Diante disso, inferimos que o rap existe como forma de discurso a partir de construções sociopolíticas, de expressões de resistência que vão de encontro a imposições perversas de dominação repercutindo em mudanças sociais, logo, pode potencializar uma cidadania ativa. **Palavras-chave:** rap, resistência, cidadania ativa, psicologia

Abstract: Music is a socio-cultural phenomenon that involves more than sounds, characterizing itself as practices, conceptions, customs, beliefs, realities and feelings that are part of this event. Starting from the notion that discourse is a permanent area of struggle, the article aims to understand the importance of written language from rappers letters and how they are examples of changes for the construction of citizenship. The question of the present study is how the cultural expression of rap can show possible changes in social relations for the formation of an active citizenship? The methodology was qualitative, using the Discourse Analysis technique, starting from the studies of Bakhtin (2010a, 2010b) and Orlandi (2005, 2009). Thus, we infer that rap exists as a form of discourse from socio-political constructions, from expressions of resistance that go against perverse impositions of domination implying social changes, and thus can strengthen an active citizenship. **Keywords:** rap music, resistance, active citizenship, psychology

Cultura, arte, rap: primeiros passos

O espaço cultural é um campo de luta, em condições assimétricas entre dominantes e dominados (Bourdieu, 1983). Pensando nesta perspectiva, a música pode ser compreendida como um instrumento de luta contra a opressão, de resistência, entendendo-a como uma prática reflexiva que se expressa culturalmente ancorada dentro dos diversos contextos sociais. Ela, dessa forma, pode potencializar atitudes emancipadoras no sujeito oprimido (Silva Neto, 2017).

Este texto irá se ater, - partindo da ideia antropológica de cultura de Roque Laraia (2001), que define modo de ver o mundo, as práxis ordenativas morais e valorativas ou mesmo as diferentes ações sociais e comportamentos como cultura, - a uma análise crítica sobre letras de rap, e sobre como as relações culturais imersas nesta cultura musical são interessantes para a construção ativa da cidadania (Demo, 1996). Compreendendo cultura como histórica e dinâmica (Laraia, 2001), pode-se dizer que o sujeito é entendido como ativo, modificando a cultura e sendo modificada por ela, assim, podendo exercer mudanças significativas em seu cotidiano. Quando se reflete sobre essa práxis ativa na sociedade entende-se que cidadania ativa não é algo inerente ao ser humano, e sim conquistado a partir de relações sociais em diversos contextos que exigem posicionamentos, atitudes (Demo, 1996).

Quando se fala em música, compreende-se ela como formas de conexões sociais, produzidas por criadores para outras pessoas, ou seja, o fazer da música é um comportamento aprendido, onde sons são organizados, desenvolvendo um simbolismo comunicativo de interação entre grupos sociais (Merriam, 1964). Dessa forma, a música produz um importante mecanismo de dinâmica social, em que discursos, formas de sociabilidade e de resistência são expressos artisticamente. É relevante compreendê-la como um produto de venda, mas, além disso, a música é uma construção dentro de um processo. Em outras palavras, a música se torna um mecanismo sociocultural que não se restringe a sons e ritmos, mas se caracterizando também como modos de ser, agir e pensar, manifestando realidades e sentimentos que fazem parte desse acontecimento (Silva Neto, 2017).

À luz de reflexões de Bourdieu (1983, 1989, 2007) sobre campos de luta e *habitus* e de Blacking (2007) sobre cultura musical, além de haver um embasamento em pesquisas sobre as formas de letramentos de resistência a partir do rap de Ana Lúcia Silva Souza (2011), bem como de compreensões acerca do rap como modos de transformação social e política de Oliveira (2015) e Silva Neto (2017) é que este texto se seguirá.

É importante esclarecer que no decorrer deste artigo ora se usará o termo “alta cultura” como sinônimo de “dominantes”, e “baixa cultura” com mesma significação de “dominados”, contudo, entende-se que há dimensões socioculturais diversas, muitas vezes, nem sempre convergentes quando se trabalham com tais conceitos.

Utilizando demais referenciais teóricos, busca-se analisar letras de rappers brasileiros, especificamente do grupo Racionais Mc’s e dos rappers Emicida e Eduardo Taddeo, por entender que eles contribuem de forma pungente com a potencialização de cidadania ativa a partir de suas músicas, que giram em torno de resistência cultural e exaltação da cultura negra, criticando de forma direta o preconceito, o racismo dentro das relações sociais brasileiras. Emprega-se uma metodologia qualitativa de base bibliográfica nas discografias musicais, fazendo uma relação entre letras de rap, que foram recolhidas do cenário nacional, e obras básicas da análise do discurso, como as de Orlandi (2005, 2009) e Bakhtin (2010a, 2010b).

As letras de música revelam valores culturais que estão imersos dentro do enunciado, seja explícito (o dito) ou implícito (o não-dito) e isto é substancial para se apreender o discurso, pois se sabe por aí que, ao longo do dizer, há toda uma margem de não-ditos que também significam (Orlandi, 2005, p. 82). Dessa maneira, pode-se compreender como o simbólico se conjuga no decorrer da análise, e como o sujeito significa pela história. Então, o discurso reflete uma visão de mundo determinada e vinculada ao seu autor e à sociedade em que vive.

Partindo dessa ideia, compreende-se que as palavras falam com outras palavras e estão em constantes contradições, logo, o que destaca a palavra de uma palavra remete a

sua significação (Bakhtin, 2010b). Esse artigo tem como ponto de partida a interrogação: como a expressão cultural do rap pode apontar possíveis modificações nas relações sociais para a formação de uma cidadania ativa? Pontuar-se-á, dessa forma, aspectos relacionados à importância da linguagem escrita a partir de letras de rappers e como elas podem ser uma amostra propulsora de mudanças para o auxílio na formação de uma cidadania ativa.

Caminhos metodológicos: uma análise discursiva

Este artigo buscou esmiuçar, a partir de uma análise, os valores discursivos presentes em letras de músicas do grupo Racionais Mc's e dos rappers Emicida e Eduardo Taddeo, desta forma, pode-se observar o dito e o não-dito na práxis musical, além de problematizar os discursos de afirmação dos valores presentes neste fazer musical.

Mediante isso, mostrou-se interessante para a construção deste trabalho uma pesquisa de ordem qualitativa, levando em consideração uma base bibliográfica de algumas letras musicais: “Capítulo 4, versículo 3” do álbum de 1997, *Sobrevivendo no Inferno*, dos Racionais Mc's; “Mandume” da obra de 2015, *Sobre crianças, quadris, pesadelos e lições de casa*, do rapper Emicida e, por fim, “Eu acredito” do álbum *A Fantástica Fábrica de Cadáver*, do ano de 2014, do rapper Eduardo Taddeo, entrelaçando-as com autores da Análise do Discurso já mencionados anteriormente.

A escolha das letras se deu a partir de uma prévia análise dos álbuns. O desejo de selecionar estas músicas está no fato delas representarem as inúmeras formas de resistência às opressões diárias de classes empobrecidas, além de manifestarem a exaltação da cultura periférica, da negritude, do lugar de fala desses rappers. As diversas outras faixas presentes nos três álbuns não foram utilizadas por entender que a representatividade musical ligadas diretamente com o discurso antirracista e de potencialização da consciência crítica (Rosoat al., 2002) nestas letras de música selecionadas já seriam uma amostra bastante interessante para se debruçar ao longo do artigo.

Utilizou-se neste trabalho ações metodológicas na visão de Orlandi (2005, 2010) e Bakhtin (2010a, 2010b) além de termos como base as contribuições de Foucault (2012). Levando isso em consideração, a discussão do presente estudo focou em importantes seguimentos: a linguagem e o discurso são amostras de lutas perduráveis (Foucault, 2012); além disso, compreendeu-se os enunciados como raros, muitas vezes, não sendo óbvios, logo, foram necessários observar a práxis discursiva e não-discursiva, conservando uma visão questionadora mediante os aspectos investigados nas letras musicais.

Adentrando no campo da análise do discurso, entende-se que o discurso é uma manifestação abstrata e subjetiva sustentada por conteúdos textuais (concretos) que circundam as relações sociais (Gregolin, 1995). Dito de outra maneira, a análise discursiva é incumbida pela concretização das estruturas semio-narrativas, ou seja, por meio desta análise é possível efetuarmos uma análise interna - “o que este texto diz?”, “como ele diz?” - e uma análise externa - “por que este texto diz o que ele diz?” (Gregolin, 1995).

O que se desejou explanar sobre essas interrogações é que não apenas almejou-se verificar possibilidades de lugares de fala, representações ou mesmo significados latentes ou manifestados nas letras das canções elencadas neste artigo, mas procurou-se problematizar os possíveis sentidos do discurso: a palavra, o texto, a escrita musical e

como isso pode contribuir na consciência crítica imersa nas relações sociais, influenciando-as.

Levando em consideração o que foi exposto, constatou-se que a Análise do Discurso tem como finalidade os entendimentos sobre as produções de sentidos, isto é, o que faz da palavra ser palavra é a relação explícita ou implícita com sua significação (Bakhtin, 2010b). Ao se analisar o discurso, entrou-se em contato com o fato dele se relacionar com a situação que o criou, ou seja, a análise coloca em evidência a relação entre o campo linguístico e o campo da sociedade – histórico, social, político, cultural (Gregolin, 1995).

Partindo para a perspectiva da arte musical, as letras são constituídas por um conjunto de enunciados que desenvolvem diversos sentidos com a finalidade do ouvinte interpretar e mesmo identificar o dito e o não-dito (Koch, 1993). Partindo deste entendimento, se escolheu duas categorias principais para se discutir ao longo do trabalho: *habitus* e cidadania ativa, pois se compreendeu que esta óptica artística musical é permeada por conteúdos que traçam um viés bastante interessante com as temáticas de Bourdieu e o que o autor discute sobre gosto musical, além de Pedro Demo no que tange à riqueza política vinculada a uma cidadania ativa.

Portanto, trabalhou-se com a práxis da dúvida, isto é, consequência, um efeito de direcionar as constatações metodológicas mencionadas aqui e que não pretenderam guiar uma ratificação do que já se sabe, mas sim direcionar este estudo por meio de um percurso fértil, onde há diversas perspectivas de interpretações, retirando-a do contexto das certezas.

Cultura: constituição do *habitus* nos campos de luta

Perpassando para a definição de cultura a partir da perspectiva de Laraia (2001), pode se definir cultura como uma lente por meio do qual as pessoas vêem o mundo. Em outras palavras, nenhuma pessoa consegue participar de todos os sistemas dentro de sua cultura (Laraia, 2001). O indivíduo pode conservar características de sua cultura, mas também vivenciar outros costumes culturais. O que quer trazer com esse início é entender que as pessoas estão imersas em contextos complexos e dinâmicos que repercutem como entendem e internalizam os processos culturais.

Durante algum tempo, acreditava-se que cultura era um conjunto de tudo aquilo que a humanidade produziu de melhor – levando em conta as modalidades materiais, artísticas, filosóficas, científicas. Nesta perspectiva, cultura foi compreendida como única e universal (Veiga-Neto, 2003). Única porque se vinculava àquilo que de melhor se tinha produzido; universal, pois tinha relação com a humanidade, conceito totalizante, sem exterioridade e singularidades. Dessa forma, a modernidade, por um longo período estava imersa em uma epistemologia monocultural (Veiga-Neto, 2003).

Quando se atenta para o entendimento de cultura única há uma perspectiva que não leva em consideração a diversidade cultural, estereotipando como certo e errado determinadas formas de ser e agir. Ao se refletir sobre isso, pode-se falar que a educação era tida como caminho para atingir formas mais altas de cultura, tendo por base êxitos já produzida por grupos sociais mais educados, logo, mais cultos (Veiga-Neto, 2003).

Seguindo essa linha crítica, Laraia (2001) afirma que todo sistema cultural possui uma lógica própria, contudo, o que tende a ocorrer é considerar lógico unicamente o próprio sistema e atribuir aos outros um alto grau de irracionalidade. Isso constitui tendências de taxar o diferente como bárbaro, denominando-se de etnocentrismo, em que ele define como fenômeno universal que nada mais tem por

consequência apreciações negativas de padrões culturais de distintos povos. Práticas culturais de povos diferentes são catalogadas como absurdas e imorais (Laraia, 2001).

Há, então, dentro das relações sociais, campos de luta, que são constitutivos dos processos subjetivos da formação do *habitus* na medida em que podemos analisar o contexto histórico, social, político, cultural de uma dada sociedade. É por meio da compreensão do *habitus* é que foi traçada uma amostra das relações de poder dentro do campo musical, do gosto musical, como forma de hierarquização e maneiras de enfrentamento nos contextos das relações sociais.

Bourdieu: campos e *habitus*

A constituição de *habitus* e de campo são conceitos que estão entrelaçados diretamente com a cultura falada até aqui. *Habitus* seria um

Sistema de disposições duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, isto é, como princípio gerador e estruturador das práticas e das representações que podem ser objetivamente ‘regulamentada’ e ‘reguladas’ sem ser o produto de obediência à regras, objetivamente adaptadas a seu fim sem supor a intenção consciente dos fins e o domínio expresso das operações necessárias para atingi-los e coletivamente orquestradas, sem ser o produto da ação organizadora de um regente (Bourdieu, 1983 , p. 61).

Dessa forma, pode-se dizer que Bourdieu destaca duas características do *habitus*: a condição de produto e de produtor. Como produto ou estrutura estruturada, há uma relação entre o exterior e a interioridade, ou seja, entre estruturas de determinado ambiente e o contexto subjetivo das individualidades de cada pessoa. Como produtor ou estrutura estruturante, há relações de força que movem uma ligação entre interior e exterioridade, culminando em um princípio formador de práticas e de representações (Bourdieu, 1983).

O *habitus*, dessa maneira, possui formas de agregar interioridade e exterioridade, manifestando expressivos modos de linguagem, isto é, relação de troca entre os campos objetivo e subjetivo, além de ser uma matriz perceptiva, que produz ações que potencializam o desenvolvimento de estratégias individuais ou coletivas para lidar com as relações cotidianas (Bourdieu, 1983), assimilado como estilo de vida, padrões comportamentais. Esse sistema de disposições destaca como produto as condições materiais de vida, possuindo relação com a condição social, com a manifestação de uma biografia, em outros termos, de uma história de vida passada e presente (Silva Neto, 2017).

Seguindo a lógica conceituada neste artigo sobre o que seria cultura, pode-se entrelaçar tal visão com a constituição do *habitus*, pois é ele que permitiria o indivíduo agir nas manifestas situações cotidianas, considerando esta pessoa não como um ser qualquer, mas também como ser determinado a partir de uma classe, que exerce influências nas estruturas sociais.

Já quando Bourdieu fala do conceito de campo ele definiu-o como específicos espaços que possuem ligação com posições sociais em que determinados tipos de bens são desenvolvidos, consumidos e classificados (Bourdieu, 1983). Ao interpretar esta afirmação, constata-se que cada campo de produção simbólica são palcos de disputas entre grupos sociais compostas por culturas específicas, tendo a música como um dos critérios de hierarquização e classificação de bens simbólicos, de pessoas e instituições (Silva Neto, 2017).

Específicos padrões culturais são apontados como superiores e outros como inferiores: diferenciando-se entre alta e baixa cultura, entre religiosidade e superstição, entre conhecimento científico e senso comum, entre língua culta e coloquial popular (Nogueira; Nogueira, 2017). As pessoas e instituições que representam as maneiras dominantes de cultura procuram manter sua posição privilegiada, expondo seus bens culturais como naturalmente superiores aos demais (Nogueira; Nogueira, 2017).

Existe, então, uma espécie de imposição cultural, em que culturas de determinados grupos são impostas como verdadeiras, acentuando-se com maior valor social. Um dos mecanismos em que o capital simbólico incide radicalmente como classificador e hierarquizador cultural é a área musical: não existe algo tão poderoso quanto o gosto musical como práxis classificativa de sujeitos e por onde se é impreterivelmente classificado (Bourdieu, 1989).

É importante lembrar que capital simbólico são formas de lucro e dominação que se manifesta na relação entre as propriedades distintas e distintivas como corpo correto, língua, roupa, mobília, gosto musical. No que tange aos indivíduos ou grupos, tem relação com esquemas de percepção e de apreciação que os predispõem a reconhecer tais propriedades e distintivas como estilos expressivos, verdadeiros e superiores (Bourdieu, 2007).

Assim, segue-se, neste trabalho, com as estratégias que Bourdieu compreendeu acerca das relações de luta nos campos de capital simbólico que envolve a música. Avaliar-se-á, em específico e de forma sucinta, a formação de um movimento denominado de Hip-Hop no contexto nacional e como um de seus pilares, o rap, instituiu-se como expressão de resistência a uma denominada alta cultura, auxiliando no desenvolvimento de uma cidadania ativa.

O rap como manifestação de cidadania ativa

O movimento Hip-Hop, a nível nacional, trilhou caminhos desde os anos de 1960 – 70, com os chamados bailes *black* nas periferias paulistas, tendo como contexto a Ditadura Militar. É de suma importância entender que no processo histórico, e isso inclui a história brasileira também, o capitalismo proporcionou impactos radicais na sociedade, alcançando os inúmeros agentes sociais, seus modos de agir e ser, além de proliferar a visão capitalista como uma verdade absoluta para todos.

Na prática, exibiu o poder de pôr o emaranhado das classes subalternas na defensiva e de ratificar a permanente e precisa vitória do capitalismo como desejo da história. Nessas circunstâncias, compactuou-se com uma tremenda violência que incidu sobre a vida das pessoas comuns, intensificando problemas sociais e promovendo tensões diárias nas relações de poder e sociais (Oliveira, 2015).

São modos de vida complexos e desiguais que são cruéis e documentados através de músicas. Pensando no que já foi traçado aqui sobre cultura, afirmamos novamente que ela é todo um complexo que introduz conhecimento, arte, moral, lei, costume e inúmeras outras formas e hábitos alcançados pelo indivíduo enquanto participante de um grupo social (Blacking, 2007). Assim, a práxis musical não é cultura de produtores, mas de manifestações desta cultura. A música, deste modo, desenvolve-se como mecanismo de um processo sociocultural, conseqüentemente é fruto das capacidades e hábitos obtidos pelas pessoas enquanto membros de uma sociedade (Geertz, 1973).

É aqui que se quer acentuar o Movimento Hip-Hop, tendo o rap como ação de desenvolvimento de memória de determinada época. O rap manifesta um dos pilares do Movimento Hip-Hop, é uma expressão de resistência social, uma vez que construiu uma prática cultural que escancarou as dissonâncias, ratificando a contestação do social no

contexto urbano e potencializou um novo espaço reflexivo e de denúncia (Oliveira, 2015).

É importante deixar claro que o rap não foi o único estilo musical embasado em um teor crítico, de resistência. Além deste estilo, anos antes, já se vinham sambas, a própria bossa nova, como expoentes de músicas de resistência. Traça-se aqui o rap, pois é com esta manifestação artística que se discutirá o artigo.

Fazendo um adendo, chama-se Hip-Hop porque este foi um movimento abrangente que manifestou luta contra o sistema político e ideológico vigente, valendo-se da dança (o *break*), da arte do grafite (pintura) e principalmente da música (rap) como pilares em busca de direitos e melhores condições de vida. Há quem diga que existem cinco elementos no Hip-Hop: rap, grafite, break, DJ (*Disc Jockey*) e o quinto elemento é a consciência (Taperman, 2015).

Retornando, a ideia de campo de Bourdieu (1983), almejar-se-á apresentar, agora, a lógica de luta entre culturas, levando em consideração o capital simbólico (em especial, o gosto musical) como substantivo de classificação social. O rap produzido, em grande parte, nas favelas das grandes capitais brasileiras, desde seu início, não foi vista com bons olhos por jornalistas, pela grande mídia (Silva Neto, 2017).

A arte musical se desenvolve como um bem produzido que manifesta parâmetro de hierarquização de culturas como superiores ou inferiores. Ela é classificada como bem cultural superior quando possui relação com abstrações, nas perfeições clássicas (Schroeder, 2006). Pode-se falar da música erudita, uma vez que ela é compreendida como superior, principalmente, por ser percebida como mais complexa quando comparada com outros tipos musicais. Muitas vezes, desenvolve-se a ideia de oposição entre música feita para a inteligência (erudita) e música produzida para o prazer, a emoção e o entretenimento (popular) (Schroeder, 2006).

Enquanto os partícipes das classes populares possuem uma maior intimidade com obras que retratam diretamente a realidade, aplicadas por meio de uma mensagem facilmente decifrável, podendo auxiliar na reflexão sobre o cotidiano; as classes dominantes valorizam as formas abstratas, a prática estética, com inexistência de qualquer mensagem direta (Nogueira; Nogueira, 2017).

As representações dominantes culturais são exercidas a partir de sujeitos e instituições, havendo posições de destaque, além de imposições de bens culturais como naturalmente superiores em relação aos outros (Silva Neto, 2017). Bourdieu (1989) denomina essa práxis de violência simbólica, que seria um conjunto de imposições (arbitrário cultural) de um grupo social como a verdadeira e única manifestação cultural existente.

As classes dominadas, aquelas que sustentam as inúmeras formas dominadas da cultura, em grande parte, encontram-se no quadro de pobreza e de marginalização nacional. Essas classes podem adotar duas estratégias: a primeira diz respeito à boa vontade cultural, que é uma dedicação de apropriar-se da cultura dominante e a segunda estratégia é a negação da cultura dominante, havendo uma valorização da tradição dominada (Nogueira; Nogueira, 2017).

Haverá uma atenção maior, notadamente, à segunda estratégia, pois é a partir dela que se exemplificará – por meio de trechos de letras musicais de rappers -as diversas formas de não-aceitação de uma dominação, havendo manifestações de resistência que desenvolvem mudanças que permitem o exercício de uma cidadania ativa, uma consciência crítica.

O Rap e suas Implicações nos campos de luta

Quando se fala em rap nacional, deve-se falar do grupo Racionais Mc's, uma vez que o rap nacional ganhou proporções enormes com estes músicos liderados por Mano Brown. Eles marcam um rompimento com o “contrato social” que existia entre as classes sociais no Brasil (Taperman, 2015).

Quando se afirma isso é pelo fato de não haver maneiras amenizadas no contexto político musical que atenuassem as críticas sociais efetivadas em suas letras. O grupo Racionais Mc's assumiu em seus primórdios no campo artístico musical a façanha de incomodar, criticar e bater de frente com as classes entendidas como burguesas (Taperman, 2015). Em músicas como “Hey boy” do seu disco “Holocausto Urbano” e “Capítulo 4, versículo 3” da obra de 1997, “Sobrevivendo no inferno”, o retrato do “playboy” tecido em suas músicas manifesta uma relação com a representação da burguesia, da classe que oprime, massacra os menos favorecidos (Silva Neto, 2017).

No trecho da música “Capítulo 4, versículo 3”, Mano Brown fala:

Seu comercial de TV não me engana / Eu não preciso de status nem fama / Seu carro e sua grana já não me seduz / E nem a sua puta de olhos azuis / Eu sou apenas um rapaz latino-americano / Apoiado por mais de 50 mil mano s/ Efeito colateral que o seu sistema fez / Racionais capítulo 4 versículo 3.

Constata-se aqui que existe uma resistência simbólica, há um rompimento com a “boa vontade cultural” que determinados segmentos populacionais estavam imersos. Há a construção de um repúdio às condições materiais da intitulada alta cultura (carros, luxo, glamour), isto é, da classe dominante. A forma agressiva direcionada a esta classe é eclodida de forma mais acentuada com a mulher de olhos azuis, mencionada no quarto trecho da música. A “puta de olhos azuis” representa toda uma branquitude de descendência europeia, de classe mais abastada, que impõem domínios culturais, de forma dilacerante, para as classes pobres brasileiras.

Em sua obra “Análise do Discurso”, Orlandi (2010) explana acerca de alguns dispositivos de análise de discurso que são usados para identificação de características ideológicas das pessoas. O discurso seria então palavra em movimentação, dinâmica prática da linguagem: com a compreensão do discurso entende-se o sujeito de fala (Orlandi, 2005). Levando em consideração isso, pode-se afirmar que, nos trechos citados anteriormente, há uma mediação (discurso) de um determinado instante de transformação do indivíduo e da realidade em que ele vivencia cotidianamente. Em outras palavras, esses trechos de “Capítulo 4, Versículo 3”, são parte integrante de uma materialidade simbólica significativa.

Nos trechos seguintes ainda desta letra:

Um dia um PM negro veio embaçar / E disse pra eu me pôr no meu lugar / Eu vejo um mano nessas condições, não dá / Será assim que eu deveria estar? / Irmão, o demônio fode tudo ao seu redor / Pelo rádio, jornal, revista e outdoor / Te oferece dinheiro, conversa com calma / Contamina seu caráter, rouba sua alma / Depois te joga na merda sozinho / Transforma um preto tipo A num neguinho.

O que pode ser evidenciado, nestes trechos, é uma relação de mudanças, em que o sujeito deve ter cuidado com o sistema capitalista (chamado de demônio) e suas minuciosas relações simbólicas de imposição cultural. Quando Mano Brown escreveu “transforma um preto tipo A num neguinho” ele pode está alertando para as possíveis consequências de um enveredamento de um negro da favela nos caminhos do tráfico de drogas, pois o fato de usar tal ação para ascensão social pode ratificar a condição de

“nequinho”, que representa a expressão verbal de conteúdos racistas que estão adentradas nas relações étnico-raciais (Cavalleiro, 2000). Aqui usado pelo rapper como diminuição da condição de negro da favela, em que o diminutivo representa um rebaixamento do lugar de fala do sujeito, que luta por melhores condições de vida, mas escolhe caminhos que são considerados errados por Mano Brown.

Quando foi mencionado a expressão “lugar de fala” refere-se a uma postura ética, não confundindo com representatividade, uma vez que não se está falando de indivíduos necessariamente, e sim das condições sociais que proporcionam ou não que esses grupos tenham acesso a lugares de cidadania (Ribeiro, 2017). Em outras palavras, é uma análise através da localização dos grupos nas relações sociais, nos campos de luta, levando em consideração marcadores sociais como raça, gênero, classe como mecanismos de construções múltiplas na estrutura social (Ribeiro, 2017). Dessa forma, o conceito é um processo de múltiplas condições que culminam em desigualdades e hierarquias, localizando grupos dominados.

Levando em consideração a análise discursiva, a primeira coisa que se observa é a relação desenvolvida pela língua no mundo com os indivíduos que a falam e as inúmeras situações na qual se promove o falar e como esta práxis vincula-se à exterioridade da linguagem (Orlandi, 2005). Como já foi falado outrora, isso é possível de se compreender na medida em que se discute um contexto cultural que está ligado ao processo de construção sócio-histórica e ideológica em que específico enunciado foi produzido.

Isso é constatado nas palavras de Mano Brown citando Belchior – um compositor e músico cearense - no trecho “eu sou apenas um rapaz latino-americano”. Brown desenvolve a partir dessa linguagem uma reafirmação material simbólica, configurando um reforço de classe – levando em consideração à continuação da música de Belchior “sem dinheiro no bolso, sem parentes importantes e vindo do interior”. Conclui-se a música com o apoio de “mais de 50 mil manos”, que tem uma relação direta com o peso no apoio que o grupo de rappers possui na luta contra os burgueses.

Ao dar seguimento em sua composição poética, Mano Brown fala da não aceitação da condição de negro perigoso, monstro, como ele mesmo aponta de forma sarcástica nos trechos “quatro minutos se passaram e ninguém viu, / o monstro que nasceu em algum lugar do Brasil”. Esta não aceitação está exposta nos versos seguintes: “E eu não mudo, mas eu não me iludo / Os mano cu de burro têm, eu sei de tudo / Em troca de dinheiro e um carro bom / Tem mano que rebola e usa até batom / Vários patrícios falam merda pra todo mundo rir / Haha, pra ver branquinho aplaudir”.

Aqui, o rapper pode estar falando de comediantes que praticam vários tipos de preconceitos, dentre eles, o racismo para com determinadas camadas populares brasileiras, mas que, para ele, só branco rir. Destacando que ele não mudará sua postura perante tais preconceitos, pondo em voga seu lugar de fala de resistência cultural, de antirracismo.

Assim, ficam evidentes os efeitos de sentidos que são produzidos a partir desse discurso, uma vez que é através dele que se criam as possibilidades tanto a permanência do sujeito na realidade em que está inserido (contexto de pobre, favelado e de boa vontade cultural) quanto a sua transformação (indivíduo de resistência e de consciência crítica).

Cidadania Ativa: O Que o Rap Tem a Ver Com Isso?

Levando em consideração as dinâmicas culturais artísticas e entendendo que cultura, segundo Laraia (2001), são práxis de ações vinculadas aos moldes culturais em que as pessoas estão imersas, podemos compreender tais práticas como passíveis de

mudanças ao longo do tempo, logo se entende que pessoas reagem às influências culturais, podendo, assim, exercer mudanças significativas em seu cotidiano.

Indivíduos ativos em sua cidadania desenvolvem ações de luta, conquistas e perdas, desenvolvendo uma consciência crítica, que tem vinculação com uma consciência ética, uma espécie de responsabilidade, esta vindo de dentro e não de fora, imposta (Rosoat al., 2002). A partir da música, do rap, pode haver um potencial de mudanças (Silva Neto, 2017). Quando se desenvolve uma consciência crítica - o questionar, o refletir é incorporado nas próprias condições vivenciais do sujeito, potencializado iminentes transformações pessoais, até mesmo coletivas (Demo, 1996).

Quando Emicida, rapper brasileiro, escreve a música “Mandume” e declara estes versos: “Eles querem que alguém / Que vem de onde nós vem / Seja mais humilde, baixa a cabeça / Nunca revide, finja que esqueceu a coisa toda / Eu quero é que eles se-! / (Nun-nun-nunca deu nada pra nós, caralho, caralho, caralho)”.

Emicida está falando de uma classe dominante, de formas de opressão que querem a todo custo tirar e nunca acrescentar às classes mais pobres, aos negros da periferia. Esses versos demonstram uma nítida raiva extrapolada como manifestação de um transparecer real que se traduz quando é falado “eu quero é que eles se-”. A palavra que fica implícita talvez seja “fodam”, assim, completando a resistência exposta na letra, a posição assumida de jamais “baixar a cabeça”.

É evidente que o que fica exposto nas letras até aqui trabalhadas são as desigualdades sociais, estas vinculadas ao empobrecimento de determinadas grupos sociais e o enriquecimento de outras, em uma relação dialética desigual de classes sociais (Guareschi, 1992). Essa dimensão sociopolítica vinculada às desigualdades sociais é crucial para que se entendam as composições musicais e as formas de ação presentes nelas para eventuais mudanças não só econômicas, mas de consciência crítica.

Quando se chega à conclusão de que a Análise de Discurso trabalha com a língua no mundo, com formas de significar, com pessoas falando, levando em conta o desenvolvimento de sentidos imersos em suas vidas, seja enquanto sujeitos, seja enquanto membros de uma específica maneira de organização social (Orlandi, 2005), evidencia-se que o rap de Emicida rasga o véu que um dia recobriu a apaziguamento entre as classes sociais, demonstrando que não há uma boa vontade cultural, mas sim uma atitude de escrita crítica e consciente que se vincula em seus modos de ser, agir, pensar.

Nos trechos ainda da música:

Meme de negro é, me inspira a querer ter um rifle / Meme de branco é, não trarão de volta Yan, Gamba e Rigue / Arranca meu dente no alicate/Mas não vou ser mascote de quem azeda marmita / Sou fogo no seu chicote / Enquanto a opção for morte pra manter a ideia viva/Domado eu não vivo, não quero seu crime / Ver minha mãe jogar rosas/Sou cravo, vivi dentre os espinhos treinados / Com as pragas da horta/Pior que eu já morri tantas antes de você me encher de bala / Não marca, nossa alma sorri/Briga é resistir nesse campo de fardas

Tomar esse posicionamento diante de uma sociedade tão desigual e preconceituosa remete a uma cidadania ativa e que reverbera conseqüentemente nas propostas de luta por direitos iguais. “Brigar é resistir nesse campo de fardas” é exercer a consciência de um lugar de fala que remete a uma consciência ética de luta por direitos e contra atos racistas que matam diariamente e que é um processo histórico, cultural, econômico de desigualdade nacional como no próprio trecho da música fala “Pior que eu já morri tantas antes de você me encher de bala”.

Segundo Santos (2008), uma das transformações que foi essencial no que se refere à mobilização negra contra o racismo no contexto nacional, nos anos de 1990, foi a reutilização da arte musical, por meio do rap, como práxis de denunciar e condenar a opressão racial. Quando se assume tais posicionamentos há uma relação que configura a exaltação de uma cultura que manifesta uma quebra no ordenamento social imposto ao longo do tempo. Segundo Silva Neto (2007), esse ordenamento tem relação com formação social desde os tempos coloniais aos atuais, que perpassam imposições e dominações que acoplam em suas artimanhas de exclusões o massacre da classe mais pobre. Que são compreendidas como pessoas excluídas de padrões vinculados à cidadania, neste caso, o direito fundamental que diz respeito à vida lhe é negado (Agamben, 2010).

Moradores em situação de rua, pobres desempregados, jovens negros de periferia estão distanciados do acesso às condições básicas dignas de viver como educação, saúde, moradia e alimentação (Silva Neto, 2017). Muitas vezes, esses grupos sociais não participam politicamente de forma crítica e são pessoas que compõem os denominados politicamente pobres (Demo, 1996) e excluídos. E ainda acrescentamos prostitutas, presidiários e ex-presidiários, travestis, transexuais, lésbicas, homossexuais, grupos que representam uma minoria e por que não matáveis (Agamben, 2010).

Outro rapper, Eduardo Taddeo, em sua música “Eu acredito”, declama à favor dessa minoria e manifesta uma esperança de jamais se submeter aos infortúnios dos “playboys” – dialeto que ele utiliza para denominar os mais abastados: “Eu acredito na população que vaga na cracolândia / Na criança de lingerie se vendendo pro bacana / No paraplético que se arrasta oferecendo bala / Na massa carcerária, no menor de quadrada”.

Ao mesmo tempo em que demonstra a esperança nessa classe de matáveis, explora em sua letra os lugares que os menos favorecidos devem ocupar em seus cotidianos:

Seu lugar não é no banco dos réus no plenário / É na mesa principal do judiciário / Impedindo que os massacres contra favelados / Levem vinte anos pra serem julgados / O homem pobre tem talento e virtude / É muito mais que o personagem de piada do Youtube / Enquanto fomos unidos só pra zoar vídeo.

Eduardo ainda adentra ao campo crítico vinculado às atrocidades repressivas dominantes, alerta para o combate à privatização carcerária, que os grandes empresários anseiam, pois é um campo de lucro potencial, fazendo com que haja um direcionamento da finalidade da pena de prisão e da ressocialização, os presos passariam a ser apenas objetos e não indivíduos de direitos (Maurício, 2011).

De moleque roubando Hornet tomando tiro / O MP com suas escutas e mapeamentos/Não chegará nos reais ao tchacos do movimento / O choque seguirá marcando com título manifestante / Pra longe da imprensa beber seu sangue / Combata quem quer privatizar o sistema carcerário / Pra dar colnaghi particular pra empresário.

Na percepção de Bakhtin (2010a), falar sobre consciência é entender sobre linguagem, uma vez que a consciência surge e se manifesta a partir de uma realidade vinculada à encarnação material em signos. A linguagem e os signos não existem unicamente como parte de uma realidade, mas também refletem e refratam outra. Dessa maneira, estão relacionados aos critérios de avaliação ideológica, logo, se são certos, errados, bons, ruins.

Pensando nessa perspectiva, evidencia-se que tanto Eduardo Taddeo, Emicida como Mano Brown e os Racionais Mc’s manifestaram-se contrários a determinados

modos de ser e agir de uma classe dominante e em suas letras utilizaram de avaliações críticas que proliferam discursos que remetem à luta, denúncias, resistências a uma dominação social conservadora e esquematizada, com um viés desigual e opressivo que revela o disparate com os menos favorecidos.

Essas letras de música revelam valores sociais e culturais a partir de um processo histórico de construção, que se insere no enunciado, de forma explícita (o dito), ou implícita (o não-dito), auxiliando na constituição do *habitus* e são essenciais para se compreender o discurso. Dessa forma, é preciso entender que não há um discurso original, primário, mas sim que a linguagem presente nas letras musicais surgem a partir de vivências de outros dizeres, que desembocam numa construção ideológica (Bakhtin, 2010a) - nos campos de luta - como foi visto nas letras dos rappers citados, em que estes se preocuparam em denunciar, criticar valores socialmente impostos, além de exercerem suas posições dentro de uma sociedade, buscando direitos e produzindo suas cidadanias ativas.

Cultura, arte, rap: percursos finais

No presente estudo foi realizada uma análise sobre o discurso de letras de músicas de rappers brasileiros, como Eduardo Taddeo, Emicida e Racionais Mc's. Evidenciou-se, a partir de trechos das letras de música, dados que fundamentassem trabalho, tais como, os valores socialmente desenvolvidos e expostos de forma crítica e reflexiva através das composições musicais em face ao discurso dominante nos campos de luta.

Essa análise foi concretizada a partir da Análise do Discurso, pois é entendido que para compreender de forma mais ampla o funcionamento da ideologia é indispensável interpretá-la buscando constituir sentidos para ela. E para além disso, uma vez que os discursos estão em constantes transformações de acordo com o tempo e as práticas discursivas dentro de contextos culturais.

É importante entender que a música é real e concreta, é um elemento de suporte no bem-estar das pessoas. O fazer musical é uma ação bastante relevante, pois movimenta, mobiliza e devido a isso contribui para a transformação. Há, enfim, uma contribuição intensa da música em projetos de vida e nas relações presentes e no próprio engajamento sociopolítico das pessoas.

A pesquisa configurou-se como um recorte em um campo complexo e vasto das artes musicais, sua vinculação com o âmbito político de cidadania, portanto, possui limitações por não ancorar de forma mais aprofundada esse campo. Contudo, mostrou-se pertinente em trazer evidências para pesquisas futuras acerca de letramentos musicais e a sua relação com as formas de auxílio nas ações de cidadania ativa, de consciência crítica. O rap constitui-se como uma ferramenta relevante para potenciais de cidadania e reflexão.

Dessa maneira, conclui-se que o rap existe como uma forma de discurso a partir de construções sociais, históricas, políticas, econômicas, culturais, em que as composições musicais são expressas de maneira a denunciar, expor, manifestar movimentações que vão de encontro a imposições perversas de dominação e que repercutem diretamente nas desigualdades existentes em nosso contexto social. A partir do momento que se estabelece uma escolha que se liga a resistir a um capital cultural e simbólico que dita e classifica o que é cultura e o que não é, os rappers assumem um papel de protagonistas de uma práxis cidadã que se coloca de forma ativa, uma vez que a partir de uma consciência crítica resistem e rompem a barreira da boa vontade cultural.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. de Henrique Burigo. Belo Horizonte: editora UFMG, 2010.
- BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. *Estética da criação verbal*. Trad. Paulo Bezerra. 5 ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010a.
- BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich; (VOLOCHÍNOV, V. N.). *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. 14 ed. Trad. Michel Lahud e Yara Frateschi Oliveira. São Paulo: Hucitec, 2010b.
- BOURDIEU, Pierre. *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.
- BOURDIEU, Pierre. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: EDUSP, 2007.
- BLACKING, John. Música, cultura e experiência. Tradução de André - Kees de Moraes Schouten. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 16, 2007. www.periodicos.usp.br/cadernosdecampo/article/download/50064/55695. (Consulta em: 28.07.2018).
- CAVALLEIRO, Eliane dos Santos. *Do silêncio do lar ao silêncio escolar: racismo, preconceito e discriminação na educação infantil*, São Paulo: Contexto, 2000.
- DEMO, Pedro. *Pobreza Política*. Editora Autores Associados, 6ª ed., Coleção Polêmicas do Nosso Tempo, 1996.
- EMICIDA, Mandume. São Paulo: Laboratório Fantasma/Sony Music, 2015-2016. <https://www.vagalume.com.br/emicida/mandume-part-drik-barbosa-amiri-rico-dalasang-muzzik-e-raphao-alaafin.html>. (Consulta em: 10.05.2018).
- FOUCAULT, Michael. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- GUARESCHI, Pedro. A. *A categoria "Excluídos"*. *Psicol. cienc. prof.*, v.12, n.3-4, 1992. <http://dx.doi.org/10.1590/S1414-98931992000300002>. (Consulta em: 29.02.2019).
- GEERTZ, Clifford James. *A interpretação das Culturas*. Zahar. Rio de Janeiro, 1973.
- GREGOLIN, Maria do Rosário de Fatima Valencise. A análise do discurso: conceitos e aplicações. *ALFA: Revista de Linguística*, v. 39, 1995. <http://hdl.handle.net/11449/107724>. (Consulta em: 29.02.2019).
- LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 14 ed., Rio de Janeiro: Jorge "Zahar Ed.", 2001.
- MAURICIO, Célia Regina Nilander. *A Privatização do Sistema Prisional*. Dissertação (Mestrado em Direito das Relações Sociais). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2011.
- NOGUEIRA, CLÁUDIO MARQUES MARTINS; NOGUEIRA, Maria Alice. *Bourdieu & a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- ORLANDI, Eni de Lourdes Puccinelli. *Discurso e leitura*. São Paulo: Cortez, 2005.
- ORLANDI, Eni de Lourdes Puccinelli. *Análise de Discurso: princípios & procedimentos*. 8 ed. Campinas: Pontes, 2009.

- OLIVEIRA, Roberto Camargo de. *Rap e política: percepções da vida social brasileira*. 1ª ed., São Paulo: Boitempo, 2015.
- RACIONAIS MC'S. Capítulo 4, Versículo 3. *São Paulo: Costa Nostra*, 1997. <https://www.vagalume.com.br/racionais-mcs/capitulo-4-versiculo-3.html>. (Acesso em: 10.05.2018).
- RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte (MG): Letramento; Justificando, 2017.
- ROSO, Adriane et al. Cultura e ideologia: a mídia revelando estereótipos raciais de gênero. *Psicologia & Sociedade*, v. 14, n. 2, 2002. <http://www.scielo.br/pdf/psoc/v14n2/v14n2a05.pdf>. (Acesso em: 10.05.2018).
- SANTOS, S. A. Os rappers e o 'rap consciência': novos agentes e instrumentos na luta antirracismo no Brasil na década de 1990. *Sociedade & Cultura*, v.11, n.2, 2008. <http://www.redalyc.org/html/703/70311249004/>. (Acesso em: 10.05.2018).
- SILVA NETO, Luiz Gomes da. *Música, Cultura e Resistência: a aprendizagem musical como forma de transformação social*. Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) – Universidade Federal do Ceará, Campus de Sobral, Curso de Psicologia, 2017.
- SCHROEDER, Silvia Cordeiro Nassif. O discurso sobre música: reflexos na educação musical. *Claves*, n.2, 2006. <http://www.ies.ufpb.br/ojs/index.php/claves/article/view/2717>. (Acesso 25.05.2018).
- TAPERMAN, Ricardo. *Se liga no som: as transformações do rap no Brasil*. 1ª ed., São Paulo: Claro Enigma, 2015.
- TADDEO, Eduardo. *Eu acredito*. São Paulo: Só Monstros Produções, 2014. <https://www.letras.mus.br/carlos-eduardo-taddeo/eu-acredito/>. (Acesso em: 10.05.2108).
- VEIGA-NETO, Alfredo José da. *Foucault & a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

BARBOSA, Marina Bordin. Emoções que mobilizam ações: formas de engajamento político em tempos de crise. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 18, n. 53, p. 85-95, agosto de 2019 ISSN 1676 8965.

ARTIGOS

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

Emoções que mobilizam ações: formas de engajamento político em tempos de crise

Emotions mobilizing actions: forms of political engagement in times of crisis

Marina Bordin Barbosa

Resumo: As redes sociais e as mobilizações a partir de *hashtags* têm sido instrumentos de conexão para a articulação política. A popularização da internet mudou as formas de organização dos movimentos sociais servindo também como plataforma para o engajamento político. É nesse cenário que o grupo Mulheres Unidas Contra Bolsonaro (MUCB) foi criado durante o período das eleições brasileiras de 2018, responsável pelas manifestações do *#elenão* e atuando nas práticas de resistência ao novo governo. No mês de dezembro, anterior à posse do novo presidente, muitas membras do grupo compartilharam suas histórias de vida, histórias que levaram à um sentimento de comoção e ao mesmo tempo, de superação, fortalecendo a união e o feminismo em um período de revolta devido aos comentários ofensivos do novo presidente aos grupos minoritários. Nesse sentido, o grupo MCUB tem sido um importante ator-rede para entender como se articula essas conexões de apoio e resistência entre mulheres. **Palavras chave:** emoções, redes sociais, mobilizações políticas, engajamento, crise, feminismo

Abstract: Social networks and mobilizations from *hashtags* have been instruments of connection for political articulation. The popularization of the Internet has changed the ways of organizing social movements, serving also as a platform for political engagement. It is in this scenario that the group Mulheres Unidas Contra Bolsonaro (MUCB/ Women Against of Bolsonaro) was created during the period of the Brazilian elections of 2018, responsible for organize the protests of *# elenão* and acting in the practices of resistance to the new government. In December, prior the new government, many members of the group shared their life histories, stories that led to a feeling of commotion and, at the same time, overcoming, strengthening union and feminism in a period of revolt due to the offensive comments of the new president to minority groups. In this sense, the MUCB group has been an important network actor to understand how these support and resistance connections between women are articulated. **Keywords:** emotions, social networks, political mobilizations, engagement, crisis, feminism

Introdução

Esta é uma grande oportunidade de união! De reconhecimento da nossa força! O reconhecimento da força da união de nós mulheres pode direcionar o futuro deste país! Bem vindas àquelas que se identificam com o crescimento deste movimento. (MUCB)

O ano de 2018 foi marcado por uma série de acontecimentos políticos que culminaram em disputas ideológicas nas mais diversas esferas do cotidiano dos brasileiros. As eleições presidenciais repercutiram em um intenso debate que dividiu o país para além das controvérsias políticas levantando também questionamentos morais e

éticos sobre a conduta dos indivíduos. Isso se deve às diversas declarações ofensivas aos grupos minoritários feitas por parte do candidato que liderou as eleições. No seu discurso de posse, Jair Bolsonaro afirmou que seu mandato será marcado pelo fim do “politicamente correto”, algo que pode ser interpretado como uma permissão para desrespeitar normas sociais estabelecidas historicamente para um bom comportamento social dos indivíduos no convívio com a diferença.

É nesse contexto que proponho uma discussão sobre práticas de resistência em um momento delicado da política brasileira. Inicialmente, trago uma descrição dos principais eventos políticos culminados nesse período para, em seguida, pensar, através da Antropologia das Emoções e da Teoria Ator-Rede de Bruno Latour e Michel Callon, como tem sido articulado uma série de conexões para ajuda mútua formadas a partir de um grupo de mulheres no *Facebook*. Além disso, busco mostrar a partir desse estudo como campanhas através de *hashtags* nas redes sociais têm sido utilizadas por grupos minoritários para demarcar o seu lugar de fala denunciando desigualdades e injustiças.

Contexto Político

Nas semanas que antecederam o primeiro turno das eleições, o futuro parecia incerto diante da população dividida entre os principais candidatos: Jair Bolsonaro, Fernando Haddad, Ciro Gomes, Geraldo Alckmin, Marina Silva, João Amoedo, Henrique Meirelles e Cabo Daciolo. Divulgada as pesquisas eleitorais, o crescimento da extrema direita surpreendeu a população e passou a preocupar as instâncias democráticas visto às constantes ameaças aos grupos minoritários, como o movimento feminista, afrodescendente e LGBT⁶¹. Essa extrema direita estava representada pelo candidato Jair Bolsonaro do Partido Social Liberal (PSL), político conhecido pelas suas declarações controversas: em uma entrevista em 2011, o candidato afirmou que preferia um filho morto a um herdeiro gay; em 2016, foi réu no Supremo Tribunal Federal (STF) após dizer à deputada Maria do Rosário que ele não a estupraria porque ela não merece; em 2018, foi réu novamente, após ter cometido o crime de racismo em discurso no Clube Hebraica do Rio de Janeiro⁶².

Militar reformado do exército, Jair Bolsonaro não se preocupa em medir as palavras nos debates eleitorais. Utiliza frases populares do senso comum para definir os problemas do Estado e defende medidas que muitas vezes ferem os direitos humanos defendidos em organismos internacionais. Entre as suas declarações mais polêmicas, defende a castração química voluntária para estupradores, a militarização das escolas e afirma que o nazismo se tratava de um regime político de esquerda. Na economia, defende a ideia de menos direitos trabalhistas como medida para mais empregos e critica o salário mínimo. Possui uma carreira de quase 30 anos como deputado, mas com apenas dois projetos aprovados. Seus seguidores se identificam por uma sinalização indicando uma arma com os dedos polegar e indicador, visto que uma das principais pautas do seu governo é a legalização da posse de armas. Após sofrer uma tentativa de homicídio com uma faca durante uma campanha na cidade de Juiz de Fora, Minas Gerais, no dia 09 de setembro de 2018, Bolsonaro não compareceu aos demais debates eleitorais.

Sem o debate político televisionado, o debate foi virtualizado. As redes sociais foram o principal palco das eleições. O cenário político foi inundado pelas *fakenews*:

⁶¹ O termo “minorias”, nesse caso, não se refere a um número menor de pessoas, à sua quantidade, mas sim a uma situação de desvantagem social. Mais informações: <https://www.politize.com.br/o-que-sao-minorias/>

⁶² El País, 2018. “O que Bolsonaro já disse de fato sobre mulheres, negros e gays”. Acesso em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/10/06/politica/1538859277_033603.html

notícias falsas espalhadas sobre os candidatos nas redes sociais. A ação de *bots*, ou seja, robôs programados para comandar perfis nas redes sociais sem o intermédio de humanos, foi o principal recurso para a disseminação das notícias falsas. Em geral, os perfis de *bots* podem ser identificados por um padrão de números no nome, pouco seguidores, poucas postagens e em geral uniformes e monotemáticas. A partir de palavras chaves computadas, as mensagens são geradas em respostas às publicações das grandes mídias de comunicação⁶³. Segundo um levantamento feito pela revista *Veja*, a maior parte dos *bots* identificados são de perfis pró Bolsonaro⁶⁴.

Nesse contexto, passou a se organizar um movimento entre alguns grupos de esquerda a fim de combinar votos para Ciro Gomes, visto que as pesquisas de Ibope indicavam que Fernando Haddad do Partido dos Trabalhadores (ocupando o segundo lugar nas eleições) perderia para Jair Bolsonaro. Ciro, apesar de estar em terceiro, ganharia de Bolsonaro no segundo turno. Apesar dessa mobilização, Ciro Gomes teve uma votação inexpressiva perto de Fernando Haddad, respectivamente com 12,47% e 29,28%. Enquanto Bolsonaro alcançara 46,03% no primeiro turno.

Mulheres Unidas Contra Bolsonaro

O episódio da faca que atingiu Bolsonaro no dia 6 de setembro de 2018 repercutiu em uma provável popularização do candidato nas eleições. As redes sociais estavam em chamas e não se falava em outra coisa que não fosse política. Fui inserida em um grupo chamado *Mulheres Unidas Contra Bolsonaro*, um grupo que cresceu instantaneamente e hoje conta com quase 4 milhões de mulheres cis ou trans. Atualmente, o grupo é chamado apenas pela sigla MUCB. A partir desse grupo, foram organizados diversos protestos contra Jair Bolsonaro, sendo o principal no dia 29 de setembro de 2018, mobilizando 114 cidades do país.

É possível pensar os modos pelos quais os discursos emotivos são acionados em contextos diversos a partir das eleições. As campanhas políticas da extrema direita tiveram como principal veículo de comunicação as mídias sociais, sobretudo o *Whatsapp*, onde foram espalhadas mensagens sobre o perigo que representava o “kit gay” nas escolas e o “Brasil virar Venezuela”, caso o candidato do Partido dos Trabalhadores (PT) vencesse. Ainda que comprovada a inexistência dessas possibilidades, esse foi um dos principais discursos acionados por seus eleitores: o medo possibilitou a construção de uma verdade superior aos fatos.

O medo é presente em todas as formas de governo, sendo seguidamente acionado para justificar guerras e conflitos por indivíduos que detêm os instrumentos de violência (Boucheron & Robin, 2016). A ascensão da extrema direita colocou em alerta principalmente os grupos sociais que compõem os movimentos negro, indígena, LGBT e feminista, tendo em vista que são grupos que frequentemente sofrem ataques pelo candidato e seus seguidores, estes que apoiam a legalização do porte de armas. Nesse cenário, a campanha *Ninguém solta a mão de ninguém* nas redes sociais foi criada após as eleições a fim de fortalecer os laços entre os indivíduos que estão com medo do cenário que se projeta por pertencerem aos diversos grupos ameaçados pela extrema direita no país.

⁶³ Folha de São Paulo, 2018. “Folha publica palavras ‘bolso’ e ‘bolovo’ no Twitter e respostas sugerem ação de robôs pró-Bolsonaro”. Acesso em: <https://hashtag.blogfolha.uol.com.br/2018/10/24/folha-publica-palavras-bolso-e-bolovo-no-twitter-e-respostas-sugerem-acao-de-robos-pro-bolsonaro/>

⁶⁴ Folha de São Paulo, 2018. “Após eleição, perfis falsos e robôs pró Bolsonaro continuam ativos, aponta estudo”. Acesso em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/12/apos-eleicao-perfis-falsos-e-robos-pro-bolsonaro-continuam-ativos-aponta-estudo.shtml>

O movimento *#elenão*, em 2018, foi o maior evento político nas ruas e também virtual organizado por mulheres na história do país. Nos últimos anos, algumas campanhas na web organizadas por mulheres também tiveram grande repercussão. Em 2014 a *hashtag* *#NãoMereçoSerEstuprada*, surgiu após uma pesquisa do IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada) revelar que a maioria dos brasileiros concorda que mulheres que usam roupas que mostram o corpo merecem ser atacadas e que se as mulheres soubessem como se comportar, haveria menos estupros. Em 2015, a *hashtag* *#MeuAmigoSecreto* visava contar situações machistas de homens as quais conheciam; também em 2015, houve a *hashtag* *#PrimeiroAssédio*, pela qual mulheres contaram sua primeira experiência de assédio, o primeiro de muitos, em geral, que as mulheres passam. No ano seguinte, uma reportagem da revista *Veja* sobre Marcela, esposa do então presidente Michel Temer repercutiu em uma *hashtag* com a sátira *#BelaRecatadaedoLar*.

Nesse sentido, é interessante pensar como os movimentos de grupos sociais que buscam visibilidade para as suas lutas têm se utilizado das *hashtags* para divulgar as situações de injustiça pelos quais passam. O movimento feminista tem sido um dos principais articuladores de *hashtags* que mobilizam a partir das emoções para denunciar e trazer para o debate virtual o problema da desigualdade de gênero na sociedade.

O grupo MUCB havia sido criado no dia 31 de agosto de 2018 por Ludmilla Teixeira e conta com 11 administradoras e 65 moderadoras. As regras do grupo são constantemente lembradas e cobradas pelas membras: o grupo é destinado somente para mulheres, cis ou trans; discursos de ódio não são permitidos; respeitar a privacidade das membras; proibido o pedido de boicote a qualquer empresa; proibido o pedido de curtidas pessoais; seja educada e gentil com as demais. O grupo criou proporções gigantescas e hoje conta com quase 4 milhões de membras, e muitas vezes essas regras são negociadas. A privacidade, sobretudo, deve ser respeitada, ao mesmo tempo, a pessoa que optar por se expor está ciente que uma publicação tem uma dimensão pública dada às proporções do grupo.

No dia 15 de setembro, o grupo foi *hackeado* a partir da clonagem do celular de uma das organizadoras do grupo. Os hackers mudaram o nome do grupo para *Mulheres Unidas A Favor de Bolsonaro* e excluíram as demais organizadoras. O *Facebook* percebeu atividade anormal e suspendeu o grupo até devolver para a antiga administradora. Poucos minutos depois, os hackers invadiram novamente e mudaram as senhas da organizadora. Essa invasão repercutiu como uma severa ameaça às mulheres. O grupo foi invadido e trocado o nome em um total de cinco vezes, mais uma revolta para as mulheres que constantemente precisam reivindicar o seu espaço dado às constantes invasões, inclusive, de seus corpos.

Um dos pontos mais interessantes do grupo são as enquetes, visto que elas trazem informações importantes sobre o perfil das membras. Uma enquete foi feita para descobrir onde se concentram a maioria das membras, com o intuito de organizar reuniões presenciais. Em ordem decrescente: São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Rio Grande do Sul e Bahia. Também foi feita uma enquete para decidir o que deveria ser feito para uma maior institucionalização do grupo, entre associação, ONG ou partido político. Foi mais votado a opção de partido político, afinal, um bom reflexo da indignação sobre o percentual irrisório de mulheres na política no Brasil. Nas eleições de 2018 houve um aumento de 50% das deputadas federais eleitas, graças à uma lei que torna obrigatório ao menos 30% dos repasses de campanha a candidaturas femininas e impossibilitando o repasse para candidatos homens caso o partido não tenha mulheres candidatas. Ainda assim, apenas 15% do congresso é composto por mulheres e 14,8% do senado. Nas eleições estaduais, apenas uma mulher atingiu votos para o segundo

turno. Vera Lucia, do Partido dos Trabalhadores (PT) do Rio Grande do Norte, conseguiu se eleger como a única governadora mulher do país⁶⁵.

A única presidente eleita na história do país, Dilma Rousseff (PT), foi destituída do cargo em 2016. Como candidatas a presidência da república nas eleições de 2018, houveram apenas duas e ambas tiveram porcentagens irrisórias. Além disso, a candidata à vice-presidência Manuela d'Ávila, da conjugação PCdoB-PT com Fernando Haddad, foi a principal candidata atingida pelas *fakenews*. O Tribunal Superior Eleitoral (STE) mandou retirar 33 publicações com imagens e vídeos alterados sobre Manuela d'Ávila. As publicações tinham o intuito de manchar a imagem da candidata perante aos cristãos e estavam sendo divulgados pelo Facebook⁶⁶.

Em janeiro de 2019, o grupo MUCB passou a significar *Mulheres Unidas Com o Brasil*, ao invés de *Mulheres Unidas Contra Bolsonaro*. Uma medida tomada pelas administradoras do grupo após uma enquete que definira que o grupo tornar-se-ia um partido político. No entanto, muitas mulheres criticaram a decisão visto que o propósito era ser um grupo de oposição ao presidente e, além disso, não haviam visto a enquete na qual ocorreu a votação. Em grupos grandes em redes sociais, são comuns situações como essa ocorrerem. Há em torno de duzentas postagens diárias, o que dificulta o gerenciamento do grupo. Por esse motivo, as administradoras decidiram tornar o grupo fechado novamente, ou seja, agora as publicações devem ser aprovadas pelas administradoras e moderadoras do grupo. Moderadoras, no caso, possuem acesso a três funções a menos que as administradoras, que são: tornar outro membro um administrador ou moderador; remover um administrador ou moderador; e gerenciar as configurações do grupo (como por exemplo, alterar o nome).

Outra enquete que chamou bastante a atenção, perguntava: qual o maior medo de vocês? –a maior parte respondeu estupro, acima de feminicídio, assalto, sequestro e violência doméstica, em ordem decrescente. A enquete chama atenção pelo fato de que as mulheres geralmente esconderem situações de estupro pelos quais passaram, por vergonha ou por muitas vezes serem consideradas culpadas pelo ocorrido seja pela forma que estavam vestidas ou por onde estavam. O grupo traz a pauta das relações de poder históricas envolvidas entre os sexos para o debate político do cenário eleitoral, visto a ascensão da extrema direita representada por um homem conhecido por frases polêmicas, como dizer que só não estupraria a deputada Maria do Rosário porque ela não merece, e que na quinta vez que teve filho deu uma fraquejada e nasceu mulher. A falta de empatia com a luta das mulheres e o fato de menosprezar os seus maiores medos foram fatores que motivaram a criação do grupo.

Na semana de véspera do primeiro turno, repercutiu nas redes sociais uma foto de dois candidatos do Partido Social Liberal (PSL), mesmo de Jair Bolsonaro, quebrando uma placa instalada na praça no Rio de Janeiro em homenagem à Marielle Franco, vereadora do Partido Socialismo e Liberdade (PSOL) assassinada violentamente em abril de 2018. Marielle recentemente havia realizado uma denúncia de abusos por parte de policiais do 41º BPM (Batalhão da Polícia Militar) de Acari, o

⁶⁵UOL, 2018. “Mulheres são 15% do novo Congresso, mas índice ainda é baixo”. <https://noticias.uol.com.br/politica/eleicoes/2018/noticias/2018/10/08/mulheres-sao-15-do-novo-congresso-mas-indice-ainda-e-baixo.htm>

⁶⁶Istoé, 2018. “Ministro do TSE manda Facebook derrubar 33 fakenews sobre Manuela”. Acesso em: <https://istoe.com.br/ministro-do-tse-manda-facebook-derrubar-33-fake-news-sobre-manuela-do-ar/>

batalhão que mais mata no Brasil⁶⁷. Os deputados que quebraram a placa foram identificados como Rodrigo Amorim, deputado estadual eleito com maior número de votos no Rio de Janeiro, e Daniel Silveira, deputado federal também eleito. No dia 23 de janeiro de 2019, um suspeito envolvido no assassinato de Marielle foi preso. O suspeito tem ligações com Fabrício Queiroz, assessor de Flávio Bolsonaro, um dos filhos do presidente.

Comoção para ação

Em dezembro de 2018, vésperas da posse do novo presidente, o grupo MUCB passa por um novo momento: milhares de mulheres compartilham relatos de vida no grupo. Muitas comentam que inicialmente tiveram medo, mas que depois ficaram felizes de compartilhar os seus relatos por terem recebido todo o carinho e apoio das demais participantes. Muitas histórias relatam episódios de abusos e violências pelos quais passaram, as formas como superaram ou ainda buscam superar.

Algumas membras do grupo que trabalham com editoração relataram estar reunindo as histórias para compor um livro. Revisoras e pareceristas se ofereceram para revisar os relatos antes das publicações, outras sugeriram que publiquem sem as devidas correções de ortografia e linguagem, pois a forma como cada uma contou a sua história é única e deve ser preservada. As emoções transmitidas no texto, os usos de linguagem de cada região do Brasil e de cada classe social são importantes núcleos de sentidos que compõem cada história. São, em geral, histórias de superação que incentivam outras mulheres a persistirem em suas dificuldades.

O que inicialmente era apenas uma página de articulação de manifestações contra Jair Bolsonaro, tornou-se um grupo de compartilhamento de experiências entre mulheres; mães solo; experiências familiares e de trabalho; notícias; assistência; casamentos entre mulheres; bebês prematuros; procura de emprego pós-gravidez; relacionamentos abusivos; relatos de violência; ameaças de que estariam presas ao casamento por dependência financeira.

Para mim era só um grupo do #elenão, mas, para muitas mulheres vejo que é um grupo de acolhimento, desabafo, libertação! Há dias lendo muitas histórias tristes, de reviravoltas, de alegria sobre pessoas que não conheço, mas que estão ali se despindo e contando sua vida! Desejo que não deixem de desejar, que não se deixem apagar... ninguém solta a mão de ninguém! (Post - F.M., 27/12/2018)

Resolvi pensar etnograficamente sobre o tema porque percebi que as mulheres do grupo querem ser ouvidas, querem que as suas histórias sejam partilhadas para evitar que outras mulheres passem pelo mesmo, querem buscar soluções para esses problemas tão recorrentes na vida das mulheres: violência, estupro, abandono, dependência financeira no casamento, solidão na maternidade, conciliar trabalho e filhos. Busco nessa etnografia transmitir as emoções compartilhadas nesse grupo, na qual eu e três milhões e meio de mulheres fazemos parte.

Algumas escolhas metodológicas foram feitas para a realização deste trabalho. Fazer uma etnografia em um grupo com milhares de pessoas é um desafio. Optei por focar no eixo principal do momento em questão: as emoções repercutidas em um período de revolta para nós, mulheres, que repudiamos o atual presidente. Os relatos,

⁶⁷ O Globo, 2018. “Quatro dias antes de ser assassinada, Marielle Franco compartilhou denúncia contra ação de PMs”. Acesso em: <https://oglobo.globo.com/rio/quatro-dias-antes-de-ser-assassinada-marielle-franco-compartilhou-denuncia-contra-acao-de-pms-22491429>

em geral, acompanham a *hashtag* #seremosresistência e começaram de forma espontânea. Optei por não identificar as autoras dos relatos e comentários, pois não está em foco a autoria e sim as emoções imbricadas nos relatos e comentários. No final de dezembro foi divulgado que os relatos serão publicados em forma de livro e não houve contrariedades.

Nesse sentido, me preocupo com a questão das emoções e nas redes formadas por elas. Tenho me concentrado em pensar as emoções que envolvem ser uma mulher participante do grupo a partir da minha experiência e das demais mulheres que se expressam suas emoções nas publicações do grupo. Nesse sentido, inspirei-me em Favret-Saada na sua experiência de “ser afetada” pelo campo. Para a autora, afetar-se não seria um sinônimo de empatia, nem de tentar-se colocar no lugar do outro e pensar por um ponto de vista de quem passa por determinada experiência, mas sim, de ocupar determinado espaço. Não significa envolver sentimentos ou afetos, mas o fato de pertencer a um corpo feminino e estar suscetível a viver com o medo de passar por qualquer situação dessas relatadas no grupo. Eu, assim como as demais, sou afetada pelo que as afeta pelo fato de ser mulher.

Por definição, esse gênero de empatia supõe, portanto, a distância: é justamente porque não se está no lugar do outro que se tenta representar ou imaginar o que seria estar lá, e quais sensações, percepções e pensamentos de quem ocupa um lugar no sistema de feitiçaria. Se afirmo que é preciso aceitar ocupa-lo, em vez de imaginar-se lá, é pela simples razão de que o que ali se passa é literalmente inimaginável, sobretudo para um etnógrafo, habituado a trabalhar com representações: quando se está em um tal lugar, é-se bombardeado por intensidades específicas (chamemo-las de afetos), que geralmente não são significáveis. Esse lugar e as intensidades que lhe são ligadas têm então que ser experimentados: é a única maneira de aproximá-los. (Favret-Saada, 2005, p.159)

As publicações não demonstravam medo, mas revolta e superação. Ao realizar esse trabalho, procurei buscar um termo para identificar os sentimentos encontrados no campo, visto que não poderia usar o termo “ser afetado”. Deparei-me com a palavra “comoção”. No dicionário, o termo pode estar relacionado tanto ao ato de causar emoção, mas também ao sentido de revolta ou motim⁶⁸. Tendo em vista que afetar-se não envolve empatia e demais sentimentos, nos termos de Favret-Saada em sua pesquisa sobre feitiçaria no Bocage francês, penso que comover-se pode expressar os sentimentos vivenciados pelas participantes do grupo e no meu papel de antropóloga em campo cibernético.

Os relatos não apenas geram emoções, mas impulsionam ações: revoltas, manifestações, redes de apoio entre as mulheres do grupo. Os relatos recebem milhares de comentários de admiração, conforto e ajuda para cada situação, em uma tentativa de mostrar que nós, mulheres não estamos sozinhas, pois temos umas às outras. As histórias mobilizam uma série de ações, seja de ajuda financeira, ajuda para conseguir um trabalho, lugar para ficar por uns dias e formas de seguir em frente. Nas próximas sessões, mostrarei como se formaram essas redes.

#casamentolgbt

Com a vitória de Bolsonaro, a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) recomendou que casais LGBTI procurassem oficializar o matrimônio antes de 2019. Em resposta, diversos profissionais, como cabeleireiros, fotógrafos e organizadores de

⁶⁸ Ferreira, Aurélio Buarque de Holanda. Dicionário da língua portuguesa. 5. ed.

eventos se disponibilizaram para trabalhar gratuitamente em casamentos homossexuais até dezembro de 2018. Muitos anúncios foram feitos no grupo MUCB. Em dezembro, milhares de fotos de casamentos entre mulheres foram compartilhados no grupo. A *hashtag* #casamentoLGBT foi divulgada principalmente na rede social Instagram, rede preferida entre os fornecedores de produtos e serviços para celebrações.

O casamento homoafetivo no Brasil está assegurado desde 2013 por decisão do Conselho Nacional de Justiça (CNJ), após entendimento em defesa da igualdade dado pelo Supremo Tribunal Federal (STF) em 2011⁶⁹. Temendo retrocessos em relação a esse direito, a OAB divulgou a recomendação para que casais homossexuais tenham seus direitos garantidos.

Conversei com uma das mulheres que divulgou seu casamento na rede social. Ana realizou seu casamento em dezembro e me permitiu compartilhar a imagem caso fosse necessário, no entanto, que aparecesse o logo registrado. É uma forma de divulgação e retribuição pelo trabalho daqueles que se ofereceram para trabalhar nos casamentos. Em sua publicação, Ana comenta:

E o casamento aconteceu! Com muita garra, força, persistência, resistência e amor! A gente vai à luta e conhece a dor. Consideramos justa toda a forma de amor. Seremos resistência, seremos amor! Enfim casadas! Te amo.

A *hashtag* divulgada nas redes sociais foi uma mobilização para além do grupo MUCB, e foi uma forma utilizada para aqueles casais que decidiram realizar seu casamento às pressas e com pouco dinheiro pudessem encontrar profissionais dispostos a ajudar. Em dezembro, repercutiu no grupo as imagens dos casamentos realizados, como a notícia de um casamento comunitário de diversos casais LGBT realizado na cidade de Ananindeua, no Pará.

Nesse sentido, ainda que o foco determinado nesse trabalho sejam as emoções proferidas no grupo, não é a busca do significado dessas emoções que se pretende aqui, mas o que elas fazem acontecer: “emoção não deve ser vista como uma substância carregada no discurso, expressada pelo significado do discurso, mas como uma forma de ação social que cria um efeito no mundo e que são lidos por uma via cultural” (Abu-Lughod & Lutz, 1990, p.12)

Redes de engajamento entre as mulheres

É no sentido de pensar o que as emoções pelo que elas “fazem fazer”, utilizando as palavras de Bruno Latour (2016), é que me dedico a essa seção em pensar o grupo MUCB pela Teoria Ator-Rede. Os estudos de cibercultura na Antropologia estão vinculados aos estudos de Michel Callon, Madeleine Akrich e Bruno Latour, que buscam repensar a ação a partir do que eles chamam de voz-média, ou *faitiches*, em uma tentativa de não dividir sujeitos e objetos para a identificação de quem executa a ação e quem é o passivo da ação. De outra maneira, a Teoria Ator-Rede considera as mediações, ou seja, o que vincula os sujeitos (sejam eles humanos ou não-humanos).

Em outras palavras, a Teoria Ator-Rede tem o objetivo de reconsiderar a natureza da ação a partir de redes sociotécnicas formada por actantes (SEGATA, 2016, p.101). As redes sociotécnicas seriam o conjunto de atores-rede (actantes) sejam eles humanos ou não-humanos, independente de qual tenha sido o agente ou o agido. E os actantes são tudo (ou todos) aqueles que exercem ação e, ao mesmo tempo, é agido nas redes: “modifica a rede e é modificado por ela (MÁXIMO, 2016, p. 206).

⁶⁹ O Globo, 2018. “Entenda: direitos LGBT podem retroceder no Brasil? ”. Acesso em: <https://oglobo.globo.com/sociedade/entenda-direitos-lgbt-podem-retroceder-no-brasil-23213055>

Nas palavras de Theophilos Rifiotis,

na cibercultura, a rede sociotécnica não deve ser confundida com a rede da internet: ela não é mero contexto no qual ocorrem ações humanas. Descrever uma rede sociotécnica implica descrever os fluxos, agenciamentos internos (Rifiotis, 2016, p.141).

Dessa forma, é possível traçar o grupo MUCB como uma rede sociotécnica a partir do desafio proposto por Arturo Escobar:

que tipo de inovações, resistências ou apropriação das novas tecnologias (por culturas minoritárias, por exemplo) estão em jogo que possam vir a representar diferentes abordagens para a compreensão da tecnologia? (Escobar, 2016, p.31).

Como proposto até o momento, tenho buscado pensar o ato de comoção, no universo das emoções, no sentido de causar um motim, ou revolta, no contexto das mulheres insatisfeitas com o atual governo em um grupo do *Facebook*. Nesse sentido, estamos pensando as emoções pelo que elas fazem-fazer, como proposto pela Teoria Ator-Rede. Ou seja, o que as emoções produzidas pelas participantes produzem.

Como um exemplo, uma post do mês de janeiro de 2019 teve grande repercussão no grupo na articulação de um resgate, que o descrevi em um trecho do meu diário de campo:

Como se articulou a rede de ajuda: uma mulher com sua filha de um ano haviam fugido da casa onde havia sofrido violência do marido e se abrigara em uma *lanhouse* próxima de casa, onde conseguiu entrar em contato com o grupo MCUB solicitando ajuda. A vítima estava machucada e pedia ajuda para sair de tal situação e conseguir levar algumas coisas, como roupas e alguns móveis que estavam na casa. Em poucos minutos diversas mulheres entraram em contato com ela. Duas mulheres rapidamente se deslocaram para a *lanhouse* e a levaram para o hospital Cristo Redentor, no Rio de Janeiro. No hospital, diversas outras mulheres compareceram para ajudar e formaram um grupo para esperá-la na saída. A mãe da vítima tem problemas cardíacos e estava sendo ameaçada pelo agressor. Vizinhas próximas avistaram o agressor saindo de casa com uma mochila grande, que minutos antes havia quebrado o celular da vítima. que moravam próximo Mulheres do grupo MUCB se organizaram pelos os comentários da postagem do Facebook e pelo WhatsApp. Algumas que moravam próximo da casa foram até lá confirmar se havia sinais da presença do agressor pelo lado de fora da casa. Diversas mulheres disponibilizaram hospedagem para a vítima nesses próximos dias. Após o hospital, a primeira noite já estava planejada para a vítima ir para a casa de uma das primeiras mulheres do grupo que a socorreu. Além disso, uma vaquinha online para ajudar financeiramente a vítima foi organizada (Diário próprio – 18/01/2019).

Relacionamento abusivo é um tema bastante frequente no grupo. Os frequentes casos de feminicídio no país tem movido a mídia e as mulheres a darem uma maior atenção para o assunto. O relato comovente de uma vítima de violência de seu próprio marido mobilizou uma série de mulheres para ajudá-la. Mulheres que não a conheciam e nem se conheciam entre si, mas se uniram em prol de um resgate de um crime bastante conhecido por elas. A revolta urgida da comoção pelo relato da vítima, por fim, resultou em uma série de mobilizações.

Procuro pensar a Teoria Ator-Rede a partir de um recorte desse período turbulento pós-eleições. Marilyn Strathern (2011) sugere à teoria de Callon, Akrich e Latour que se delimite as fronteiras de pertencimento da rede, pois ela pode ser infinita. Nesse sentido, utilizei para a análise um grupo do *Facebook* surgido como oposição ao governo e que tem sido articulado por diversas mulheres e, além disso, tem articulado diversas mulheres nas suas reivindicações e práticas de resistência. Portanto, o grupo MUCB é um actante não humano que move e é movido por diversos outros actantes: as mulheres e as emoções das mulheres.

Considerações Finais

A etnografia é a descrição das dinâmicas dos atores em ação, e como qualquer descrição, ela é fabricada pelo seu etnógrafo, segundo a Teoria Ator-Rede. Como participante do grupo MUCB, um dos maiores grupos do *Facebook* no Brasil, busquei construir um retrato de uma das maiores articulações de resistência no Brasil em um conturbado momento político. Evidentemente, esse é um pequeno recorte feito a partir das postagens com maior repercussão, visto que seria impossível acompanhar tudo o que é postado no grupo que consta com três milhões e meio de mulheres. De toda forma, a atividade de militância, que seria impossível separá-la para a realização desse trabalho dado a minha posição como participante do grupo, inclui dar visibilidade as práticas de resistência como registro de uma memória política. Muito além disso é necessário dar uma maior atenção às pautas trazidas pelas mulheres: o machismo, a violência, o feminicídio, os assédios e os demais problemas enfrentados pelas mulheres precisam ser discutidos.

Após um breve contexto político do momento, busquei exemplificar como o medo foi articulado no período das eleições, seja entre aqueles que apoiavam a extrema direita e entre aqueles que temiam a ascensão da extrema direita, principalmente entre grupos minoritários. É nesse contexto que nasceu o grupo Mulheres Unidas Contra Bolsonaro (MUCB), com o pretexto de articular manifestações, conscientizações e práticas de resistência. Às vésperas do Bolsonaro assumir o mandato, o grupo tornou-se um espaço para as mulheres contarem as suas histórias, sejam elas felizes, como de casamentos LGBT feitos às pressas, sejam elas de dificuldades e violências.

Procurei trazer a palavra comoção como uma forma de descrever as emoções que se tornaram ação, a partir de um motim ou revolta. Comoção pode descrever também como o sentimento do antropólogo em campo, que também agente e agido no fazer etnográfico. O grupo MUCB exerce tanto o papel de rede quanto de actante nesse processo: os vínculos criam redes e mobilizam ações. Essa é uma das principais formas pelas quais a tecnologia tem sido apropriada e utilizada por grupos minoritários em práticas de resistência.

Referências

ABU-LUGHOD, L.; LUTZ, C. Introduction: emotion, discourse and the politics of everyday life. In: ABU-LUGHOD, L.; LUTZ, C. *Language and the politics of emotion*. Cambridge. Cambridge University Press, 1990.

BOUCHERON, P.; ROBIN, C. *El miedo: historia y usos políticos de una emoción*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2016.

ESCOBAR, Arturo. Bem vindos à Cyberia: notas para uma antropologia da cibercultura. *Políticas etnográficas no campo da cibercultura*, p. 21-67, 2016.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. In: *Cadernos de Campo*, n.13, p. 155-161, 2005.

LATOUR, Bruno. Faturas Fraturas: da noção de rede à noção de vínculo (p. 67-90). *Políticas etnográficas no campo da cibercultura*. Brasília: ABA Publicações, 2016.

RIFIOTIS, Theophilos. Etnografia no Ciberespaço como “Repovoamento” e Explicação (p. 129-152). *Políticas etnográficas no campo da cibercultura*, 2016.

SEGATA, Jean. Dos cibernautas às redes (p. 91-114). *Políticas Etnográficas no Campo da Cibercultura*, Brasília: ABA Publicações, 2016.

STRATHERN, Marilyn. Cortando a rede. *Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP*, n. 8, 2011.

DOSSIÊ

NETTO, Arlindo & SILVA, Andréia Vicente da. Dossiê morte e emoções: um diálogo sobre as expressões culturais do morrer e do sentir – Apresentação. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 18, n. 53, p. 99-102, agosto de 2019 ISSN 1676 8965.

DOSSIÊ

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

Dossiê morte e emoções: um diálogo sobre as expressões culturais do morrer e do sentir – Apresentação

Dossier death and emotions: a dialogue on the cultural expressions of dying and feeling – Presentation

*Arlindo Netto
Andréia Vicente da Silva*

A relação entre a morte e as emoções vem sendo questionada e problematizada ao longo da trajetória das Ciências Sociais. Na Antropologia, por exemplo, autores clássicos, como Marcel Mauss (1921), já introduziram aspectos relevantes dessa relação. Contemporaneamente, e no Brasil, temos os trabalhos de Menezes (2006) e Koury (2018), trabalhos recentes que demonstram a vivacidade da temática morte e emoções.

Sabe-se que os aspectos socioculturais da morte não apenas influenciam diretamente na produção e reprodução das emoções, do imaginário e do simbólico, mas também na vida prática das pessoas, por meio dos mais diversos sentimentos culturalmente compartilhados. Por isso, o dossiê *Morte e Emoções* tem por objetivo fomentar a discussão entre a socioantropologia da morte e a socioantropologia das emoções.

Para tal, reunimos artigos que caminham entre trabalhos etnográficos e teóricos e que, de algum modo, dialogam e evidenciam os aspectos relacionais da morte e das emoções. Nossa intenção foi a de que essa articulação pode revelar aproximações e distanciamentos teóricos, pondo em diálogo perspectivas pouco evidenciadas, como as experiências etnográficas particulares que problematizam os fenômenos da morte e das emoções.

Assim, reunimos trabalhos de jovens pesquisadores, os quais buscaram problematizar etnograficamente e/ou teoricamente as emoções como o medo, o luto, a perda, a saudade, a tristeza e a dimensão transcendente, bem como os aspectos imanentes, práticos e da performance da morte. Ainda, algumas das contribuições deste dossiê pensam o processo de desestruturação do corpo e o envelhecimento antes da morte, as situações-limites em contextos de violência e contextos narrativos sobre a morte, os quais exigem cuidados e práticas com implicações emocionais.

O dossiê é composto por oito artigos, os quais abrangem variados campos empíricos e dialogam direta ou indiretamente entre si. O eixo da discussão é a morte e as emoções, onde as experiências teórico-metodológicas de cada autor dão o tom particular a cada texto. Vale destacar que o conjunto desses artigos revela que as

emoções têm um potencial de ação sociocultural muito mais do que o senso comum julga, e é por esse e outros motivos, que a publicação desses artigos é relevante.

No trabalho de Ítalo Vinícius Gonçalves, *Agindo sobre a morte e o morrer: considerações sobre as categorias emocionais presentes em uma etnografia relativa à morte de animais de estimação*, as categorias emocionais descritas e vividas pelos tutores de animais de estimação ao lidarem com a morte de seus animais são analisadas a partir de uma perspectiva etnográfica. Como aspectos-chave do trabalho apresentado, são abordadas questões relativas à culpa dos tutores por terem que decidir sobre o destino de seus animais (optar ou não pela eutanásia), bem como os “mecanismos emocionais” relativos ao processo de perda. O luto dos tutores de animais, como descreve Gonçalves, é vivenciado de maneira marginalizada, sendo entendido pela maioria da sociedade como um sentimento menor.

Em *A morte e a medicina: sentimentos envolvidos diante da morte entre médicos*, Juliana Lopes de Macedo se propõe a fazer uma análise dos sentimentos envolvidos entre os médicos diante da morte e do morrer, com a qual precisam conviver diariamente. Por possuírem o monopólio profissional para definir e diagnosticar a morte, os médicos são, por excelência, como destaca Macedo, um grupo importante para perceber como a morte e o morrer agem socioculturalmente. A argumentação da autora revela, com base em seus dados, que existe um tensionamento inerente à constituição do *habitus* médico entre racionalidade e subjetividade, o qual interfere diretamente na maneira de gerenciar a morte de pacientes. A autora também destaca o sentimento de onipotência desenvolvido pelos médicos, na formação universitária e fomentado no exercício profissional, pela utilização de recursos tecnológicos disponíveis no ambiente hospitalar que possibilitam o adiamento da morte. Por outro lado, Macedo também percebeu a presença do sentimento de impotência vivido por alguns médicos quando não é possível evitar a morte de seus pacientes. Fato que gera sofrimento pessoal no médico, o que afeta a percepção sobre sua competência profissional.

Para além dessa dimensão profissional, outra temática contemporânea de bastante destaque é a relação entre morte e velhice. Em *O envelhecimento ativo e a 'boa' morte*, Aline Ângela Victoria Ribeiro discute a relação entre envelhecimento e morte, aprofundando a discussão a partir da perspectiva do “envelhecimento ativo”. A autora destaca que a ideia desse tipo de envelhecimento é bem disseminada na sociedade e, de certo modo, traz benefícios e sentidos positivos à velhice, solidificando normas e regras de conduta. O discurso do “envelhecimento ativo”, segundo observa Ribeiro, é embasado fundamentalmente na ideia de que nosso comportamento define o tipo de envelhecimento a ser vivido, bem como a ideia de adoecimento e da própria morte como questões dependentes do comportamento. Assim, está presente na sociedade a concepção de que indivíduos ao adotarem medidas necessárias para a manutenção de sua saúde e continuarem sustentando sua autonomia e independência, além de se manterem ativos, terão uma boa morte. Ribeiro então destaca a presença de sentidos que se entrecruza ao medo da velhice inativa e da morte, como o temor da fragilidade, do isolamento e da perda de autonomia. Nota-se, nesse sentido, uma normatização e moralização da velhice e da morte.

Ainda sobre normatização e moralização, mas em contextos de violência, encontraremos em *As margens como centro no bairro Benfica: falas da violência e do matar na cidade de Fortaleza*, de Suiany Silva de Moraes e Ítalo Barbosa Lima Siqueira, o exercício de compreender como as percepções, as vivências cotidianas, os afetos e as emoções vão sendo impactados com as figurações da violência que afetam a experiência social urbana num bairro de Fortaleza, a partir da trajetória de pessoas

envolvidas com o crime e possíveis vítimas por “extermínio”. Os autores analisam mais detidamente a rotinização da crueldade e da execução como recurso para potencialização do caráter seletivo e diferenciado da violência. E destacam que para compreender os processos sociais do extermínio é necessário refletir também sobre os estigmas que envolvem esse tipo de morte violenta, à qual marca permanentemente as trajetórias dos envolvidos, normatizando um determinado tipo de moralidade.

Para relativizar essa normatização da moralidade e dos afetos, o trabalho de Arlindo Netto, *Sem medo da morte: narrativas, experiências e sentidos*, a partir de sua pesquisa com informantes que passaram por uma Experiência de Quase-Morte (EQM), argumenta que a morte pode ser um operador ontológico, o qual pode mudar os sentidos comuns ligados à morte e ao morrer. Ainda, o autor destaca que nas narrativas das experiências de quase-morte são expressas as reconfigurações das ideias, posturas e valores morais de quem experienciou uma EQM, e que embora a quase-morte seja classificada pela medicina como um fenômeno biológico, ela aparece no discurso dos informantes como um fenômeno cultural, o qual reconfigura a lógica simbólica, opera significados, sentidos e práticas, entre os quais o significado da morte, que, a partir de então, é concebida sem medo.

Já em *Espaço público morto ou vivo: ocupações e usos de tecnologias no Cemitério Consolação*, de Maria Amélia Jundurian Corá e Pedro Tullman, ao analisarem como, a partir de 2014, diversas políticas públicas surgem modificando a função social do cemitério, iremos perceber como a morte e as emoções se materializam e configuram lógicas simbólicas e espaciais. O Cemitério da Consolação, o *locus* de sua pesquisa, passa a ser compreendido também como um espaço museológico, que sobrepõe a morte, a partir do resgate da memória e da vida daqueles que lá estão. A partir dessa perspectiva, os autores realizam um estudo teórico sobre cemitérios e outros espaços museológicos com o intuito de compreender o Cemitério da Consolação a partir de seu cultural, onde as emoções se misturam à memória e a consolidação delas. Corá e Tullman destacam ainda que o espaço do cemitério, e a ideia de morte inerente a esse espaço, tem características que guardam uma potencialidade museológica, consolidando um ambiente educativo que tem com a aplicação de novas tecnologias uma forma de ampliar o acesso cultural e educativo. Afinal, o fenômeno da morte pode ser utilizado como um mecanismo de compreensão social explorado por esse tipo de espaço, uma vez que se trata de um fenômeno universal, mesmo que suas expressões sejam particulares.

Em *Morte e vaidade: um ensaio acerca da antropologia moral desenvolvida pelo filósofo luso-brasileiro Matias Aires Ramos da Silva de Eça (1705-1763)*, Rafael Penido Vilela Rodrigues realiza uma abordagem a partir de uma perspectiva apresentada sobre a morte no interior da antropologia moral desenvolvida no século XVIII pelo filósofo Matias Aires Ramos da Silva de Eça, em sua obra mais conhecida. A proposta de Rodrigues é refletir sobre a morte e como a vaidade humana se estabelece diante da finitude da vida, em meio à historicidade humana, agindo em busca do reconhecimento social e da imortalização das memórias individuais. Para tal, o autor aborda os principais pontos da obra de Matias de Eça, especialmente quando este se refere às representações e aos esforços empreendidos pelos homens movidos pela vaidade.

E por fim, trazemos o ensaio poético *Relógio de parede: uma memória* de Caio Moraes Reis. O exercício do autor foi desconstruir o formato convencional de ensaio acadêmico, e a partir de sua trajetória pessoal abordar a relação entre morte e memória. De modo poético, Reis descreve a relação entre o tempo e os afetos geridos pela morte, fenômeno não apenas biológico, mas também sociocultural, portanto, também poético,

místico e mítico. Reis propõe outro tipo de linguagem e de exercício metodológico que também é bem-vindo.

Assim, com este dossiê buscamos compreender como afetos considerados particulares e individuais podem relevar contextos socioculturais, e que, para além da esfera subjetiva, igualmente podem revelar elementos sociais importantes para a compreensão do fenômeno da morte na sociedade. Esperamos que o diálogo suscitado pelos artigos aqui reunidos venha a servir de mote para novas reflexões e problematizações do morrer e do sentir.

Boa leitura!

Referências

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Sobre perdas, dor, morte e morrer na cidade de João Pessoa, PB. Um estudo em Antropologia das Emoções*. 1ª. Ed. Recife / João Pessoa: Bagaço / Edições do GREM, 2018. 136p.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: CosacNaify, 2003.

MENEZES, Rachel Aisengart. *Díficeis decisões: etnografia de um Centro de Tratamento Intensivo*. 1. ed. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006. 107p.

GONÇALVES, Ítalo Vinícius. Agindo sobre a morte e o morrer: considerações sobre as categorias emocionais presentes em uma etnografia relativa à morte de animais de estimação. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 18, n. 53, p. 103-117, agosto de 2019 ISSN 1676 8965.

DOSSIÊ

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

Agindo sobre a morte e o morrer: considerações sobre as categorias emocionais presentes em uma etnografia relativa à morte de animais de estimação

Acting on death and dying: considerations on the emotional categories present in an ethnography relative to the death of pets

Ítalo Vinícius Gonçalves

Resumo: Mediante trabalho etnográfico realizado numa clínica veterinária de Belo Horizonte e num cemitério de animais da região metropolitana entre abril de 2017 a abril de 2018, esse artigo tem como objetivo analisar as categorias emocionais visibilizadas por tutores ao lidarem com a morte de seus animais de estimação. Como aspectos-chave do trabalho apresentado, serão abordadas questões relativas à culpa ao se decidir sobre o destino desses animais (optar ou não pela eutanásia), como também aos “trabalhos emocionais” relativos ao processo de perda. Ao fim, podemos averiguar como esse tipo de luto é vivenciado de maneira marginalizada e, além disso, como o momento da morte apresenta-se enquanto produtor de novas formas de relações, cuidados, afetos e práticas de coexistência. **Palavras-chave:** morte; eutanásia; animais de estimação; emoções; trabalho emocional.

Abstract: Considering an ethnographic work - that took place in a veterinary clinic in Belo Horizonte (Brazil) and in a pets cemetery in the greater Belo Horizonte area between April of 2017 and April of 2018, this article analyses the emotional categories shown by tutors dealing with the death of their pets. As key aspects to the presented article, it will be examined matters related to the guilt pet tutors feel when they have to decide about their pets fate (opting or not for euthanasia), as well as "emotional work" regarding to loss process. Therefore, it is possible to observe how this kind of mourning is experienced in a marginalized way and, furthermore, how the moment of death presents itself as a producer to new relations, care, affections and practices of coexistence. **Keywords:** death; euthanasia; pets; emotions; emotional labor.

No início de 2018, Barbra Streisand ressurgiu nas capas dos jornais norte-americanos ao se envolver em uma polêmica peculiar. A revelação de que sua cadela recém falecida tinha sido clonada duas vezes (!) foi alvo de intensos comentários na internet, também sendo digna de comentários no Oscar do ano passado. Segundo a cantora e ganhadora do Oscar de Melhor Atriz em “*Funny Girl*” (1969), seus dois cachorros são clones de Samantha, cadela da raça *Coton de Tuléar* que morreu em 2017 aos 14 anos. A partir das células da boca e do estômago de Samantha, Violet e Scarlett puderam ser criadas. As cadelas, que segundo a cantora possuem personalidades muito

diferentes, crescem sob a expectativa da dona. “Estou esperando elas ficarem mais velhas para conferir se elas terão os olhos e a seriedade da Samantha”, relata Barbra⁷⁰.

Após a repercussão da entrevista publicada pela revista *Variety*, a cantora decidiu se “explicar”. Numa fala cedida ao *New York Times*, Streisand afirma que “Estivemos 14 anos juntas. Queria manter algo dela comigo, de alguma forma. Era mais fácil deixá-la partir se soubesse que podia manter algo dela vivo, como o seu DNA”⁷¹. Em outra entrevista concedida ao site *Entertainment Tonight*⁷² a cantora volta a falar

Eu era muito devota por minha Samantha de 14 anos. Ela era como minha filha e entendia as palavras, sabe? Ela era inteligente e linda. Eu não conseguia encontrar outra *Coton* de pelo enrolado. Os canis não tinham igual. Ela era muito excêntrica, um dos motivos por eu ser tão apegada a ela. Eu não conseguia lidar com sua perda. Para mim, foi catastrófico.

Apesar da falta de “consenso” sobre o assunto, o caso levantado pela cantora abre espaço para debate: quais são os limites da dor diante da perda de animais de estimação? E porque esse tipo de dor ainda é, de certa forma, “marginalizada”?

Esse texto apresentará parte dos resultados obtidos na pesquisa de monografia intitulada “*Uma eutanásia de presente: etnografando a morte de animais companheiros*”. Na tentativa de mapear as controvérsias, os conflitos e os sentimentos resultantes do processo de decisão sobre a morte de animais domésticos via eutanásia, a pesquisa teve inúmeros desdobramentos. Dentre os principais: o sentimento de desvalorização ressaltado pelas profissionais da área veterinária, os processos de individuação resultantes das relações entre animais humanos e não-humanos, a desestabilização da noção de espécie a partir de “negociações entre fronteiras” e a prática da eutanásia enquanto campo de reflexão sobre o modo com que lidamos com a morte em contexto mais amplo. Aqui, caberá analisar as categorias emocionais presentes nos discursos de tutores⁷³ e veterinárias⁷⁴ diante dos processos de morte, via eutanásia ou não.

⁷⁰<https://variety.com/2018/film/news/barbra-streisand-oscarsexism-in-hollywood-clone-dogs-1202710585/>

⁷¹<https://www.nytimes.com/2018/03/02/style/barbra-streisand-cloned-her-dog.html>

⁷²<https://www.etonline.com/barbra-streisand-details-her-decision-to-clone-her-beloved-dog-exclusive-110556>

⁷³Termo que a equipe veterinária empregava ao se referir aos donos dos animais atendidos na clínica. Segundo as veterinárias, a adoção do termo tinha o sentido de amenizar a ideia de propriedade imposta aos animais.

⁷⁴Não é ao acaso a adoção do artigo feminino para me referir às profissionais veterinárias, uma vez que, do total de 25 funcionárias da clínica (entre recepcionistas, auxiliares de limpeza, veterinárias, estagiárias, funcionárias do pet shop e encarregadas pela administração), somente três eram homens (o anestesista, um auxiliar de limpeza e o responsável do transporte dos pets).

A persuasão do campo

Apesar das preocupações iniciais relativas ao campo de pesquisa, fui acolhido de forma extremamente generosa pela dona da clínica que, disposta a ouvir minha proposta (após eu mandar um e-mail lhe apresentando o projeto), agendou uma conversa para que discutíssemos a metodologia a ser empregada. É notório que investigações antropológicas que se debruçam sobre práticas médicas sejam vistas de maneira desconfiada por parte daqueles a quem queremos acompanhar. “[...] aqui tem de tudo, tem até mestranda de num sei de quê, que é o FBI...” (Menezes, 2006, p.24). A fala anterior, expressa por um médico residente do hospital onde a antropóloga Rachel Menezes realizou sua pesquisa, confirma esse padrão. Em contrapartida, Segata (2012), que propôs uma etnografia das relações entre animais humanos e não-humanos numa clínica veterinária em Rio do Sul, cidade no interior de Santa Catarina, ao ser “interrogado” sobre sua metodologia de pesquisa, acabou não convencendo o dono sobre a legitimidade e viabilidade da pesquisa (que se tratava de acompanhar consultas e práticas veterinárias, assim como a minha). Porém, após expor o meu projeto, fui surpreendido com um “Pode começar quando quiser”. “Eu conheço gente que vai estranhar a ideia e eu aposto que outras vão amar enlouquecidamente o seu projeto”.

Além dos dados coletados na clínica, também serão discutidas questões oriundas de outro campo etnográfico, realizado de forma paralela ao anterior. Com objetivo de se discutir “estratégias” para superar a dor da perda desses animais, o cemitério *A Reviver*, localizado em Betim, município da região metropolitana de Belo Horizonte, ofereceu uma palestra sobre o tema no dia dos finados em 2017. Conjuntamente a uma dinâmica, tutores foram levados a discorrer e refletir sobre suas experiências com o luto.

A falta de convívio com companheiros não-humanos logo foi percebida. Durante minhas conversas com os tutores eu volta e meia precisava me explicar. Algo que atiçava a curiosidade das pessoas com as quais eu conversava, sejam tutores ou veterinárias, era ver alguém que nunca teve a oportunidade de conviver com não-humanos interessado em estudar tais relações. A ausência desse “passaporte” era justificada por uma tragédia (duas, na verdade): as histórias de morte de dois ex-companheiros não-humanos de minha avó, fato que acabou com as minhas possibilidades de ter um animal de estimação (proibição em vigor até o momento em que esse artigo foi escrito). Assim, ao reviver diversas vezes essas histórias, sem que

percebesse, dramas eram acionados como formas de conexão ao que eu me propunha investigar.

Se a princípio fui a campo interessado no processo de luto, logo me vi diante de uma questão latente: a eutanásia. Durante as conversas na sala de espera, nos atendimentos prestados pela intensivista (responsável por receber os tutores dos pacientes internados e esclarecer sobre as condições clínicas do animal), ou até mesmo nas consultas de rotina, a eutanásia era sempre um assunto que rondava a prática veterinária.

Outra mudança diz respeito à perspectiva assumida ao longo dessa pesquisa. Se inicialmente me vi interessado em estudar a morte de animais de estimação a partir das reflexões propostas durante a disciplina de “Antropologia da morte”, ministrada por minha orientadora de monografia Karenina Vieira de Andrade, as premissas da pesquisa estavam constantemente sendo abaladas ao longo do campo. A partir das considerações de Àries (1977), historiador que se debruça sobre a morte no “Ocidente” e que investiga como, pouco a pouco, a morte foi sendo individualizada⁷⁵ e medicamentalizada em contexto “ocidental”, refleti como sua perspectiva encontrava convergências à ideia de uma “diluição das fronteiras entre espécies” (Kulick, 2014), na qual animais passariam por processos de “humanização” e “individualização”. Portanto, a ideia inicial era investigar a morte enquanto mais um elemento no processo de humanização e individualização de animais de estimação. O campo me guiaria para outros caminhos.

A morte enquanto processo

Primeiramente, é necessário pontuar que não há nenhuma restrição do ponto de vista legal para a prática indiscriminada da eutanásia, ou seja, a execução do animal apenas pela vontade do tutor. Porém, conforme me foi apresentado, muitas das clínicas veterinárias seguem um código ético de conduta, estabelecendo em seu regimento interno a proibição desse tipo de prática em animais que não apresentem situação de vulnerabilidade. Assim, é necessário que o animal esteja sob risco de perda da qualidade de vida para que a prática seja considerada necessária. Essa pesquisa foi executada em um local regido por esse código.

Apesar de casos extremamente graves, tanto em pacientes internados, quanto aqueles que chegavam à clínica, algo me chamava a atenção: a latência da questão da

⁷⁵ Para essa discussão, também podemos analisar o estudo de Gomes e Menezes (2011) acerca da individualização dos rituais fúnebres na contemporaneidade.

eutanásia (nas conversas diárias entre tutores/tutores e veterinárias) se encontrava justaposta à “praxe de interdição” estimulada por uma espécie de acordo entre essas profissionais. Ao longo de um ano de pesquisa, algo era indiscutível: a recomendação da eutanásia era prática vetada entre as profissionais, independente da gravidade do caso em questão. Assim, a menos que o próprio tutor pronuncie a eutanásia enquanto um dos caminhos a serem considerados, seja pelo desejo de interromper a dor de seu companheiro, seja como um pedido de aconselhamento, as veterinárias se mostram bastante “isentas” diante da questão. Uma das tarefas em campo foi mapear as “estratégias” utilizadas por essas profissionais ao tentar encontrar alternativas para que a eutanásia fosse evocada enquanto opção considerável pelo próprio tutor.

“O estado de saúde tem se agravado e estamos ficando sem alternativas”; “Já não há mais o que fazer”; “Vocês que conhecem o animal e são capazes de avaliar qual a vontade de viver que ele vem apresentando”. Embora todas essas frases fossem comuns, Laura (veterinária intensivista) revela “eu não posso sugerir uma eutanásia para ele [o tutor]”, mesmo estando frustrada pelo prolongamento da dor de seus pacientes, cuja chance de cura era praticamente nula. De acordo com as veterinárias, lidar com casos em que há chances de óbito é uma tarefa árdua, uma vez que aquilo que se fala assume responsabilidades de enormes proporções. Portanto, tocar no tópico da eutanásia sem que antes o tutor a tenha pronunciado é algo muito arriscado. Cabe então, às veterinárias, a tarefa de guias, de forma a se distanciarem de qualquer responsabilidade pela decisão. “The owner of the animal makes the final decision regarding euthanasia, as veterinarians should never make the decision regarding euthanasia (Malmierca 2007), yet the veterinarian plays a pivotal role in an advisory capacity.”⁷⁶ (Dickinson, Roof & Roof, 2011, p.171-172).

Contudo, esse papel não deve ser interpretado enquanto um ato de convencimento ou persuasão. Uma das posturas mais habituais frente ao desafio de sensibilizar os tutores para essa “alternativa” é o de os “incitar” a um certo tipo de “trabalho emocional”. De acordo com Hochschild (2012), “trabalho emocional” refere-se “ao ato de tentar mudar em grau ou qualidade, uma emoção ou um sentimento”⁷⁷

⁷⁶ “O dono do animal é responsável pela decisão final em relação à eutanásia, uma vez que veterinários nunca deveriam tomar esta decisão. Ainda assim, veterinários desempenham o papel importante de aconselhamento” [tradução minha]

⁷⁷ O conceito de “trabalho emocional” foi apresentado por Hochschild levando em consideração o esforço que a pessoa leva para se adequar emocionalmente a determinadas situações sociais. Assim, a finalidade é a correspondência entre aquilo que se sente (e como) e a expectativa social sobre esse sentimento.

(2013, p.184). Mas esse tipo de atuação também é adotada levando outro grande fator em consideração: a culpa manifestada pelos tutores ao longo do processo de decisão.

Ao acompanhar uma consulta com Isadora (veterinária), que sinalizava sobre a grave condição de Pablo, animal internado, a mesma gesticula para que eu e Fernanda (estagiária também presente no consultório) saíssemos da sala no momento em que acabara de validar a eutanásia enquanto uma das opções viáveis ao paciente. Sua opinião acabara de ser solicitada pelo casal. “Eu só tenho medo de estar tomando uma decisão equivocada, de ser EU quem está decidindo o que fazer”, esclarece Sérgio, “... mas esse é o parecer de três veterinários!”, rebate Gabriela, sua mulher. Isadora prontamente se coloca do lado da tutora “... exatamente! Você não pode se culpar, a decisão não será sua!”. Pouco após nossa saída, Isabela também se retira do consultório, nos informa que os deixou um pouco a sós porque percebe que Sérgio quer chorar, mas estava se sentindo intimidado com a nossa presença, “Quando o tutor é homem eles ficam intimidados em expôr isso [o choro] muitas vezes”, afirma a veterinária. Assim, cabe aqui um outro papel dessas profissionais: “Owners may fear that those around them will consider their pet’s death trivial and the expression of grief on their part inappropriate. Veterinarians thus have a crucial role in enabling them to express their feelings.”⁷⁸ (Fogle; Abrahamson, 1990, p.147).

O caso acima ilustra boa parte dos dilemas enfrentados por aqueles que têm a possibilidade de decidir o destino dos seus companheiros. O peso da culpa, conforme revelado pelas veterinárias e presenciado ao longo desta etnografia, se impõe como um elemento central durante o processo de decisão. Como veremos, ela pode se manifestar sob diferentes conjunturas.

Era meu segundo dia em campo quando Paula, responsável pela administração e marketing, me puxa pelo braço e avisa: “É disso aqui que você precisa!”. Eu havia acabado de sair de um atendimento no consultório de Carla quando Paula me leva à outra sala reservada para consultas. Após anunciar minha presença e explicar meu trabalho, Paloma (a veterinária responsável) e Margareth (a tutora/branca, na faixa dos 50 anos de idade) me autorizam a entrar. Eu estava diante de Frida, uma rottweiler preta de 8 anos, deitada sobre a maca. Paloma e Margareth discutiam sua situação. Ao encarar a tutora, percebo um estado de vulnerabilidade, assim como o de sua companheira.

⁷⁸ Donos podem temer que as pessoas ao seu redor considerem a morte de seu animal de estimação trivial e sua expressão de luto inapropriada. Veterinários têm então o papel crucial de possibilitar que eles expressem seus sentimentos.

Paloma sinaliza “Sim, é o melhor a ser feito diante do quadro a que ela chegou e da perspectiva em que se encontra”. Eu estaria testemunhando uma eutanásia pela primeira vez na minha vida.

Na ausência da médica, que foi providenciar o material necessário para realização do procedimento e o termo de autorização, Margareth me fala sobre a cachorra. Frida, apesar de bastante apegada a ela, tinha sido um presente seu à sua mãe. O câncer se manifestou na cadela há dois anos e, de lá para cá, todos os recursos necessários haviam sido mobilizados. Margareth se penaliza pelos tratamentos quimioterápicos a qual Frida foi submetida. “Ela foi perdendo a sua natureza, foi perdendo sua animalidade”, aponta a tutora ao considerar o estado de cansaço da cachorra, assim como as transformações em seu corpo, acompanhadas de dores intensas. “Adiei a dor por egoísmo”, se queixa. O egoísmo, também deve-se dizer, se mostra como um sentimento bastante presente nos discursos daqueles no momento de despedida, o arrependimento é sempre colocado à tona.

Apesar de eu me questionar se a minha presença era compatível como o momento de dor, Margareth, após o retorno de Paloma ao consultório, demonstra estar confortável com minha companhia. Ao ver a tranquilidade de sua filha (categoria usada por Margareth), comenta: “Ela é muito dócil! Mesmo com a dor nunca deixava minha mãe vê-la sofrendo! Sabia que minha mãe já tinha mais idade e já era fraca e por isso não reclamava da dor que estava passando na sua frente”.

Ao se culpar pelo ponto que Frida chegara, Paloma lhe consola “Eu sempre digo aos tutores que o momento da morte, quando podemos oferecer a eles, é um ato de cuidado”. Após a aplicação do T-61, substância utilizada para induzir a parada cardíaca, Paloma nos deixa a sós e, aos prantos, Margareth me fala sobre a dor de autorizar o procedimento. Ela não era uma principiante, já o fizera antes, sabia que era o seu dever. Me abraça e agradece pelo apoio.

Apesar da experiência mencionada anteriormente, com a entrada de Paloma, a tutora lhe questiona “Eu fiz a coisa certa, não fiz?”. Assim acontecia, não importava a bagagem carregada por aquele que decidia sobre o destino do animal. O pedido de conforto era sempre solicitado, sempre se demandava da profissional a confirmação da justeza de sua decisão. “Eles sempre querem ouvir que fizeram a coisa certa” (Natália, veterinária, já havia me alertado).

A culpa, dessa forma, é performada no momento em que o tutor demanda a aprovação de sua decisão, recaindo sobre a veterinária a responsabilidade de lhe

assegurar sua falta de escolha (tutores frequentemente expressam a sua falta de alternativa diante do caso quando se convencem da necessidade da eutanásia). Portanto, entre os momentos de autorização e “absolvição”, culpa e vergonha são acionadas pelos tutores enquanto sentimentos justapostos e correspondentes, diferentemente da oposição formulada por Benedict (2002) entre o caráter internalista da culpa versus o externalista da vergonha.

Aliviar-se da culpa da decisão não é somente algo que se deseja, mas que se cobiça entre os interlocutores analisados. A tutora de Akira, cão que estava internado tratando de um tumor, após presenciar a morte de seu companheiro durante o período de visitação, afirma “Se serve de consolo, nós, pelo menos, não tivemos que sacrificar ele, ele teve o tempo certo dele, foi na hora que devia ir”. A afirmação se mostra um tanto quanto peculiar tendo em vista a constante negativa da tutora em realizar o procedimento de eutanásia, mesmo Akira encontrando-se em constante sofrimento nos seus últimos dias de vida. Assim, eu ficava me questionando o quão natural (ideia expressa pela tutora) foi sua morte, considerando-se as intervenções feitas para o prolongamento da vida do animal.

“Coragem a gente não vai ter nunca, mas a decisão a gente tem que ter”, ressalta Rosa acompanhada de Mel, sua filha de 16 anos. Em espera à consulta agendada, Rosa fala dos tumores no fígado e outras complicações que Mel apresentava. Revela sua relutância em decidir pelo fim da vida de sua companheira.

Nem minha filha e nem a família estão tendo qualidade de vida. Ontem eu estava falando para a minha filha ‘Ôh filhinha, pede pro papai do céu te levar porque eu não quero ter que fazer isso’... Eu nunca achei que iria ter que fazer isso, [desabafa].

Ao início da palestra ofertada no cemitério *A Reviver*, Kênia (atual proprietária e encarregada pela palestra) pergunta o que o “luto” representa para os ouvintes. Uma senhora à frente responde

Luto pra mim é um vazio e não tem nada que consiga preencher, é uma saudade, é uma dor, e só quem tá passando por aquilo sabe que aquilo é luto. É um sentimento que você não tem como se defender de tudo aquilo que te atinge [e complementa] Eu estou destruída.

Kênia nos esclarece que a senhora havia perdido seu cão naquela mesma semana.

A proprietária da *Reviver*, em apoio, afirma “O processo de luto é seu, não é de mais ninguém, é o seu momento”. Ainda, em suas palavras, ter um local digno também seria parte importante do processo de despedida.

Cuide do destino do seu animal, finalizar essa relação de amizade e companheirismo, dar um destino digno ao corpo que recebeu e correspondeu ao seu amor e carinho é reconfortante e ajuda a amenizar o sofrimento.

Conforme propõe, o luto é um processo legítimo e individual de superação da dor, tal como um momento de aprendizado, perspectiva alinhada aos escritos de Freud (2011). Kênia pede às suas assistentes que passem com uma cesta entre os convidados, incumbidos de escolher uma das sete cores de laços contidos em seu interior.

“Escolhi o laço dourado porque era a cor dela”, fala Amanda (mulher branca que aparentava ter na faixa dos 40 anos). Ao dar seu testemunho, sob forte comoção, expõe a perda de sua companheira, uma cadela de 20 anos. Segundo Amanda, seu estado emocional tem afetado toda a sua vida. Relata estar com depressão, fato que a levou a procurar ajuda psicológica. Conta um pouco sobre o momento de despedida:

Eu peguei ela no colo, eu não queria desapegar, mas eu lhe disse ‘Se você está cansadinha, pode ir pro papai do céu, mamãe te libera, filha!’... Na noite anterior eu coloquei os joelhos no chão e pedi muito a Deus para que eu não tivesse que eutanasiar ela, você sabe [diz à Kênia]... Deus, não me deixa essa culpa! Mas ela foi tão perfeita que a veterinária me ligou e falou “Sua filha é tão perfeita que nem com culpa ela quis te deixar!”. Parecia que ela dormia tão serena, me contou a veterinária. Então, enquanto eu não liberei ela, ela não se foi com serenidade.

Assim como a tutora de Akira, Amanda (apesar da dor vivenciada pela ausência de sua *filha*) também se mostra aliviada diante da responsabilidade que lhe foi destituída, decidir pela eutanásia. Logo, o sentimento de alívio sobre a culpa traz mais um aspecto importante à cena: ao invés de se reconfortar os moribundos, são os moribundos que, como num golpe de misericórdia, poupam os vivos, seus humanos. Ainda, considerando-se as narrativas apresentadas ao longo da pesquisa, a assertiva de que “Embora compartilhem o nascimento, a doença, a juventude, a maturidade, a velhice e a morte com os animais, apenas eles [seres humanos], dentre todos os seres vivos, sabem que morrerão.” (Elias, 2001, p.10) certamente seria rejeitada por muitos daqueles que compartilham a vida com seus animais.

Conforme as falas que se apoiam na ideia de que animais possuem uma percepção da proximidade de sua morte, somos levados a mais uma narrativa: a de que os mesmos se comprometem a ajudar seus tutores no momento de partida. De acordo com Márcia, Lilly, sua cadela de 16 anos, cujo quadro de saúde era bastante crítico no momento de nossa conversa, ao ser questionada se estava preparada para a morte de Lilly, responde:

Não. Pior que não, e olha que ela me preparou. Mas é o que eu tô falando aqui pra ela, que ela pode ir, eu vou chorar muito, mas... Eu não sei, eu acho que o meu grande problema é com o momento. De dois anos pra cá eu tive muitas perdas, então eu acho que perder ela vai ser o ponto máximo da perda. Eu acho que o problema é o momento, se fosse em outro momento eu acho que eu ia aceitar mais, liberar ela mais. [...] Ela sempre foi mais forte do que eu.

Assim, três elementos se mostram bastantes pertinentes ao se pesquisar as relações entre não-humanos e seus tutores diante desse período: a) a percepção que tutores têm sobre sua atuação ao longo do processo de morte e b) o “desejo” do animal enquanto valor máximo a ser respeitado por tutores e veterinárias c) o ato de visibilização (por parte dos tutores) do cumprimento da “vontade expressa” pelo animal (Gonçalves, 2018, p.35). A partir do sentimento de “culpa”, elemento central e presente em todos os casos analisados dessa pesquisa, conseguimos entender sobre a articulação desses três pontos, considerando-se a singularidade de cada experiência. O ato de “liberação” do animal à morte, exposto acima pelas tutoras, demonstra mais uma camada de sentido e ação nesse processo: tal qual as veterinárias, os animais também demandam “trabalho emocional” de seus humanos, considerando-se a premissa de “esforço contínuo” (Hochschild, 2013, p.187) atrelada a esse exercício.

Portanto, podemos pensar a morte (especificamente via eutanásia) enquanto um processo, considerando-se os caminhos percorridos por esses atores (tutores, animais e veterinárias), assim como os seus agenciamentos, responsáveis pela produção de efeitos sobre a morte e o morrer. Dessa forma, sucessivos atos simbólicos, práticos e discursivos agem a fim de circunscrever a morte enquanto ritualizada e processual (Gonçalves, 2018, p.25), caráter também apontado em Mauss (2001) ao analisar as regras de expressão dos sentimentos em rituais orais de cultos funerários australianos. Assim, diante das descrições aqui expostas, cabe-se pensar o trabalho emocional, a prática da eutanásia (relativo ao momento técnico de sua execução) e a performatividade sobre a culpa como momentos notórios do processo proposto.

Dores marginalizadas

Se até agora as reflexões foram provenientes, em sua maioria, de narrativas centradas até o momento da perda, essa seção será direcionada ao período pós-morte. Com isso, discute-se aqui a marginalização da dor e estratégias para sua superação.

“Ahhh, minha mãe diz que eu sou louca, levando flores pra cemitério de animais”, relata Natália, uma das jovens presentes na palestra. A moça (branca, por volta dos 30 anos de idade, acompanhada de sua mãe e de seu namorado), ao escolher a

fita lilás, por simbolizar a “saudade” [palavra dita por Natália], nos conta sobre a perda de Bubu, ocorrida na mesma semana.

“Para com isso, é animal, joga pra prefeitura!”, foram as palavras pronunciadas pela chefe de Natália nos dias seguintes à sua perda. Assim, a jovem se queixa pela incompreensão das pessoas ao seu redor diante de seu luto, tido como “incompatível” com o estado que se apresentava por se tratar da perda de um cão. “Muita gente julga. A minha chefe, por exemplo, ela não tem amor, e é o que eu digo, se não tem nada pra falar, que cale!”.

Do mesmo modo, Márcia, tutora de Lilly (que faleceu na noite seguinte à entrevista concedida pela tutora), me relata sobre o seu sentimento de isolamento relacionado, em grande medida, pela sua dedicação exclusiva aos animais em sua vida. Márcia formou-se em veterinária, mas decidiu se dedicar à área acadêmica “por uma questão de apego excessivo”.

Fiz medicina primeiro, mas eu sempre quis medicina veterinária. Hoje eu vejo que eu também não serviria pra medicina veterinária porque amar demais, para mim, significa “Não faça” e foi por causa disso que eu optei por seguir a carreira acadêmica.

Tornou-se a “ovelha negra” da família ao se importar muito mais com suas relações interespecíficas do que com seus laços interpessoais. Conta que desde criança seu pai lhe incentivou a ter afeto pelos bichos. Narra um evento de infância: a temporada que cuidou de um leão resgatado pelo pai. Devido aos maus tratos recebidos de um circo de Belo Horizonte, o animal viveu com a família durante 6 meses até ser encaminhado ao zoológico.

Márcia, que no período do falecimento de Lilly tinha 10 cães e 12 gatos, conta que foi depois de adulta que passou a ter menos de 20 animais em casa, apesar do número atual. Conta que levava Lilly consigo às suas aulas. Lilly lhe permitiu ser a pessoa que é hoje.

A minha relação com ela é 24 horas. Ela vai em todos os locais comigo, onde ela não entra, eu não entro. E ela me ensinou um monte de coisa. Ela que me segura nos meus ataques de fúria porque ela sempre foi calma e pra ela não tremer, eu aprendi a me controlar. Eu nunca quis aprender a dirigir, quando eu completei meus 18 anos meu pai falou pra mim ‘Aprende a dirigir que eu te dou um carro’ e eu falei que não. Eu tenho pavor de dirigir, mas por causa dela eu aprendi a dirigir, porque ela odiava. Ela ia brigando comigo quando a gente ia pra UFU (Universidade Federal de Uberlândia) de ônibus. Então assim, a minha relação com ela é uma relação de apêndice mesmo, eu sinto falta dela como se tivesse faltando algo de mim.

Com isso, ela aponta a diferença entre perdê-la em comparação a todos os seus outros animais. “A Lilly é diferente. Eu considero meus animais como filhos, mas ela sou eu. Essa é a primeira vez que a gente está se separando”.

Diante das relações apresentadas, não somente somos levados a compreender alguns aspectos relativos à marginalização da dor (Davis; et. al. 2003; p.58; Dickinson; Roof & Roof, 2011, p.168; Laing; Mayela, 2018, p.223), como também aquilo que se perde. Mais que animais, são seres que, nas palavras de Haraway, nos oferecem a oportunidade de nos “tornarmos com” (2011, p.393), ou seja, de ser o que somos através das relações que estabelecemos com esses animais. Portanto, diante dos elementos aqui enunciados (cujas relações ao processo que chamamos de “individuação” são bastante evidentes), podemos repensar conceitos centrais às ciências humanas como os de “eu”, “indivíduo” e “sociedade”.

Voltando ao cemitério A Reviver, Kênia sinaliza algumas posturas que, em seu entendimento, auxiliariam aqueles em processo de luto, apesar da autonomia subjetiva frente à dor. Além da dignidade, condizente ao enterro do morto (como já mencionado), salienta-se o preenchimento do espaço anteriormente ocupado pelo animal, não a fim de substituí-lo, mas como forma de dar continuidade à oportunidade de “tornar-se com” oferecida pelo animal, algo produtor de um tipo específico de “eu” (“só estou feliz se eles estão felizes”, dizia Ártemis, tutora na faixa dos 70 anos que levava seus cães regularmente à clínica). Em último, o desapego aos objetos do animal também é recomendado “Deixa algo mais importante, uma bolinha, um brinquedo que ele gostava, o resto... doa. Não vai te fazer bem guardar aquilo e tem tantos animais precisando!”. Do mesmo modo, Rafael (branco, na faixa dos 20 anos), que leva seus cães à clínica desde criança para acompanhar seu pai, à espera de uma consulta para Luna, me relata:

Quando morre você sofre, mas quando você deixa um espaço vazio você sofre muito mais. Tem que ter logo outro quando morre. Duas coisas que você não pode deixar: ausência e ficar lembrando com objetos. Eu, por exemplo, não deixo as fotos no porta-retrato.

Assim, ao se desvincilharem dos objetos daqueles que se vão, tutores performatizam uma espécie de “sedimentação” da ideia de morte (Gonçalves, 2018, p. 40):

Num outro dia, algumas semanas depois, peguei mais sacolas vazias e fui até o escritório do John, onde ele guardava suas roupas. Ainda não me sentia preparada para encarar os ternos, as camisas e as jaquetas, mas achei que poderia dar uma olhada no que restava dos sapatos. Isso já era um começo. Parei na porta do escritório. Eu não podia doar o resto dos sapatos dele. Fiquei ali parada por um momento, e depois compreendi por quê: se ele fosse voltar,

precisaria dos sapatos. Ter consciência desse pensamento não o afastou de modo nenhum. Ainda não tentei determinar (digamos, passando adiante os sapatos) se esse pensamento já perdeu a força. (Didion, 2006, p.27)

Por fim, contemplando o objetivo desse texto, não poderia abrir mão de um elemento bastante recorrente no que se refere às estratégias de enfrentamento ao luto: a crença na vida após a morte, bastante calcada no sentimento de esperança. Durante a dinâmica, são incontáveis as manifestações que se apoiam nessa convicção: “Verde [sobre a cor do laço] porque representa a esperança de reencontrar Doroth algum dia”; “Azul [sobre a cor do laço] porque tenho a certeza de que ela está no céu”.

Resultados de uma pesquisa australiana nos mostram que 56% dos entrevistados afirmaram que acreditavam que a alma de seus animais estava no ‘paraíso’ (Davis et al. 2003, p. 62). Além disso, para a grande maioria dessas pessoas, se apoiar a essa ideia era significativo no que consiste em enfrentar o momento da perda. É interessante observar o perfil dos 68 entrevistados: 20 eram do sexo/gênero masculino e 48 do sexo/gênero feminino; a faixa etária ia dos 18 aos 69 anos, sendo 36 enquadrados em religiões cristãs (católicos e anglicanos, batistas, igreja de cristo, testemunhas de jeová e adventistas do sétimos dia); 3 cristãos não praticantes; 6 membros de religiões ocidentais (baha’i, budistas, sikh’s); 7 de religiões espirituais (espiritualistas, wiccas, ou aquelas que identificavam suas religiões como pagãs ou universais) e 15 sem religião (ateus, agnósticos, ou que declaravam “nenhuma”). 28% dos entrevistados negaram a crença numa pós-vida de animais domésticos e 16% não souberam opinar. A média de tempo de morte de seus animais é 18 meses, variando entre 2 meses a 15 anos.

Considerações finais

Se o tema da pesquisa apresentada foi construído com base numa ideia de “humanização dos animais”, os rumos tomados por esse empreendimento ultrapassaram tal narrativa, me colocando diante de relações muito mais correlatas às experiências de co-constituição, ou, nas palavras de Haraway (2011), de “tornar-se com”. A importância dessa “virada” se dá não somente em termos de adequação teórica, mas como forma de apreender a potência dessas experiências. Se cães e gatos (falemos nos mais comuns) são tratados como filhos, devemos aprender como as relações dessas famílias multiespécies podem nos ensinar sobre conceitos tão explorados nas humanidades, como as de “eu”, “indivíduo”, “sociedade”, “família” e “parentesco”.

Outra “virada” foi relativa ao modo com que pesquisar morte foi tomando rumos inesperados nessa pesquisa. Se, num primeiro momento, eu me preocupei com a possível dificuldade no levantamento de dados, considerando a “natureza” do tema em questão (no qual etnografar significaria lidar com silêncios, dores que se passavam durante as práticas de eutanásia, traumas difíceis de serem evocados, necessitando de um tempo que eu não havia em campo), conversar com as pessoas sobre as suas relações com animais não foi nada difícil. Assim, se temas relativos às relações entre natureza/cultura, noção de “espécie” e aos processos de individuação eram alvos de meu interesse, mais ainda era a disposição das pessoas em falar sobre eles, sem que eu necessariamente os solicitasse. Isso porque, conforme fui descobrindo (o próprio questionamento sobre o meu interesse ao tema considerando-se a total falta de vivência com animais domésticos já era uma pista), muitas daquelas pessoas visibilizavam o seu “estilo de vida” de forma a indicar uma subversão e resistência à noções comumente delegadas ao dito “social”. Sendo assim, falar das relações com seus animais era motivo de orgulho àqueles que se demonstravam contrários à ideia de uma sociedade como produto exclusivo de relações humanas.

A morte apresentava-se não enquanto um processo de rompimento dessas relações mas, pelo contrário, como forma de produção e estreitamento das mesmas. Vanessa, tutora de vários cães atendidos pela clínica, ao falar sobre suas relações com cada um de seus *filhos*, esclarece

Depois que meu primeiro cão morreu e eu não participei da eutanásia eu me arrependi muito. Depois dele eu acompanhei a eutanásia de todos os meus bichos, eu entendi o quão importante era minha presença para eles naquele momento.

A confissão do arrependimento, dada por Vanessa, não é um relato singular. O peso de uma não participação em uma eutanásia é sentimento compartilhado por vários desses tutores. Portanto, o momento da morte se revela enquanto experiência de aprendizado, produtor de novos tipos de relações, cuidados, práticas de coexistência e compromissos. Assume a potencialidade de produzir laços com aqueles que se foram, aqueles que ficam e os que estão por vir, uma vez que novos sentidos sobre a morte e o morrer são revelados (Gonçalves, 2018, p.86). Logo, nada mais justa que a afirmação de Marras, em que “Sofrer é uma prática de ‘tornar-se com’. O sofrimento é afetivo e efetivo” (Marras, 2014, p.252).

O trabalho emocional demandado por veterinárias e pelos próprios animais de estimação nos possibilitam compreender um pouco mais acerca das categorias

emocionais presentes nesse artigo: culpa, dor, egoísmo, arrependimento, vergonha, coragem e esperança.

Referências

- ARIÈS, Philippe. *História da morte no ocidente. Da idade média aos nossos tempos*. Rio de Janeiro Francisco Alves, 1977.
- BENEDICT, Ruth. *O Crisântemo e a espada*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- DAVIS, Helen et al. When a pet dies: religious issues, euthanasia and strategies for coping with bereavement. *Anthrozoös*, v. 16, n.1, p. 57-74, 2003.
- DICKINSON, George; ROOF, Paul; ROOF, Karin. A Survey of veterinarians in the US: euthanasia and other end-of-Life issues. *Anthrozoös*. v. 24, n.2, p. 167-174, 2011.
- DIDION. Joan. *O ano do pensamento mágico*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.
- ELIAS, Norbert. *A solidão dos moribundos seguido de 'Envelhecer e morrer'*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- FOGLE, Bruce; ABRAHAMSON, David. Pet Loss: a survey of the attitudes and feelings of practicing veterinarians. *Anthrozoös*, v. 3, n. 3, p.143-150, 1990.
- FREUD, Sigmund. *Luto e melancolia*. São Paulo: Cosac & Naif, 2011.
- GOMES, Edlaine; Menezes, Rachel. Seu funeral, sua escolha: rituais fúnebres na contemporaneidade. *Revista de Antropologia*, v. 54, n. 1, p.89-131, 2011. <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/38585> (Consulta em: 26.02.2019).
- GONÇALVES. Ítalo. *Uma eutanásia de presente: etnografando a morte de animais companheiros*. Monografia. Belo Horizonte: UFMG, 2018.
- HARAWAY, Donna. A partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e sua gente. *Horizontes Antropológicos*, v.17, n. 35, p. 27-64, 2011. http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832011000100002 (Consulta em: 26.02.2019).
- HOCHSHILD, Arlie. Trabalho emocional, regras de sentimento e estrutura social. In. Coelho, Maria Cláudia (org). *Estudos sobre interação: textos escolhidos*. Rio de Janeiro: EdUERJ, p. 169-209, 2013.
- KULICK, Don. Animais gordos e a dissolução da fronteira entre as espécies. *Mana*, v. 15, n. 2, p. 481-508, 2009. http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132009000200006 (Consulta em: 26.02.2019).
- LAING, Melissa; MAYELA, Christopher. They burn brightly, but only for a short time: the role of social workers in companion animal grief and loss. *Anthrozoös*, v. 31, n. 2, p. 221-232, 2018.
- MARRAS, Stelio. Virada animal, virada humana: outro pacto. *Scientiæ studia*, São Paulo, v. 12, n. 2, p. 215-60, 2014.
- MENEZES, Rachel. *Difíceis decisões: etnografia de um Centro de Tratamento Intensivo*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2006. <http://books.scielo.org/id/bmzsz/pdf/menezes-9788575413135.pdf> (Consulta em: 26.02.2019).
- SEGATA, Jean. *Nós e os outros humanos, os animais de estimação*. Tese de Doutorado. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 2012.

MACEDO, Juliana Lopes de. A morte e a medicina: sentimentos envolvidos diante da morte entre médicos. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 18, n. 53, p. 119-130, agosto de 2019 ISSN 1676 8965.

DOSSIÊ

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

A morte e a medicina: sentimentos envolvidos diante da morte entre médicos

Death and medicine: feelings involved before death among doctors

Juliana Lopes de Macedo

Resumo: Para o presente artigo, proponho analisar os sentimentos envolvidos diante da morte entre médicos. A escolha por trabalhar com esse grupo social deve-se ao fato da proximidade destes profissionais com a morte e o morrer, tendo em vista que eles possuem o monopólio para definir e diagnosticar a morte e que a morte ocorre, principalmente, no ambiente hospitalar. Os dados apresentados nesse artigo são oriundos de onze entrevistas semiestruturadas realizadas entre médicos intensivistas e médicos que atuam em transplantes de órgãos em três hospitais na cidade de Porto Alegre. A análise dos dados revela que há um tensionamento inerente à constituição do *habitus* médico entre racionalidade e subjetividade que interfere diretamente na maneira de gerenciar a morte de pacientes entre os entrevistados. Além disso, outra tensão observada na análise de dados é a do sentimento de onipotência formulado desde a formação médica e fomentado por todos os recursos tecnológicos disponíveis no hospital que possibilitam o adiamento da morte, frente ao sentimento de impotência quando não se torna possível evitar a morte, o que gera tanto sofrimento pessoal para o médico, como pode afetar a percepção que ele e os demais possuem sobre sua competência profissional. **Palavras-Chave:** morte, *habitus* médico, emoção, sofrimento.

Abstract: For this article, I propose to analyze the feelings involved face of death among physicians. The choice to work with this social group is due to the proximity of these professionals to death and dying, given that they have the monopoly to define and diagnose death and that death occurs mainly in the hospital environment. The data presented in this article come from eleven semi-structured interviews conducted between intensive care physicians and physicians who perform organ transplants at three hospitals in the city of Porto Alegre. Data analysis reveals that there is a tension inherent in the constitution of the medical habitus between rationality and subjectivity that directly affects the way to manage patient deaths among respondents. Also, another tension observed in the data analysis is the feeling of omnipotence formulated from medical training and encouraged by all the technological resources available in the hospital that enable the postponement of death, against the feeling of impotence when it becomes possible to avoid death, which generates so much personal suffering for the doctor, as it can affect the perception that he and the others have about his professional competence. **Keywords:** death, biomedicine, emotion, suffering.

Para o presente artigo, proponho analisar as concepções sobre os sentimentos envolvidos diante da morte entre médicos. A escolha por trabalhar com esse grupo social deve-se ao fato da proximidade destes profissionais com a morte e o morrer, tendo em vista que eles possuem o monopólio para definir e diagnosticar a morte e que esta, atualmente, ocorre, principalmente, no ambiente institucionalizado do hospital. Além disso, muito frequentemente associa-se à atuação destes profissionais diante da

morte uma série de críticas (dificuldades em dar más notícias, obstinação terapêutica, entre outras).

A racionalidade científica e a subjetividade da prática são aspectos que caracterizam a medicina moderna ocidental. Outro aspecto importante associado à prática médica atual é sua proximidade com a religião. Apesar de se constituírem enquanto dois campos distintos, ambos os campos têm como centro a ideia de salvação e a promessa de imortalidade. É a partir da ideia de imortalidade que surgem as religiões de salvação; o homem passa a ter a possibilidade de ser salvo de seus pecados através da religião e esta lhe garante a imortalidade. Com o crescente aumento da importância da ciência em nossa sociedade, é ela que assume agora o papel de “salvadora” da humanidade, como afirma Freidson:

A posição da medicina hoje em dia está próxima das antigas religiões de Estado - ela tem um monopólio aprovado oficialmente sobre o direito de definir o que é saúde e doença e de tratá-la. Além disto, ela é altamente reconhecida pelo público, o que reflete o grande prestígio que possui (2009, p. 25).

Assim, a medicina traz consigo a promessa da salvação através de sua capacidade técnica de curar as doenças e controlar o sofrimento humano. De acordo com Good (1993), as sociedades são organizadas em torno de ideias de redenção e salvação, ou seja, de uma visão soteriológica - que busca a compreensão do sofrimento e lhe atribui sentido. Como a medicina agrega tanto dimensões físicas (a doença) como existenciais (o sofrimento) ela é, na perspectiva de Good (1993), o centro da nossa soteriologia. E se pensarmos nas promessas das terapias com células-tronco, na possibilidade de criopreservação, na criação de vida em laboratórios com o uso de técnicas de reprodução assistida, é difícil não perceber a semelhança entre religião e ciência.

A promessa de salvação oferecida pela medicina afeta diretamente o contexto atual da morte. No momento da doença ou na iminência da morte é a um médico que, em geral, recorreremos. Autores como Elias (2001), Tonelli, Mota e Oliveira (2005) e Schramm (2002), indicam que a morte passou a ser um evento medicalizado, pertencendo ao médico e ao hospital o monopólio sobre o moribundo. A morte moderna é configurada, de acordo com Menezes (2004), a partir do surgimento de dois eventos: a família como o centro do valor social, e o hospital moderno, medicamente administrado e controlado. Nesse contexto, o doente é entregue aos cuidados médicos, sem conhecer ou ter informações sobre o seu tratamento e suas possibilidades terapêuticas. A morte se torna um evento orientado por rotinas institucionais e baseado na eficácia técnica. E é neste ponto que chamo a atenção para uma das principais questões vinculadas à morte atualmente: o avanço da tecnologia médica – que modificam a percepção sobre corpo, saúde e doença - e a crença na eficiência da técnica. De acordo com Bastos:

...com o significado de eficiência e qualidade nem sempre comprovados ou mesmo avaliados, a tecnologia atua como legitimadora do ato do profissional de saúde e da instituição que a adota, passando até mesmo a ser utilizada como critério de avaliação de qualidade dos serviços de saúde prestados pelos hospitais (2002, p. 131).

E, dessa maneira, a morte deixa de pertencer ao domínio do sagrado e passa a residir na ação e na eficácia da técnica. Com a incorporação da tecnologia no cotidiano das práticas médicas, a morte torna-se um evento monitorado, controlado e escondido

no qual o paciente encontra-se geralmente inconsciente (Menezes, 2004). Levando em consideração essas questões, Menezes chama atenção que:

O emprego da tecnologia médica para a manutenção da vida, particularmente a utilização do respirador artificial, conduz a profundas alterações tanto no processo de morrer quanto no próprio conceito de morte (2004, p. 33).

É importante articular a experiência profissional relativa à morte ao *habitus* médico, entendido aqui enquanto a conjugação de gostos, hábitos, estilo de vida, costumes que de tão naturalizados parecem inatos, mas que de fato, são construídos socialmente e definem as possibilidades de escolha e de agência dos indivíduos (Bourdieu, 1996, 2005).

Assim, a medicina se inscreve como um meio de experiência posicionando, a partir do *habitus* adquirido, o sujeito no mundo e direciona a perspectiva que este terá do mundo (Good, 1993). Ou, segundo Camargo Jr. “Da mesma forma que seus pacientes, um médico vê o mundo através do filtro de suas representações; só que o imaginário médico está sempre protegido pelo escudo da racionalidade científica” (2003, p. 90). Essa racionalidade perpassa todos os aspectos da profissão médica, incluindo o desenvolvimento de uma pedagogia que molda, desde a formação, a vivência e a forma de expressão dos sentimentos e emoções envolvidos na morte e no morrer.

Para tanto, me proponho revistar os dados coletados durante minhas pesquisas de mestrado (Macedo, 2008) e doutorado (Macedo, 2012) que abordaram o tema da morte entre médicos que atuam em Unidades de Terapia Intensiva (UTIs) e médicos que atuam em transplantes de órgãos. É importante ressaltar que, para ambas as especialidades, a morte é uma realidade bastante concreta, tendo em vista a gravidade dos pacientes dos quais eles se ocupam. Nesse sentido, o conjunto de dados apresentados nesse artigo é oriundo de onze entrevistas semiestruturadas realizadas entre médicos que pertenciam a três hospitais da cidade de Porto Alegre, em um período compreendido entre 2007 a 2011. Dentre os médicos entrevistados, seis pertencem a equipes de transplantes, sendo quatro homens e duas mulheres, que se dividem em transplantes de rins, de coração e de fígado; foram entrevistados, também cinco médicos intensivistas, quatro homens e uma mulher, sendo que três deles eram chefes das respectivas UTIs e dois eram médicos plantonistas.

Partindo do pressuposto de que a morte se tornou uma ocupação médica e de que o hospital é hoje o local privilegiado para morrer, busquei explorar entre os médicos entrevistados o preparo recebido durante a formação acadêmica e as dificuldades encontradas na prática profissional para gerenciar as questões relacionadas à morte de pacientes. Compreender os sentimentos e emoções envolvidas na perda de pacientes pode contribuir para a reflexão sobre a formação médica, além de melhor contextualizar a prática desses profissionais.

Racionalidade *versus* subjetividade: a morte na formação médica

Todos informantes relataram que durante a formação médica não receberam nenhum tipo de preparo formal para lidar com a morte de pacientes. Contudo, nem todos achavam que isso fosse algo ruim, pois de acordo com dois dos meus informantes, gerenciar a morte de pacientes é algo que só se aprende na prática, não há como ensinar isso: “Mas eu acho que os acadêmicos, eles aprendem muito vendo, experienciando junto aos professores, junto aos plantões; na prática” (Roberta, cardiologista, equipe de transplante cardíaco).

É importante mencionar que a formação médica é composta por um conjunto de saberes e conhecimentos formais, ou seja, ensinados por professores durante o curso de medicina, seja em aulas teóricas ou práticas, e também por um conjunto de saberes e normas “não oficiais” e não ensinadas (pelo menos não da maneira tradicional) que são apreendidas pelo estudante na prática médica – a “escola paralela” (Moura, 2004) ou o currículo oculto. Enquanto a formação médica teórico-curricular ensina medicina, a formação prática não-oficial ensina a ser médico. Os saberes “não oficiais” serão parte dos pilares que constituirão o *habitus* médico, a maneira pela qual o médico passa a ver o mundo. Ao que me parece, a morte e a maneira de se lidar com ela - com o sofrimento do paciente e sua família, como do próprio profissional - faz parte destes saberes não ensinados oficialmente, mas que não deixam de ser apreendidos por outras formas - como na prática, vivenciando a morte de um paciente, observando como o médico responsável (no caso de estudantes e residentes) comunica à família sobre o falecimento, arriscando-se sozinho nesta empreitada, aprendendo e ajustando o método a partir dos seus “erros” e “acertos”. Menezes (2001) afirma que a morte está presente em todo o processo de formação médica e comenta ainda que “... o estudante deve aprender a lidar – tecnicamente e emocionalmente – com o paciente ‘morredor’, isto é, o doente com vários sinais indicadores de morte próxima” (2001, p. 125). Talvez um dos problemas deste método seja que o árbitro que julgará se a maneira como o assunto é abordado estaria certa ou errada é o próprio médico; por outro lado, de fato é difícil estabelecer métodos certos e errados para se tratar de um assunto que mobiliza tanto as experiências pessoais e as emoções dos sujeitos, assim, tão subjetivo quanto a reação frente à morte. Ainda conforme Menezes:

O estudante em seu longo processo de formação deve aprender a se posicionar diante da dupla dimensão estruturante da Medicina – entre a “racionalidade” e a “experiência”. A medicina como instituição cultural ocidental aceita e define esta dicotomia como fundamental, além de essencial ao papel do médico – que deve dar completa primazia à competência, visto que é a base presumida de sua prática. Mas somente o saber e a competência não dão conta da abrangência da prática médica, pois a experiência, o sentir e a subjetividade do profissional também são extremamente relevantes no atendimento ao doente (2001, p. 124).

Dessa maneira, a faculdade garante ao futuro médico os conhecimentos técnicos e teóricos para que ele tenha capacidade de prestar a assistência necessária ao paciente moribundo, porém, aprender a administrar o sofrimento, o sentimento de impotência e fracasso é de responsabilidade do próprio estudante, devido ao caráter subjetivo dessa tarefa.

Entretanto, apesar de ser recorrente, esta não é uma opinião unânime. Uma informante, por exemplo, reclama que essa foi uma das principais falhas do curso de medicina, pois ninguém nunca lhe disse como dar más notícias para as famílias, por mais que isso seja uma rotina, principalmente para uma cirurgia cardíaca.

O que me incomoda é porque nunca me ensinaram a conversar com a família, e a dar notícia de morte; e a encarar a morte. (...) Eu sempre sofro, não é? Minha mãe que diz assim ‘ah, vocês querem brincar de Deus, porque não aceitam que paciente morre, e ficam lutando, lutando’ e... Mas... eu sofro muito com as mortes dos meus pacientes. Alguns mais especialmente do que outros, que são aqueles que têm mais vínculo (Vitória, cirurgia, equipe de transplante cardíaco).

Muitos autores (Bernieri e Hirdes, 2007; Starzewski Jr., Rolim e Morrone, 2005; Saloum e Boemer, 1999; Viana e Picelli, 1998) criticam essa falta de preparo para comunicar e gerenciar os sentimentos envolvidos na morte e no morrer, reivindicando que esta questão seja abordada na educação formal dos profissionais da saúde. Viana e Picelli (1998) afirmam que a medicina é o campo profissional que coloca mais diretamente o profissional diante da morte. Nessa perspectiva, chama atenção os dados levantados por Starzewski Jr., Rolim e Morrone (2005) e Viana e Picelli (1998) a respeito do preparo médico com relação à morte de pacientes. Starzewski Jr. Rolim e Morrone (2005) buscaram, por meio de entrevistas junto a médicos e familiares que tiveram pacientes internados que morreram, verificar o preparo e as dificuldades dos médicos relacionados à comunicação da morte à família. Os autores constataram que apenas 7,5% dos médicos não relataram nenhum tipo de dificuldade em comunicar a notícia sobre a morte aos familiares. E Viana e Picelli (1998), por meio de entrevistas realizadas com médicos, professores e estudantes de medicina sobre o mesmo tema, afirmam que 55,5% dos entrevistados tinham dificuldades para tratar do tema da morte, destes, 61,8% eram alunos, 50,9% médicos e 46,3% professores.

Todos os meus informantes disseram que a morte de pacientes é uma experiência que tem início na formação médica, especialmente quando os estudantes começam a realizar aulas práticas e estágios no hospital. Um dos médicos entrevistados, porém, afirma que a primeira vez que se lida com este assunto na faculdade é durante as aulas de anatomia, chamando atenção para a maneira como a morte e o paciente são apresentados aos alunos:

...o primeiro contato com a morte, na Medicina, é muito desagradável, e diz-se que é um dos problemas da Medicina em relação às outras áreas: ela vilaniza muito a morte, não é? Que é a questão dos cadáveres, aqueles com formol, que se usam nas aulas de anatomia... Mas eu acho que é uma forma muito ruim..., mas a questão do corpo mutilado, a morte fica sendo algo muito... muito simplificado, não é? (Matheus, médico intensivista).

Este informante faz referência a algo também apontado por Camargo Jr. (2003), de que um dos pilares fundamentais da medicina é a anatomia que cria "... uma medicina do corpo, das lesões e das doenças" (2003, p. 108). Além disto, é a partir do desenvolvimento da anatomia que o corpo humano é tomado como objeto da ciência. Good (1993) também aborda esta questão e considera que as aulas de anatomia oferecem uma importante contribuição para a construção de uma pessoa enquanto um corpo, um caso, um paciente ou um cadáver. Nesse sentido, Concone, a partir de um estudo sobre as aulas de anatomia de estudantes de medicina, afirma que para os estudantes reconhecer os cadáveres:

...como pessoas, pode tornar a atividade [as aulas de anatomia] insuportável, evitado de horror, ou dificultado por problemas de ordem ética e religiosa... A estratégia pessoal mais comum, contudo, é a de não ver tais corpos como humanos (alguns conseguem mais rápida e facilmente que outros, é óbvio, mas este é sempre o caminho) (1983, p. 35).

Na medicina, torna-se necessário um modo diferenciado para experienciar o eu e o outro, para construir uma pessoa enquanto um objeto da atenção médica. Essa reconstrução da pessoa é essencial para o estudante se tornar um médico competente. No âmbito da formação médica, as aulas de anatomia, sempre oferecidas nos primeiros semestres do curso, exercem a função de moldar o olhar do aluno para ver um corpo onde outros veriam uma pessoa. Neste momento, o foco da medicina passa a ser o corpo

e não o paciente, a doença e não o doente. A morte, segundo o informante, também perde seu caráter subjetivo, emocional, pois o estudante não se percebe diante de uma pessoa morta, mas de um corpo morto, muitas vezes, fragmentado. Sendo assim, a partir das falas apresentadas destes informantes compreendemos que a morte não é tema da educação médica formal, quando surge como conteúdo acadêmico, é apresentada de uma maneira descontextualizada, através das aulas de anatomia, nas quais dor, sofrimento e angústia não estão presentes. É importante ressaltar que, mesmo sendo difícil “ensinar” aos futuros médicos como administrar os sentimentos envolvidos na morte de pacientes, estes sentem falta de uma discussão e reflexão a respeito do tema.

Onipotência versus impotência: os sentimentos diante da morte

Até o momento, a análise dos dados revela o tensionamento presente na formação do *habitus* médico entre a racionalidade científica e a subjetividade da prática e das experiências presentes na profissão médica. Apesar da racionalidade e da subjetividade serem faces da mesma moeda, há um grande esforço na medicina para valorizar a primeira em detrimento da segunda. Uma das questões abordadas entre os entrevistados dizia respeito às dificuldades em lidar, no âmbito da sua prática profissional, com a morte de pacientes. Em um primeiro momento, torna-se evidente a valorização da racionalidade e da técnica, tendo em vista que para os médicos entrevistados a morte é permeada pela interferência de todo o avanço tecnológico na medicina, que possibilita o prolongamento da vida. As cirurgias de transplantes de órgãos e todos os recursos tecnológicos e humanos presentes nas UTIs possibilitam aos médicos, pelo menos em alguns casos, intervir no destino dos pacientes, o que pode levar a um sentimento de onipotência do médico diante da morte, como comenta esse informante:

Aí é um pouco da onipotência da formação médica. A formação médica é meio direcionada a alguma coisa meio mágica de evitar a morte. Isso... na verdade, a morte é algo... inexorável. O que a gente consegue é combatê-la, adia-la, eventualmente. Mas é que às vezes se passa do ponto, não é? E se adia ela com muito sofrimento; às vezes se privilegia a doença em relação ao doente. Muitos especialistas tratam muito bem doenças, e os doentes eles... a gente vê, é muito comum, o paciente vem com uma queixa, às vezes acaba-se descobrindo que ele tem uma coisa grave, mas ele trata aquela coisa grave, fica meio adoentado também pelo tratamento... mas a queixa inicial continua (Matheus, médico intensivista).

A ideia de evitar, ou mesmo combater e adiar a morte, coloca em relevo a percepção dos médicos frente a morte: a morte é um fracasso profissional. Outro ponto que merece destaque na fala do informante é, mais uma vez, que a medicina tem como foco a doença e não o doente, e que o combate à morte nem sempre é a situação mais adequada para o paciente. É relevante destacar, também, que se a morte representa um fracasso, o sucesso em evitá-la – mesmo que em poucos casos – está associado à competência técnica do médico, o que lhe confere prestígio e reconhecimento profissional e pessoal - não é à toa que um dos meus informantes, cirurgião geral, afirma, orgulhoso, que em mais de trinta anos de profissão, nunca perdeu um paciente (“na mesa”). Ainda nesse sentido, uma das médicas entrevistadas comenta que: “... a sensação interna de que tu ajudaste nisso é muito bom, é muito bom. E eu já encontrei pacientes na rua, que eu posso dizer: ‘Estes estão vivos porque eu atuei’” (Luiza, cirurgiã, equipe de transplante hepático).

Para obter êxito em lutar contra a morte são feitos vários tipos de investimentos de diferentes recursos, como explica um dos médicos entrevistados:

À medida que tu vais fazendo atividades clínicas, o envolvimento com pacientes graves e a interface tecnológica, a capacidade de intervir decisivamente em situações limites é o motivador. Tem nessa questão um aspecto íntimo, psicanalítico até, de heroísmo, de estar interferindo na história natural que seria de qualquer forma irreversível, mas o tempo mostra que a gente muda a história natural de algumas situações. A maioria, a terapia intensiva não consegue modificar. Nós salvamos algumas pessoas que de outra forma não teriam chance nenhuma, mas poucas pessoas; é um grande investimento econômico, investimento físico, de tempo e de energia pra salvar ou mudar a história natural de algumas pessoas doentes que se não houvesse isso não teriam chance nenhuma. Então eu acho que justifica de qualquer maneira, a intervenção. (Daniel, Intensivista).

Ao chamar atenção para o heroísmo de lutar contra a morte e de remeter essa luta para o campo pessoal, o entrevistado revela, mais uma vez, a onipotência médica diante da morte, apesar de reconhecer que em poucos casos é possível, de fato, vencer a morte. Contudo, é uma luta que vale a pena, não necessariamente pelo paciente em si, mas pelo que representa ao médico vencer a morte. Um contraponto interessante é feito por outro médico intensivista entrevistado que argumenta:

Existe uma fé, dada pelas revistas, pelos programas de televisão, pela própria onipotência médica que nós em UTI fazemos milagres, então criamos um monstro entre aspas, uma expectativa de sucesso que não pode ser concretizada na maior parte das vezes. E nesse sentido, dizer que não há mais nada pra fazer é muito complicado, as pessoas acreditam nisso porque é vendido isso pra elas (Daniel, médico intensivista).

Sendo assim, o sentimento de onipotência diante da morte não está restrito aos médicos, mas faz parte do imaginário da sociedade. Quando não é possível evitar a morte, a impotência é sentida e sofrida tanto por médicos, como por familiares. A morte enquanto um fracasso médico foi observado por Pessini, que afirma:

Atualmente, a medicina trabalha com vistas ao futuro, procurando promover uma vida boa, saudável, aumentar o tempo de vida e sua qualidade. A morte é admitida com relutância no âmbito da medicina, como o limite para atingir tais objetivos (1996, p. 31).

Esta relutância reside, principalmente, no avanço tecnológico, que proporcionou diagnósticos mais precisos e precoces e tratamentos mais especializados. Quando ocorre a morte, a medicina fracassa em seu ímpeto de salvar a vida, com o fracasso vem o sentimento de impotência. Saloum e Boemer (1999) ainda verificam que a morte é um fato negado pela instituição hospitalar, excluindo-se até mesmo a palavra “morte” do vocabulário dos profissionais da saúde e adotando-se o termo “óbito”, que parece ter um caráter mais neutro. Dessa forma, Menezes afirma que:

A morte é, tanto para o médico como para o hospital, antes de tudo um fracasso. Por isto torna-se conveniente que a morte perca sua importância central e cesse de mobilizar recursos e energias, sobretudo nas atividades cotidianas da equipe face ao agonizante. Deste modo, o aluno deve aprender as formas de gestão emocional no contato com a morte e sofrimento: deve saber como se portar

diante de um evento que, em geral, em nossa sociedade é de extrema mobilização emocional. A rotina das equipes do hospital é organizada de forma a silenciar a expressão emocional dos profissionais, dos doentes e de seus familiares. A morte... é silenciada, regulada e rotinizada, talvez como uma tentativa de banalização desse fenômeno (2001, p. 126).

Um último exemplo disto pode ser verificado no fato de uma informante revelar que teve de fazer psicanálise para conseguir trabalhar melhor as questões da perda de pacientes e a impotência sentida frente a este evento.

Além de revelar a ideia da morte enquanto um fracasso profissional, a análise dos dados demonstra que é mais difícil aceitar a morte de alguns pacientes. Nas entrevistas, foi muito enfatizada que a morte de crianças e de pacientes muito jovens são as mais difíceis para o médico administrar. Este é um evento que foge completamente da cronologia natural da vida. Nunca se espera a morte de uma criança ou jovem, e sim de um velho, da mesma forma que se espera que os pais morram antes que os filhos. Por isso a morte desses pacientes gera mais comoção entre os profissionais envolvidos. Entretanto, o aspecto mais relevante para interferir no sofrimento do médico diante da morte é a sua identificação com o paciente. Acho interessante o caso contado por um dos informantes, que, ao se deparar com uma menina que lembrava sua filha, não conseguiu realizar a remoção de órgãos:

Então entra no bloco cirúrgico uma menina de mais ou menos onze, doze anos de idade – linda, o cabelo comprido... Aspecto... normal, assim, dormindo, uma pequena equimose na testa. Ela estava numa festa, o pai foi buscá-la, e na volta ele bateu o carro, ela bateu com a testa no pára-brisa... E morte encefálica. (...) Entra essa menina, muito parecida com a minha filha, que tinha doze anos na época, tinha o cabelo comprido, e que eu ia à noite, quando chegava em casa, beijava, estava dormindo; e eu via a mesma cena: uma menina bonita dormindo. E aí, pela primeira vez na vida, tremeram as minhas pernas. E eu chamei a doutora Ana, que trabalha comigo e disse “olha, Ana, esta menina eu não vou ter coragem de abrir a barriga dela, e tirar os órgãos, eu não vou poder fazer isso. Porque eu estou vendo a minha filha aí e eu não vou poder fazer”. Primeira vez na vida cirúrgica em que eu fraquejei foi aí com essa menina; então tu vê: uma pessoa tarimbada como eu... E eu fraquejei porque eu vi uma menina em morte encefálica que parecia que estava dormindo. Dormindo. E ela estava em morte encefálica e foi feito o transplante, a retirada dos órgãos (Adolfo, cirurgião, equipe de transplante renal).

Para Starzewski Jr., Rolim e Morrone (2005) a morte pode ser definida enquanto “oportuna” – quando o tempo vivido corresponde ao tempo que se espera que a pessoa viva, assim, a pessoa morreria no “tempo certo”, sem surpresas – e a “inoportuna” – que é o oposto da morte oportuna, ou seja, aquela morte que é imprevista, prematura, como morte súbita, acidentes de carro, assassinatos. A morte de crianças e de jovens seria então classificada como inoportuna. E Saloum e Boemer (1999), ao estudarem os profissionais das equipes de reanimação cardiopulmonar de um hospital, afirmam que existem diferenças no tratamento prestado para pacientes jovens, no qual os esforços empreendidos para reverter a situação tendem a ser muito maiores. Estas autoras citam o trabalho de Glasser e Strauss, que afirmam que na nossa sociedade algumas características (como, etnia, classe, ocupação, entre outras) tendem a ser mais valorizadas em detrimento de outras, e a idade é a característica mais relevante para a perda social. Contudo, além da pouca idade da paciente descrita no caso narrado por

meu informante, nota-se que o que tornou este caso ainda mais difícil foi o reconhecimento de sua filha na paciente, o que mobilizou o sentimento de empatia no médico.

Outra resposta comum dos meus entrevistados foi a afirmação de que é muito mais difícil lidar com a morte quando se tem algum envolvimento com o paciente ou com a família do paciente, quer dizer, com pacientes antigos, de consultório, quando o médico conhece a história daquele paciente, como é demonstrado nessa fala:

E que eu trabalhei muitos anos em CTI... Então a gente, no CTI, desenvolve uma certa... como é que eu vou te dizer... Uma certa... objetividade, de como lidar com esses aspectos assim. Até por uma questão de proteção, não é? Então eu tive pacientes na minha vida que eram pacientes que eu tinha mais ligação afetiva, pacientes meus de consultório, que eu perdi... Então esses pacientes te mobilizam, te mobilizam como médico e como pessoa, que a gente nunca deixa de ser. Mas eu presenciei, vivenciei inúmeras paradas cardíacas, de inúmeros pacientes, ao longo dos anos –incontáveis. Mas aqueles com quem a gente tem uma relação mais pessoal, que a gente tem anos de consultório, são aqueles que mais tocam, não é? (Roberta, cardiologista, equipe de transplante de órgãos).

Desse modo, Roberta nos revela que o profissional de CTI deve dispor de “objetividade” para poder se proteger, já que um número significativo de pacientes morre sob os cuidados dos médicos deste setor do hospital. Mas, no consultório, o contexto é diferente, se cria uma “ligação afetiva” que transforma o paciente em “pessoa” (já que se conhece um pouco de sua trajetória) o que possibilita mobilizar, também, o médico como “pessoa”. Menezes (2001) demonstra que o estudante de medicina é orientado para não se envolver emocionalmente com os pacientes, assim, parece que certa distância deve ser mantida para preservar o profissional quando o paciente morrer. Bernieri e Hirdes (2007), em uma pesquisa realizada entre acadêmicos do curso de enfermagem, notam que a reação do estudante diante da morte está associada às vivências pessoais do estudante, a idade do paciente, o sexo e a afinidade que os estudantes desenvolvem com os pacientes ou a família destes. Dessa forma, a afinidade e a empatia com os pacientes e seus familiares podem ajudar na relação médico-paciente, entretanto, quando o paciente morre, o médico também se abala, e em uma profissão onde se privilegia a técnica e a objetividade, a manifestação deste tipo de sentimento não é bem-vinda.

Outra informante afirma que o mais difícil é lidar com a família do paciente, pois esta nem sempre aceita a morte do familiar:

... uma senhora já de quase 80 anos que eu fui operar num plantão... E eu sabia que era um caso muito ruim, assim, já havia sido contraindicada a cirurgia para ela eletivamente, mas aí ela caiu na minha mão com uma aorta rota, não é? Aí eu falei com a filha, sentei com ela aqui na recepção do hospital, ali naquele sofá, e disse “olha, pode acontecer isso e isso e isso”; tudo. Liste tudo. Aí... Ela morreu na sala. Quando eu fui falar com a filha, ela assim ‘o quê, doutora? Mas como que ela morreu?’ (...) Então assim, cada pessoa reage de uma forma. Esse paciente agora, deste fim de semana, que a gente abriu e fechou e não pôde fazer nada – foi para a UTI aguardar o... desenlace – eu falei antes com a filha, e ela ‘ai, tudo bem doutora’ sabe, assim, sempre positiva. Depois eu disse: ‘olha, realmente, aquilo que a gente suspeitava se confirmou’, e tal... Ela: ‘poxa, meu

velhinho...!’ (era o pai dela)... ‘Bom. Mas ele vai ter uma passagem tranquila...’”. (Vitória, cirurgiã, equipe de transplante cardíaco).

Na fala dessa informante fica claro que a relação com a família pode ser muito mais complicada do que com o paciente. No primeiro caso narrado por ela, o fato de ter informado todas as possibilidades para a filha da paciente fez com que ela pensasse que estavam esclarecidas as chances que a paciente tinha de não sobreviver. É provável que a filha tenha entendido o que a médica quis dizer, o que não significa que não tinha a esperança de que, através de toda a tecnologia disponível, sua mãe encontrasse a salvação. A decepção da filha foi também a decepção da médica, já que a promessa de salvação pela ciência, da qual os médicos são os porta-vozes, não foi cumprida.

Starzewski Jr., Rolim e Morrone, (2005) apontaram que entre as principais dificuldades citadas por médicos sobre a comunicação de óbito estão: pacientes jovens (43,4%), casos agudos (56,6%), e quando os familiares não entendem a gravidade e a evolução do caso (17%). As mesmas dificuldades foram também percebidas em minha pesquisa. Dessa maneira, a maior dificuldade com relação à morte entre os médicos está em mortes inesperadas, tais como a morte de crianças e jovens, que teriam “uma vida inteira pela frente”. Soma-se a isto a relação com a família, pois além de gerenciar para si a perda de um paciente, o médico tem que exercer o papel de porta-voz de más notícias, nem sempre aceitas. É neste ponto que fica evidente a falta de preparo durante a vida acadêmica para gerenciar estas questões, pois, neste ponto, apenas o conhecimento técnico a respeito de doenças não basta para aliviar o sofrimento, tanto do médico como dos familiares do morto.

Considerações finais

Ariès (2003) e Elias (2001) afirmam que a morte na modernidade foi levada para os bastidores da vida social, não se trata mais de um acontecimento público, cotidiano e natural. Pelo contrário, hoje evitamos a morte a todo o custo. Tanto a morte dos outros como a nossa morte. Morrer se tornou uma derrota. Aliado a este fato, temos a medicina e sua função soteriológica de proporcionar a cura, a salvação e a redenção (Good, 1993).

Se hoje a morte é uma derrota, o peso do fracasso é ainda maior para os médicos, pois são eles que têm a vocação, o conhecimento e a tecnologia para evitar ou pelo menos adiar a morte. Nesse sentido, a onipotência do médico diante da morte, evidenciada através dos dados aqui apresentados, não é uma construção exclusiva do campo médico; a sociedade confere aos médicos o prestígio e a responsabilidade de lutar contra a morte.

Cabe ressaltar que para construir a pessoa enquanto objeto da atenção médica, a medicina transforma o indivíduo em um corpo, um objeto. Esse processo de racionalização da pessoa está associado à competência técnica, tão valorizada pela medicina. No que diz respeito à morte, por um lado, esse processo facilita a atuação médica, já que está presente entre os entrevistados a ideia de que o sofrimento com a perda de um paciente é menor quando não há envolvimento emocional. Por outro lado, os dados também revelam que colocar os sentimentos em suspenso nem sempre é viável, tendo em vista que a subjetividade, apesar de negada, faz parte da prática médica. É possível sugerir que tanto para o paciente que morre como para o médico que o assiste, a valorização da subjetividade seja uma estratégia mais produtiva para a humanização da morte do que a racionalidade. Nessa perspectiva o trabalho de Menezes e Heilborn (2007) é muito elucidativo ao apontar que quando os cuidados paliativos – que objetivam, justamente, a humanização do processo de morte – se tornam uma especialidade médica, o foco passa a ser, quase exclusivamente, o manejo da dor.

Por fim, é importante chamar atenção que, mesmo tendo se apropriado das prerrogativas que definem e organizam a morte na nossa sociedade, a formação médica não é capaz de dar suporte para que os profissionais lidem com essa questão. Do ponto de vista técnico, a morte não representa um problema, pode ser controlada, monitorada e objetivada. Mas é inegável que por mais racionais e objetivos que os médicos procurem ser, este é um tema que mexe com a subjetividade das pessoas, fato que o médico não está totalmente preparado para enfrentar, por mais que faça parte de seu cotidiano. E essa falha da formação médica pode ser um dos motivos que exacerba o sofrimento do médico diante do paciente morredor, tanto na comunicação de más notícias como na obstinação terapêutica, o que instiga uma luta que, na maior parte das vezes, se entra para perder.

Referências

- ARIÈS, Philippe. *História da Morte no Ocidente*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.
- BASTOS, Marisa Antonini Ribeiro. O Saber e a Tecnologia: mitos de um Centro de Tratamento Intensivo. *Revista Latino-Americana de Enfermagem*, v. 10, n. 2, p. 131-136, 2002.
- BERNIERI, Jamine; HIRDES, Alice. O preparo dos acadêmicos de enfermagem para vivenciarem o processo morte-morrer. *Texto Contexto Enfermagem*, v. 16, n. 1, p. 89-96, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. *Razões Práticas – sobre a teoria da ação*. Campinas: Papius Editora, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. *A Economia das trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- CAMARGO Jr, Kenneth Rochel de. *Biomedicina, Saber & Ciência – uma abordagem crítica*. São Paulo: Editora Hucitec, 2003.
- CONCONE, Maria Helena Villas Boas. O ‘vestibular’ de Anatomia. In: MARTINS, José de Souza (Org.). *A Morte e os Mortos na Sociedade Brasileira*. São Paulo: Editora HUCITEC, p. 25-37, 1983.
- ELIAS, Norbert. *A Solidão dos Moribundos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- FREIDSON, Eliot. *Profissão Médica: um estudo de sociologia do conhecimento aplicado*. São Paulo: UNESP, 2009.
- GOOD, Byron J. *Medicine, Rationality and Experience – an anthropological perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- MACEDO, Juliana Lopes de. *A subversão da morte: um estudo antropológico sobre as concepções de morte encefálica entre médicos*. Dissertação. Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, 2008.
- MACEDO, Juliana Lopes de. *Quando a vida encontra a morte: as concepções médicas e jurídicas sobre anencefalia e morte encefálica*. Tese. Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, 2012.
- MENEZES, Rachel Aisengart. Etnografia do Ensino Médico em um CTI. *Interface – Comunicação, Saúde e Educação*, v. 5, n. 9, p. 117-130, 2001.
- MENEZES, Rachel Aisengart. *Em Busca da Boa Morte: antropologia dos cuidados paliativos*. Rio de Janeiro: Garamond/FIOCRUZ, 2004.

MENEZES, Rachel Aisengart; HEILBORN, Maria Luiza. A inflexão de gênero na construção de uma nova especialidade médica. *Estudos Feministas*, v. 15, n. 3, p. 563-580, 2007.

MOURA, Luís César Souto de. *A face reversa da educação médica: um estudo sobre a formação do habitus profissional no ambiente da escola paralela*. Porto Alegre: AGE/SIMERS, 2004.

PESSINI, Léo. Distanásia: até quando investir sem agredir. *Bioética*, v. 4, n. 1, p. 29-41, 1996.

SALOUN, Nájela Hassan; BOEMER, Magali Roseira. A Morte no Contexto Hospitalar: as equipes de reanimação cardíaca. *Revista Latino-Americana de Enfermagem*, v. 7, n. 5, p. 109-119, 1999.

SCHRAMM, Fermin Roland. Morte e Finitude em nossa Sociedade: implicações no ensino dos cuidados paliativos. *Revista Brasileira de Cancerologia*, v. 48, n. 1, p. 17-20, 2002.

STARZEWSKI Júnior, Alberto; ROLIM, Luiz Clemente; MORRONE, Luiz Carlos. O preparo médico e a comunicação com familiares sobre a morte. *Revista da Associação Médica Brasileira*, v. 51, n. 1, p. 11-16, 2005.

TONELLI, Henrique; MOTA, Joaquim; OLIVEIRA, José. Perfil das condutas médicas que antecedem ao óbito de crianças em um hospital terciário. *Jornal de Pediatria*, v. 81, n. 2, p. 118-125, 2005.

VIANNA, A.; PICELLI, H. O Estudante, o médico e o professor de medicina perante a morte e o paciente terminal. *Revista da Associação Médica Brasileira*, v. 44, n. 1, p. 21-27, 1998.

RIBEIRO, Aline Ângela Victoria. O envelhecimento ativo e a “boa” morte. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 18, n. 53, p. 131-141, agosto de 2019 ISSN 1676 8965.

DOSSIÊ

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

O envelhecimento ativo e a “boa” morte

Active ageing and the "good" death

Aline Ângela Victoria Ribeiro

Resumo: Este trabalho, - fruto de minha pesquisa de mestrado, - objetiva discutir o envelhecimento e a morte, analisando também sua relação com os discursos atrelados ao “envelhecimento ativo”. Tais discursos, hegemônicos, ao mesmo tempo em que trazem benefícios, revisam estereótipos e provêm sentidos positivos, também constroem normas e ditam regras de conduta. Constrói-se um retrato do envelhecimento, do adoecimento e da morte como questões que dependem fundamentalmente de nosso comportamento. Uma vez que esses enquadramentos atuam como mecanismos de exclusão, a “boa” morte é compreendida como a “recompensa” dos indivíduos que vivenciam uma “boa” velhice – ou seja, aqueles que adotaram as medidas necessárias para a manutenção de sua saúde e que continuaram sustentando sua autonomia e independência, além de se manterem ativas. Ao referenciar teórico, costura-se a análise de narrativas de mulheres com mais de 50 anos, em que se nota a presença de sentidos que se entrecruzam ao medo da velhice inativa e da morte: o temor da fragilidade, do isolamento e da perda de autonomia. Assim, busca-se problematizar certos discursos hegemônicos e discutir essa normatização e moralização da velhice e da morte. **Palavras-chave:** envelhecimento, envelhecimento ativo, morte, dependência, abjeção

Abstract: This paper discuss the result of my master thesis, addressing aging and death analysing their connections with biopolitics and the discourses linked to “active aging”. Those discourses bring benefits, review stereotypes and give new, positive meanings to aging, but also establish standards and rules. The hegemonic discourses set a portrait of aging, sickness and death as if those were questions which depend fundamentally on our own efforts. Since that framing works as a mechanism of exclusion, the “good” death is understood as a “reward” for those who live accordingly to the principles of a “good” old age – in other words, those who take the necessary measures to maintain themselves healthy, autonomous, active and independent. Along with the theoretical frame, interview data is analysed. The interviewees’ narratives show other feelings that intersect with the fear of death and aging poorly: the fear of fragility, loneliness and the loss of autonomy. Therefore, this paper aims to discuss those hegemonic discourses and the normalization and moralization of old age and death. **Keywords:** ageing, active aging, death, dependency, abjection

Introdução

O envelhecimento, embora seja um processo caracterizado por mudanças corporais e biológicas, adquire significado através da cultura, obtendo sentidos historicamente e socialmente diversos. Nos anos 1970, Beauvoir constatava a existência de uma “conspiração do silêncio” em torno do envelhecimento, que indicava que o tema ainda era tratado como um tabu, triste de ser abordado (Beauvoir, 1990).

Desde então, esse fenômeno conquistou enorme visibilidade em diversos segmentos, acompanhada por mudanças históricas como a multiplicação da população

idosa, a redefinição dos sentidos da aposentadoria e do que significa envelhecer. Assim, a velhice vem adquirindo, enquanto categoria social, novos sentidos. Um dos elementos que compõem esse quadro é o processo de reprivatização da velhice (Debert, 2010), que consiste no deslocamento da velhice de objeto de atenção do Estado para a preocupação dos próprios indivíduos, através de discursos que visam positivá-la, desassociando-a de estereótipos negativos e incumbindo os indivíduos da manutenção de sua própria saúde.

Assim, nota-se um crescente grupo de discursos hegemônicos atrelados ao “envelhecimento ativo”, embasados no discurso do risco e na construção da velhice como etapa satisfatória para a realização de sonhos e desejos. O conceito de “risco”, desenvolvido na epidemiologia, “se constitui em uma forma presente de descrever o futuro, sob o pressuposto de que se pode decidir qual é o futuro desejável” (Castiel, 1999, p. 21). A promoção de saúde se organiza em torno desse tipo de discursos, institucionalizando, juntamente a um grupo de práticas e comportamentos considerados potencialmente perigosos, o julgamento moral e o enquadramento dos sujeitos de acordo com a adoção ou não de determinados estilos de vida considerados saudáveis ou problemáticos.

A juventude deixa de ser compreendida como apenas uma fase da vida para se tornar um valor (Debert, 2010), um “estado de espírito ou ainda um “estilo de vida” disponível a quem desejar alcançá-lo – não sem esforços. O corpo passa a ser local de investimento e trabalho, fazendo com que o indivíduo busque a sua adaptação a tais valores e ideal. Ao mesmo tempo, tais discursos constroem também um local de abjeção para aqueles que não se encaixam nessa norma. Dependência, fragilidade, precariedade e perda de autonomia são enquadradas em uma velhice abjeta, assim como a recusa da possibilidade dos indivíduos necessitarem, eventualmente, de algum tipo de suporte financeiro e/ou emocional. Afasta-se também a ideia da morte.

Nossa sociedade, caracterizada por ser extremamente individualista (Elias, 2001), preza por valores como independência e autonomia; logo, tudo aquilo que remonta à dependência, à fragilidade e à morte é circunscrito a determinados espaços, sejam eles físicos ou institucionais – como hospitais e asilos – ou simbólicos, através de estigmatização e moralização. Nesse sentido, os discursos do “envelhecimento ativo” e do risco contribuem para a instituição de uma diferenciação moralizantes entre quem se cuida, se mantém ativo e/ou produtivo e, portanto, envelhece “bem”, e aqueles que não se adéquam a essas normas, que não seguem prescrições, práticas e comportamentos designados pelos discursos de prevenção e promoção de saúde (Ortega, 2008), que adoecem ou falecem de mortes consideradas não-naturais. De acordo com tal lógica, os corpos visivelmente marcados pelo envelhecimento são compreendidos como uma “lembança da precariedade e da fragilidade da condição humana” (Breton, 2002, p. 142, tradução minha), sendo estigmatizados por carregarem sinais daquilo que é considerado “proibido” em nossa sociedade e simbolicamente negado. Assim, parte dos valores negativos associados à velhice também está relacionada ao modo através do qual nossa sociedade lida com a morte (Elias, 2001).

O presente trabalho visa abordar o envelhecimento e sua relação com a morte. A seguir, serão discutidas as possíveis relações entre discursos atrelados ao “envelhecimento ativo” e a abjeção da velhice e da morte, a partir de autores como Norbert Elias (2001), José Carlos Rodrigues (2006) e Judith Butler (2015). A discussão é desenvolvida a partir de elaborações desenvolvidas em minha dissertação de mestrado⁷⁹, tendo como base a literatura de referência e a análise de narrativas de mulheres com mais de 50 anos e pertencentes às camadas médias populacionais.

⁷⁹ A pesquisa foi desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais da Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo (EACH-USP), com o objetivo de analisar os

A (bio)política da longevidade

A longevidade se tornou uma realidade graças a transformações históricas, principalmente aquelas proporcionadas pela medicina: controlaram-se inúmeras doenças, expandiram-se as instituições sanitárias e de higiene, aumentou-se a expectativa de vida (Kearl, 1989; Foucault, 2005). Certos tipos de mortes se tornaram menos frequentes e a morte, principalmente a “natural”⁸⁰, foi cada vez mais adiada: as pessoas vivem mais e morrem mais tarde. Instaure-se, então, uma nova etapa da vida: a velhice, que a partir do início do século XX (Debert, 2010) se torna também um problema social⁸¹.

Nesse sentido, o desenvolvimento da biopolítica – ou seja, uma política focada na vida – no final do século XVIII desempenhou papel central no modo de organização política e social (Foucault, 1988; 2005) em sociedades ocidentais. A medicina e a biologia – que juntas constituiriam o campo da biomedicina – tornam-se a base através da qual as sociedades ocidentais compreendem questões relacionadas à vida e às populações, tendo como foco principal o prolongamento e a preservação da vida, que passa a ser tida como um valor, sobretudo, econômicas (Foucault, 2005). Produzir ou manter corpos úteis e saudáveis e controlar as doenças passam a ser necessidades que surgem, em partes, relacionadas à instituição dos Estados-nação e ao desenvolvimento do capitalismo (Foucault, 1988).

Desse modo, também se desenvolve a preocupação com o envelhecimento populacional. Passa a ser objeto de ação da biopolítica a questão “da velhice, do indivíduo que cai, em consequência, para fora do campo de capacidade, de atividade” (Foucault, 2005, p. 291). Com o objetivo de manutenção da vida, sobretudo a economicamente útil, também se torna uma necessidade “exorcizar a morte, [...] dominá-la” (Rodrigues, 2006, p. 127). Em conjunto, os saberes e conhecimentos biomédicos passam a perpassar todos os campos do social, ditando práticas, técnicas e comportamentos que se constituem, nas sociedades ocidentais contemporâneas, como hegemônicas (Breton, 2007).

Assim, a biopolítica interpela a todos e se inscreve em nossos corpos através dos “modos de subjetivação”, ou seja, as práticas, técnicas, regras e intervenções realizadas pelos indivíduos sobre si mesmos. O discurso do risco, um dos pilares dos discursos de prevenção e promoção de saúde, atua transferindo a responsabilidade do Estado para os indivíduos (Castiel, 1999). A responsabilização pela manutenção da própria saúde, inserida no contexto da biopolítica, implica na criação de sujeitos/corpos disciplinados, visando à manutenção da saúde individual e, sobretudo, populacional (Rabinow; Rose, 2006). A Política do Envelhecimento Ativo, elaborada pela Organização Mundial de Saúde (OMS) a partir da década de 1990, desempenha importante papel na disseminação desse modelo de velhice, ao contribuir para a instauração de um modelo hegemônico de envelhecimento calcado nos pilares da atividade⁸² e da saúde.

sentidos da velhice e do envelhecimento femininos. Foram realizadas entrevistas individuais, semiestruturadas e em profundidade com dez mulheres pertencentes às camadas médias, que possuíam entre 50 e 71 anos e eram moradoras da Região Metropolitana de São Paulo (Victoria Ribeiro, 2019).

⁸⁰ Para uma discussão sobre o conceito e desenvolvimento da ideia de “morte natural”, ver Rodrigues (2006).

⁸¹ Discurso que prevalece, em determinados campos, até hoje, sendo utilizado pela epidemiologia ou pelo Estado para justificar, por exemplo, a necessidade de reformas na previdência social.

⁸² Sobre essa questão e uma explicação mais detalhada acerca do “envelhecimento ativo”, ver Ribeiro (2012).

A moralização da velhice e o “bom” envelhecimento

A busca pelo controle médico-científico sobre a esfera “natural” da vida é perpassada pela ordenação moral da morte: há certas formas de morrer consideradas “boas” – ou, pelo menos, menos indesejadas–, e outras, compreendidas como “ruins” (por exemplo, aquelas provocadas por doenças graves ou que interrompem uma vida jovem). Nessa perspectiva, em um contexto social em que a morte é afastada de nossa vida cotidiana (Elias, 2001), a biopolítica aproveita-se do aumento da longevidade humana contribuem para circunscrevê-la ao campo da velhice, em um momento em que ocorre a morte considerada natural, ou seja, “acompanhada medicamente, sem sofrimento” (Rodrigues, 2006, p. 138).

Assim, o sujeito construído – e reconhecido enquanto sujeito – pelos discursos do “envelhecimento ativo” é aquele que se cuida ao longo do tempo, planejando-se para uma vida longa e plena que levará ao envelhecimento saudável e ativo. Se preparar para tal modo de envelhecer é, nesse sentido, ser um bom cidadão, uma vez que isso evitaria prejuízos à máquina pública (Ribeiro, 2012). No entanto, esses discursos são potencialmente marginalizantes, pois seu cumprimento depende de condições como mobilidade, bem-estar psicológico/emocional e recursos financeiros, que determinam não apenas os dois fatores anteriores, mas também o acesso a conhecimento, alimentação adequada e lazer (Ranzijn, 2010). Logo, a institucionalização dessa normatividade gera exclusão social e o apagamento de experiências que não correspondem à norma. É o caso, por exemplo, de pessoas que sofrem com alguma forma de demência ou que possuem limitações físicas.

Acompanhamos muitas reelaborações de sentidos associados à velhice e ao envelhecimento, que ensejam novas subjetividades e modos de vivenciar esses fenômenos. Porém, tal grupo de discursos, embora empenhe esforços na revisão de estereótipos negativos acerca do envelhecimento, cria também uma norma, um modelo ideal de envelhecimento que desconsidera as relações de poder e as desigualdades existentes na sociedade (Liang; Luo, 2012). Ou seja, a transformação na imagem social da velhice não significa o fim do preconceito em relação à população idosa, uma vez que a valorização empregada em tal imagem se direciona a uma forma específica de vivenciar a velhice, associada à atividade, à juventude e à constituição mercadológica de bens e serviços de lazer (Debert, 2010). Essa normatização criada pelos discursos de posituação da velhice também estabelece o que é uma velhice “ruim” e indesejável, inserindo-a em um lugar de abjeção.

Nesse sentido, as “mortes sociais” (Kearl, 1989) que, há décadas, acompanhavam os indivíduos quando esses se aposentavam, se reformulam, agora não atingindo a todos que atingiram tal momento, mas apenas determinados grupos de pessoas que não correspondem ao padrão – seja ele físico ou comportamental – estabelecido pelo “envelhecimento ativo”. Essas mortes “antes da morte biológica” envolvem desde o diagnóstico de uma doença como o Alzheimer e a institucionalização em hospitais ou asilos até a simples falha ou recusa em adequar-se às normas hegemonicamente impostas de atividade e participação social:

Ana diz que considera essa pessoa como sendo seu oposto. Parece ser alguém que não vai de acordo com os valores que Ana⁸³ carrega (ser ativa, por exemplo). Ela afirma que a pessoa diria não ter motivações, já que “vai morrer logo”. Ana também fala sobre outra mulher idosa que conhece e que, embora esteja sempre bonita e arrumada, “não se cuida” (pois não toma remédios, não come

⁸³ Os nomes reais das entrevistadas foram substituídos por outros, fictícios.

“direito”). Por exemplo, de acordo com Ana, embora essa mulher tenha diabetes, ela costuma colocar açúcar no café que toma (Anotações do caderno de campo, 2019).

Esse trecho do caderno de campo, que narra uma conversa com uma das mulheres entrevistadas na pesquisa, Ana, pode contribuir para alguns apontamentos sobre tal questão. Anatrás exemplos de mulheres que vivem de certo modo o envelhecimento e adotam determinadas atitudes com as quais ela não concorda, seja em relação à saúde ou, de modo mais geral, certo estilo de vida que não siga os preceitos de atividade e positividade em relação à vida na velhice. Ao não cuidarem adequadamente – de acordo com a norma hegemônica – do seu “capital de saúde”, as duas mulheres sobre quem a interlocutora fala não estão seguindo as prescrições consideradas por ela necessárias para se viver um bom envelhecimento e uma velhice boa, resultando assim na moralização dessas mulheres – ou, pelo menos, de seus estilos de vida e comportamentos.

Tal narrativa pode ser compreendida a partir de um contexto mais geral, em que a noção de que há uma “causa moral” nas doenças tem ganhado cada vez mais força (Russo, 2006), ou seja, adoecer é concebido, a partir de tais discursos, como uma falha moral, de caráter. No entanto, uma vez que a precariedade constitui “uma condição compartilhada da vida humana” (Butler, 2015, p. 30), pois todas as vidas são precárias, uma vez que vivemos em sociedade e, logo, precisamos de suporte social e reconhecimento, parte de nossa existência implica a ausência de total controle: estamos sempre vulneráveis a doenças, acidentes e outros tipos de eventos que podem prejudicar nossa saúde ou, mesmo, acabar com nossas vidas. Conquanto, os discursos do risco (Castiel, 1999) e do envelhecimento ativo parecem não levar em conta essa dimensão, pois responsabilizam, moralizam e culpabilizam os indivíduos no que diz respeito a sua saúde.

Assim, há enquadramentos que atuam como uma espécie de “moldura” que, ao mesmo tempo em que focalizam e dão visibilidade a determinados elementos, também ocultam outros (Butler, 2015). No caso da velhice e da morte, esses enquadramentos são construídos através de uma multiplicidade de discursos (acadêmicos, biomédicos, midiáticos) que determinam quais vidas são reconhecidas e valorizadas e, de modo semelhante, quais mortes são passíveis de luto. Na equação criada pelos discursos do “envelhecimento ativo”, do risco e da moralização da saúde, as mortes “ruins”, causadas por doenças e enfermidades, assumem o local de abjeção. A morte torna-se um lembrete de nossas limitações biológicas, assim como determinados modos de envelhecer (Elias, 2001; Rodrigues, 2006) que não correspondem à norma. Um exemplo de tal enquadramento é o fato de que a Gerontologia pouco fala sobre a morte, principalmente por se tratar de um campo que tem, em sua centralidade, o objetivo de estimular a revisão de estereótipos e preconceitos em relação às pessoas idosas, com base na promoção da saúde e da atividade e na busca pelo prolongamento da vida (Kearl, 1989).

Envelhecer, morrer e seus enquadramentos

Um ponto chave para compreender a questão pode ser o argumento de Elias (2001) de que nossa sociedade raramente reconhece essa precariedade, pois temos como valores centrais a autonomia, a independência e a individualidade, fato que constitui a dependência e a vulnerabilidade como altamente indesejadas. Esse ponto aparece em diversos momentos nas narrativas das entrevistadas; por exemplo, na seguinte fala de Luiza:

Dá uma dózinha daquelas velhinhas. Eu vejo aquelas velhinhas no meio das mulheres novas, tudo nova, na faixa dos 70, nem dos 70, já

tudo acabada. Sabe? Já aquele desânimo, não consegue nem andar, se arrastando. Eu nem olho. Dou uma olhada assim, até disfarço. Porque chegou nos 50, nos 60 se acabou? Não, ali que tá começando, eu já penso assim. Ali é onde a gente precisa acordar pra vida, pra viver aquilo, o restinho do tempo que tem, porque passa muito rápido... Aí que cai a ficha que eu tô velha, mas é um pouco. Não, viver bem, viver bem, não vou me entregar, de jeito nenhum!⁸⁴

Nessa narrativa, entende-se que a precariedade decorrente do envelhecimento é ocasionada por uma espécie de entreguismo de parte dos indivíduos, que aceitariam a chegada da idade sem empenhar esforços contra ela e, por isso, se “transformariam” em velhos, inclusive no que diz respeito a aceitar limitações e dificuldades que possam surgir nesse momento. Envelhecer e adoecer aparecem como elementos que podem ser administrados pela recusa em “aceitá-los”, como se fossem escolhas. Assim, uma vez que a saúde é compreendida como um estado que pode ser mantido (com os devidos esforços) e a aparência corporal é entendida como manipulável, “parecer doente é ter falhado e merecer o seu destino; a pessoa deveria ter mudado seu estilo de vida ou de dieta” (Calasanti, 2005, p. 9, tradução minha). Nesse sentido, as doenças incapacitantes que envolvem a deterioração da saúde e da própria individualidade da pessoa constituem elementos que levam a mortes “ruins” (Kearl, 1989).

Uma vez que os enquadramentos atuam como mecanismos de exclusão, a “boa” morte (natural) será a “recompensa” dos indivíduos que vivenciarem uma “boa” velhice. Ou seja, aqueles que, ao longo de suas trajetórias de vida, adotarem medidas necessárias para a manutenção e preservação de sua saúde, continuarem sustentando sua autonomia e independência, sua capacidade de se cuidarem (física, emocional e financeiramente) e controlarem seu corpo, além de se manterem ativos. Tal modo hegemônico de vivenciar essas experiências pode ser bastante problemático, uma vez que a impossibilidade de corresponder à norma gera angústia e vergonha. Uma vez que a vergonha é “um sentimento moral porque é uma resposta à aprovação ou desaprovação de outro” (Pimenta; Oliveira, 1999, p. 153), esse sentimento é, então, do ponto de vista cultural, ocasionado pelo não pertencimento, por não corresponder à norma.

Dessa forma, por valorizarmos socialmente a individualidade, determinamos à morte e à finitude um lugar de ausências (Elias, 2001; Rodrigues, 2006), que não faz parte dos enquadramentos hegemônicos. Desde as sociedades medievais, a morte vem se tornando um acontecimento muito menos público⁸⁵. Nesse sentido, há um “recalcamento” em relação à morte, que implica em sua restrição a determinados espaços – como é o caso, por exemplo, dos hospitais. Ou seja, cada vez mais a morte é circunscrita a determinados espaços, segregada da vida cotidiana. O mesmo acontece com os doentes, excluídos da vida social, pois “a visão de uma pessoa moribunda abala as fantasias defensivas que as pessoas constroem como uma muralha contra a ideia de

⁸⁴ Para distinguir as falas das entrevistadas do restante do texto (inclusive das citações bibliográficas), elas foram identificadas em itálico.

⁸⁵ Pode-se questionar essa colocação se pensarmos que os noticiários (tanto televisivos, quanto online ou impressos) mostram diariamente diversas mortes, acidentes, guerras, entre tantos outros. No entanto, trata-se também daquilo que Butler (2015) afirma acerca dos enquadramentos e abjeções. De certa forma, as pessoas “acostumam-se” a ver notícias de mortes decorrentes da guerra da Síria, por exemplo, pois se tratam de vidas desvalorizadas (ou por serem enquadradas como “terroristas”, ou por serem vistas como mero dano colateral de uma guerra orientada por um “bem maior”). Elias (2001) está referindo, nesse caso, de uma questão mais específica, do modo como lidamos com os moribundos e com a morte em si no nosso cotidiano. Por exemplo, a grande maioria das pessoas moribundas – utilizando o mesmo termo que o autor – vão para hospitais e lá falece, algo incomum antes do século XX.

sua própria morte” (Elias, 2001, p. 26). Dessa maneira, um “recalcamento” social semelhante existe em relação à velhice, pois ela carrega consigo um aviso, um lembrete à sociedade sobre sua própria mortalidade. Rita, uma das entrevistadas, traz pistas sobre essa questão quando questionada se há alguma vantagem em envelhecer:

Eu acho que não, porque a gente envelhecendo, a gente vai morrer mais rápido. Então eu acho, uma pessoa, o máximo que vive é até uns 90 anos. Aí eu penso “puxa, já tô com 70, só tem mais 20 anos”. Porque com todos os problemas, todas as pedras que eu passei, tudo, eu amo a vida. Eu gostaria de viver eternamente. Então, assim, eu acho, fico preocupada com isso. Que o envelhecimento está trazendo mais perto a morte pra gente.

Assim, a passagem do tempo e a percepção de seu próprio envelhecimento são, para ela, geradores de inseguranças e incertezas. No entanto, ao mesmo tempo em que, para alguns indivíduos, a velhice significa a proximidade da morte e, portanto, gera medo, para outros ela não necessariamente carrega esse sentido, mas se mostra como uma chance de aproveitar a vida. É o caso de outra entrevistada, Francisca, que afirma não se preocupar com a morte, pois ela pode ocorrer com pessoas de qualquer idade:

Eu sei que vou envelhecer e sei que vou morrer. Mas eu procuro não pensar nisso. Agora, morrer, todo mundo vai morrer. E tem gente muito mais nova que eu que provavelmente essa hora vai estar morrendo. Então eu não esquento com isso. Quanto mais você pensa, pior. Você sabe que vai morrer. Eu não quero saber de morte, eu quero saber de vida.

Nessa fala, a lembrança acerca da própria finitude parece indicar a importância de viver, aproveitar enquanto é possível, mesmo que, para isso, seja necessário evitar pensamentos que são potenciais causadores de angústias e medos. Mas, apesar dessa narrativa, Francisca contratou recentemente um plano de auxílio funeral⁸⁶. Sua justificativa foi: *não quero ninguém tendo que pagar o meu enterro*. Talvez isso possa ser compreendido como um modo de “retomar” uma autonomia e independência sobre uma questão da qual não se tem controle, nem que seja através da possibilidade em se planejar e contribuir financeiramente para o próprio funeral. Nesse sentido, a morte, assim como a velhice, é dotada de uma multiplicidade de sentidos; ainda mais quando se trata de nosso próprio destino:

Uma coisa é encarar a morte como algo inscrito necessariamente no destino dos homens em geral, enquanto membros da classe dos seres vivos. Outra coisa é pensar a realidade de cada morte individual. Entre os mortos e a morte, ou seja, entre determinado acontecimento biográfico e determinada condição ontológica – ou melhor, escatológica – os liames não são simples (Rodrigues, 2006, p. 8).

Outro motivo pelo qual a morte gera ansiedade em nossa sociedade é, de acordo como Shilling (2003), a centralidade dada ao corpo. Uma vez que a morte implica o fim do corpo, que é nosso suporte identitário, a morte causa medo. Uma das entrevistadas, Helena, quando questionada se pensa muito sobre a morte, afirma que o faz *às vezes*, pois a morte é algo *confuso*, que *deixa todo mundo enlouquecido*, já que *é uma coisa sem nenhum dado, sem nenhuma informação*.

⁸⁶ Pela explicação da entrevistada, é um plano no qual são cobradas parcelas mensais e que garante a cobertura de custos com funeral e enterro, além de oferecer uma porcentagem de descontos em consultas médicas privadas.

Em outros contextos históricos e culturais (ou mesmo no nosso, mas para pessoas que possuem crenças espirituais e/ou religiosas), as explicações religiosas ocuparam o lugar de provedoras de sentidos para a morte e o “pós-vida” (Rodrigues, 2006). Já na contemporaneidade, a ciência busca preencher esse espaço, porém, ainda há questões irresolúveis. Ou seja, a morte é uma certeza de todos que, apesar dos esforços da biomedicina, não é passível de controle e sobre a qual há limites, não possuímos informações ou dados.

Mais do que uma ocultação da morte da vida cotidiana, circunscrevendo-a a determinados espaços (Elias, 2001), nossa sociedade também a transformou em “uma questão técnica, sua determinação deixada nas mãos da profissão médica” (Giddens, 2002, p. 150). Essa determinação da morte como um assunto das ciências biomédicas também significa o desenvolvimento de um enorme aparato de intervenções, técnicas e práticas que visam prolongar a vida e adiar a morte (Elias, 2001; Rodrigues, 2006).

Assim, tanto o adiamento da morte quando a “prevenção” do envelhecimento possuem elementos em comum nesses discursos: deve-se preservar o capital de saúde a todo custo, manter uma boa qualidade de vida, uma velhice com autonomia e sem doenças. Aqui o medo também aparece, como mostra a fala de outra entrevistada, Tereza, ao afirmar que não tem *medo de morrer*, mas sim de *ficar uma pessoa inútil*, como um homem que viu em um hospital:

Aquele senhor ficava sentado lá. Estava esperando a morte chegar. Porque teve um ano que eu fui lá e ele não tava mais lá. O que ele estava pensando? Então eu não quero ficar assim também. Eu quero fazer o crochê, eu quero fazer alguma coisa. Eu quero estar manuseando minha cabeça. É isso. Só tenho medo disso.

Nessa narrativa, a reflexão acerca da morte traz também percepções da velhice. Mais do que o medo de morrer, a entrevistada teme a decadência e a perda da individualidade que a doença traz. Quem é doente, como o homem de seu exemplo, fica sentado apenas *esperando a morte chegar*.

Nesse sentido, a autonomia ganha destaque nas narrativas das entrevistadas, associada diretamente às questões da independência e da fragilidade. Tereza traz alguns desses elementos em outra fala, na qual aponta o medo de se tornar uma *pessoa muito debilitada, que depende muito do outro e não pode fazer nada*. Logo, depender de alguém aparece como sinal de falha e, mais do que isso, como algo que implica também perda de autonomia. Essa “valorização da autonomia devolve ao indivíduo a responsabilidade por sua saúde, reduzindo a pressão exercida sobre o sistema público” (Ortega, 2008, p. 35). Faz parte, portanto, do conjunto de práticas colocadas como inerentes pelos discursos do “envelhecimento ativo” e saudável para uma boa velhice.

Devido a esses valores, aqueles indivíduos desprovidos de autonomia e independência não são reconhecidos como sujeitos ou “vidas” que possuam algum valor, uma vez que “uma vida tem que ser inteligível *como uma vida*, tem de se conformar a certas concepções do que é a vida, a fim de se tornar reconhecível” (Butler, 2015, p. 21, grifo da autora). Uma vida que não permite que se exerça totalmente sua individualidade, na qual a pessoa não consegue realizar todas as escolhas – por exemplo, que roupa vestir, quando se alimentar, onde morar –, não é reconhecida hegemonicamente como uma vida – ou pelo menos, como uma vida digna.

Logo, o medo da morte também aparece, nas narrativas das entrevistadas, conectado a outros medos e sentimentos, relacionados à dependência, da perda de controle sobre a própria vida e corpo, do isolamento, da solidão, da dor, da perda de dignidade e daquilo que é considerado desconhecido por nós.

Considerações finais

Objetivou-se colaborar para a discussão do envelhecimento e da morte a partir de uma perspectiva interdisciplinar. No que diz respeito à dependência, à autonomia e à morte, nota-se a presença de sentidos que se inter cruzam, inserindo determinados modos de vivenciar a velhice e a morte em um lugar de abjeção. Esse não-reconhecimento de determinadas vidas, mortes e indivíduos como dignos implica em determinadas questões: primeiro, o medo em relação à velhice e ao envelhecimento; segundo, a atribuição de locais específicos onde, como afirma Elias (2001), a sociedade possa afastar esses temores, restringindo-os a lugares específicos, como os asilos e hospitais. Esse enquadramento (Butler, 2015) da velhice abjeta, que não corresponde às normas, muitas vezes acarreta o isolamento:

A fragilidade dessas pessoas é muitas vezes suficiente para separar os que envelhecem dos vivos. Sua decadência os isola. Podem tornar-se menos sociáveis e seus sentimentos menos calorosos, sem que se extinga sua necessidade dos outros. Isso é o mais difícil — o isolamento tácito dos velhos e dos moribundos da comunidade dos vivos, o gradual esfriamento de suas relações com pessoas a que eram afeiçoados, a separação em relação aos seres humanos em geral, tudo que lhes dava sentido e segurança (Elias, 2001, p. 8).

Desse modo, constrói-se, nos discursos hegemônicos, um retrato do envelhecimento como sendo algo que depende fundamentalmente de nossos esforços, comportamentos, sentimentos e atitudes perante a vida. Assim, tanto o desenvolvimento de doenças quanto o de dependência aparecem como sendo evitáveis – ou, pelo menos, adiáveis até uma velhice “mais velha”, que será circunscrita a determinados espaços que, a partir de todo um aparato médico, irá “lidar” com essas questões, contribuindo para a construção da morte como algo socialmente interdito.

Nesse sentido, uma série de estigmas (Goffman, 1988), nem sempre visíveis e identificáveis, determina quais modos de envelhecer e morrer são reconhecidos socialmente como dotados de valor e reconhecimento⁸⁷, fazendo com que indivíduos utilizem-se de estratégias de administração do processo do envelhecimento – ou, pelo menos, de alguns de seus elementos estigmatizantes. Algumas narrativas das entrevistadas apontam para a adoção de tais estratégias, seja através da manipulação de sua aparência (usando cremes, maquiagem e determinados tipos de roupas), de sua saúde (praticando atividades físicas, ingerindo ou evitando certos alimentos, fazendo visitas e exames médicos rotineiros), mantendo-se ativas (estudando, saindo com as amigas, viajando ou trabalhando), seja estabelecendo certo distanciamento identitário entre si mesmas e pessoas que seguem outros modos de envelhecer. Essa diferenciação pode ser parte de uma estratégia que visa a preservação de autoestima e respeito próprio (Cruikshank, 2013); afinal, em uma sociedade na qual a norma é ser feliz e saudável, não é confortável nem interessante ocupar o lugar de abjeção.

A ideia de velhice como momento de reinvenção pode ser bastante interessante ao permitir que os indivíduos aproveitem um tempo que anteriormente seria considerado ocioso, para vivenciar novas possibilidades. No entanto, há uma dimensão moral implícita nos discursos acerca do envelhecimento que gera responsabilização e culpabilização dos indivíduos acerca da manutenção de sua saúde, de seu corpo e de sua vida – no sentido de “terem” que continuar sendo participantes do mundo social,

⁸⁷ Embora o estigma seja “um atributo profundamente depreciativo” (Goffman, 1988, p. 6), por si só, ele não significa nada: é a sociedade que determina o que é considerado um atributo normal ou estigmatizante (por consequência, sujeitos normais ou sujeitos estigmatizados).

peças ativas, etc. Assim, esse modelo parece não levar em consideração as desigualdades existentes em nossa sociedade, sobretudo as de classe e raça, que fazem com que nem todos tenham acesso igualitário a esse “estilo de vida” (Cruikshank, 2013). Cabe a reflexão acerca de quem consegue ser socialmente aceito e reconhecido enquanto sujeito. Esse movimento ofusca questões implicadas na velhice “mais velha” ou vivenciada com alguma forma de fragilização, dependência ou necessidade de cuidados, desresponsabilizando o Estado também em relação à assistência e garantia de direitos a esses indivíduos.

O conjunto de discursos que compõem o que pode ser identificado como aqueles do “envelhecimento ativo” informa muito dos sentidos presentes nas narrativas das mulheres entrevistadas, muitas vezes contribuindo para a construção de determinados estereótipos negativos em relação a certos modos de envelhecer. A abjeção ao envelhecimento que não corresponde à norma pontua também falas e percepções acerca de suas próprias velhices: há o medo da marginalização, da solidão, da fragilidade, da dependência.

Não se trata aqui de negar a importância ou necessidade de políticas públicas voltadas à população idosa, mas sim de refletir sobre as consequências da hegemonia de discursos generalizantes como os do risco e do “envelhecimento ativo”. Até porque nossa vida é intrinsecamente precária e nós não temos total controle sobre nossos corpos (Calasanti, 2005; Butler, 2015). Não é possível que consigamos, com toda a certeza, evitar adoecer e passar pelas transformações corporais ocasionadas pelo tempo, muito menos a morte.

Referências

- BEAUVOIR, Simone de. *A velhice*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.
- BRETON, David Le. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002.
- BRETON, David Le. *A sociologia do corpo*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- BUTLER, Judith. Introdução: vida precária, vida passível de luto. In: *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015. p. 13-55.
- CALASANTI, Toni. Ageism, gravity, and gender: experiences of ageing bodies. *Generations*, v. 24, n. 3, p. 8-12, 2005.
- CASTIEL, Luis David. *A medida do possível...saúde, risco e tecnobiociências*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1999.
- CRUIKSHANK, Margaret. *Learning to be old: gender, culture, and aging*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2013.
- DEBERT, Guita Grin. A dissolução da vida adulta e a juventude como valor. *Horizontes Antropológicos*, v. 16, n. 34, p. 49-70, 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ha/v16n34/03.pdf>. Acesso em: 14 mar. 2017.
- ELIAS, Norbert. *A solidão dos moribundos, seguido de Envelhecer e morrer*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FOUCAULT, Michel. Aula de 17 de março de 1976 (p. 285-315). In: *Em defesa da sociedade*. Martins Fontes: São Paulo, 2005.

- GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.
- GOFFMAN, Irving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1988.
- KEARL, Michael. *Endings: a sociology of death and dying*. New York: University Press, 1989.
- LIANG, Jiayin; LUO, Baozhen. Toward a discourse shift in social gerontology: from successful aging to harmonious aging. *Journal of Aging Studies*, v. 26, p. 327–334, 2012.
- ORTEGA, Francisco. *O corpo incerto: corporeidade, tecnologias médicas e cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.
- PIMENTA, Melissa; OLIVEIRA, Régia. Os constrangimentos do corpo na interação social: o nojo (p. 137-155). In: Martins, José de Souza. *Vergonha e decoro na vida da metrópole*. São Paulo: Hucitec, 1999.
- RABINOW, Paul; ROSE, Nicholas. O conceito de biopoder hoje. *Política & Trabalho: Revista de Ciências Sociais*, n. 24, p. 27-57, 2006. Disponível em: <http://www.periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/politicaetrabalho/article/view/6600>. Acesso em: 15 jul. 2018.
- RANZIIN, Rob. Active Ageing – another way to oppress marginalized and disadvantaged elders? Aboriginal elders as a case study. *Journal of Health Psychology*, v.15, n. 15, p. 716-723, 2010.
- RIBEIRO, Oscar. O envelhecimento “ativo” e os constrangimentos da sua definição. *Sociologia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, n. 2, p. 33-52, 2012. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/10580.pdf>. Acesso em: 25 mar. 2018.
- RODRIGUES, José Carlos. *Tabu da morte*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2006. Disponível em: <http://books.scielo.org>. Acesso em 15 jan. 2019.
- RUSSO, Jane. Do corpo objeto ao corpo pessoa: desnaturalização de um pressuposto médico (p. 207-220). In: Souza, Alicia Navarro de; Pitanguy, Jacqueline. (Orgs.). *Saúde, corpo e sociedade*. UFRJ, 2006.
- SHILLING, Chris. *The body and social theory*. Londres: Sage Publications, 2003.
- VICTORIA Ribeiro, Aline Ângela. *Da "bela velhice" às "velhinhas de bengala": narrativas sobre envelhecimento, corpo, gênero e menopausa*. 2019. Dissertação - Mestrado em Estudos Culturais. São Paulo: Escola de Artes, Ciências e Humanidades, USP, 2018. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/100/100135/tde-13122018-170654/pt-br.php>. Acesso em: 06 mai. 2019.
- WHO. *Envelhecimento ativo: uma política de saúde*. Brasília: Organização Pan-Americana da Saúde, 2005. Disponível em: http://bvsm.sau.gov.br/bvs/publicacoes/envelhecimento_ativo.pdf. Acesso em: 03 mar. 2018.

MORAES, Suiany Silva de; SIQUEIRA, Ítalo Barbosa Lima. As margens como centro no bairro Benfica: falas da violência e do matar na cidade de Fortaleza. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 18, n. 53, p. 143-159, agosto de 2019 ISSN 1676 8965.

DOSSIÊ

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

As margens como centro no bairro Benfica: falas da violência e do matar na cidade de Fortaleza

The margins as the center of the Benfica neighborhood: talk of violence and killing in the city of Fortaleza

*Suiany Silva de Moraes
Ítalo Barbosa Lima Siqueira*

Resumo: As grandes cidades brasileiras na contemporaneidade abrigam conflitos letais pelo poder de mando e controle social de territórios nas margens urbanas. Nesse contexto, a cidade de Fortaleza se converteu em cenário de dramáticos conflitos e múltiplas formas de violência cruel. As percepções, as vivências cotidianas, os afetos e as emoções vão sendo impactados com as figurações da violência que afetam a experiência social urbana. No presente artigo, objetivamos refletir sobre a rotinização da crueldade e da execução como recurso para potencialização do caráter seletivo e diferenciado da violência. A pesquisa acompanhou a trajetória de pessoas “envolvidas” com o crime, - estigmatizadas como “matáveis,” - criou relações e empatias que foram desenvolvidas por observações e vivências nas ruas da cidade, sobretudo no bairro do Benfica. Compreender os processos sociais do extermínio, significa refletir sobre os estigmas que aumentam consideravelmente as possibilidades e as formas de letalidade. Em nossas incursões etnográficas, percebemos que a possibilidade da morte violenta marca significativamente as trajetórias de nossos interlocutores no contexto do extermínio e massacres. **Palavras-chave:** etnografia, conflitualidade, crime.

Abstract: The great Brazilian cities in contemporary times harbor lethal conflicts for the power of command and social control of territories on the urban margins. In this context, the city of Fortaleza has become a scenario of dramatic conflicts and multiple forms of cruel violence. Perceptions, everyday experiences, affections and emotions are being impacted by the figurations of violence that affect the urban social experience. In this article, we aim to reflect on the routinization of cruelty and execution as a resource for enhancing the selective and differentiated character of violence. The research followed the trajectory of people "involved" with crime - stigmatized as "killable" -, created relationships and empathy that were developed by observations and experiences on the streets of the city, especially in the Benfica neighborhood. Understanding extermination means reflecting on the stigmas that greatly increase possibilities and forms of lethality. In our ethnographic incursions, we realize that the possibility of violent death significantly marks the trajectories of our interlocutors in the context of extermination and massacres. **Keywords:** ethnography, conflict, crime.

O cenário decrescente de conflitos impacta fortemente na vida urbana da cidade de Fortaleza, capital do Estado do Ceará, historicamente marcada pela existência de gangues (Diógenes, 1998) e atuação de bandos criminais em suas margens urbanas. Mais recentemente, em menos de uma década, seus bairros sofreram rearranjos significativos com a expansão de coletivos criminais (Hirata, 2014) e a “guerra entre facções prisionais” em âmbito transnacional (Dias, 2017), como testemunhamos nos centros urbanos e prisões, sobretudo com a adesão aos “comandos” do crime - a saber,

Comando Vermelho (CV), Família do Norte (FDN), Primeiro Comando da Capital (PCC), Guardiões do Estado (GDE) (Paiva, 2019). Dessa forma, as influências desses agrupamentos são sentidas na experiência urbana, em escalas variáveis. Seus deslocamentos e formas de apropriação passam a compor fronteiras mortais, marcadas pelo sangue, emergindo novos conflitos e tensões nos territórios marcados pelas fronteiras mágicas da teatralidade do extermínio e da punição (Aquino & Sá, 2014).

As pesquisas nacionais, tais como o *Anuário Brasileiro de Segurança Pública*, o *Mapa da Violência*, as do *Instituto Igarapé* e o *Atlas da Violência*, destacam o Brasil como cenário de altos índices relativos à violência contra a pessoa, em especial o homicídio - recorrentemente levando os meios de comunicação a relacionar esses índices ao de países em guerra. Isso ocorre devido à alta taxa de letalidade que, na atualidade, se expressam como “explicação” estatística das disputas territoriais pelo controle dos mercados ilícitos de drogas, da posse clandestina de armas de fogo em determinados territórios e o seu expansivo uso nos conflitos.

Os dados estatísticos apresentam Fortaleza entre as cidades mais violentas do país. Como exemplo, na pesquisa do ano de 2012 do Instituto Igarapé, a capital aparece na terceira posição entre as cinco cidades com mais de 1,5 milhões de habitantes nas Américas e Caribe com as maiores taxas de homicídios, 76,8 por 100 mil/habitantes; no *Anuário Brasileiro de Segurança Pública* do ano de 2014, Fortaleza aparece com a maior taxa de crimes de morte no país: 77 homicídios por 100 mil habitantes, mais do que o dobro da média das demais capitais, que era de 33 por 100 mil; quando observamos o *Atlas da Violência* (2019), que apresenta dados de médio prazo, entre 2007 e 2017, o cenário é ainda mais preocupante com o evidente aumento acentuado da violência letal contra segmentos sociais específicos, negros, mulheres e população LGBTI, e em 2017 registrou a taxa mais elevada de homicídios, com 140,2% para 100 mil habitantes.

No que se referem aos fatores de riscos transversais, aqueles que podem determinar a ocorrência, com maior ou menor grau de probabilidade, de conflitos diversos, a cidade apresenta riscos ainda maiores quando associados à: circulação de armas de fogo e desigualdade de renda; gangues e drogas; casos de violência patrimonial, que incluem latrocínio, violência interpessoal e violência doméstica (Relatório de Homicídios, 2015).

A violência difusa, as práticas de crueldade e a ação de pistoleiros na área urbana não é novidade em Fortaleza (Barreira, 2018; 2016). Soma-se a esse contexto o avanço da violência urbana (Machado da Silva, 2008), uma representação coletiva que não tem um significado homogêneo, mas existe como uma categoria do entendimento do senso comum que consolida e oferece sentido as experiências vividas na cidade. O crescimento da letalidade das disputas entre os agrupamentos faccionados pode ser percebido também através de elementos que se articulam no interior das dinâmicas criminais com a imposição de um suplício sobre as vidas matáveis (Mallart & Godoi, 2017): pessoas transformadas em alvos para o extermínio tanto por agentes estatais como para as lutas pela hegemonia do controle social sobre o crime.

Em 2015, segundo dados da pesquisa *De Onde Vêm as Armas no Nordeste* (Sou da Paz, 2018), foram apreendidas 6.615 armas de fogo, sendo destas, 78% de calibres permitidos e de fabricação nacional, principalmente o revólver calibre 38. Já entre 2016 e 2017, período que coincide com o crescimento do conflito nos territórios, houve cerca de 10% no aumento da apreensão. Contudo, os dados nos mostram que há em curso um processo de mudança no perfil desse armamento apreendido, crescendo o número de pistolas calibre ponto 40 e decaindo o número de apreensões de revólver. Entra nessa

engrenagem ainda o aumento da taxa de homicídios por arma de fogo, chegando a cerca de 86,5% do total dos óbitos em 2017 no Estado do Ceará.

Pesquisar violência em Fortaleza, sobretudo, através do método etnográfico, eventualmente insere a atuação de pesquisadores em contextos perpassados por conflitos letais e inesperados. Letais para si mesmos e aos parceiros de pesquisa. Assim, o presente texto preocupa-se em esboçar uma discussão sobre as problemáticas e dilemas que envolvem pesquisas em contextos marcados pela conflitualidade. Pensamos também sobre o cenário de crescentes conflitos na cidade de Fortaleza, com o auxílio de um fragmento do relato etnográfico feito por Suiany Moraes, em sua pesquisa de mestrado intitulada “Eu nunca tinha escutado falar sobre favela no Benfica: conflitos sociais e mercados ilícitos em um bairro universitário” (2018), da Universidade Federal do Ceará. Destaca-se a possibilidade do estabelecimento de relações de interlocução com pequenos comerciantes de drogas e “envolvidos”; algumas assumindo a posição de amigadas, outras de alianças, porém, com adversidades e possibilidades sempre presentes da morte violenta, prisão dessas pessoas ou algum conflito inesperado. Por fim, de modo reflexivo, visamos colaborar com pesquisas que são realizadas nas fronteiras permeáveis do Estado-nação (Das & Poole, 2008) e nas experiências que, muitas vezes, marcam profundamente a trajetória de pesquisadores e parceiros de pesquisa.

Etnografias nas margens urbanas

Como primeira tarefa, sinalizamos a importância da etnografia em perceber as particularidades, as miudezas e, através da interpretação do fluxo social e uma perspectiva microscópica, captar as diferenças na compreensão de “outros mundos possíveis”. Trata-se de um campo permeado por labirintos simbólicos e pelas adversidades dos conflitos sociais. Nesse sentido, pensamos a etnografia como uma forma de conhecimento que privilegia a experiência, tencionando as margens conceituais e territoriais do Estado, principalmente como referenciais para compreender o “universo criminal”, com o uso de estratégias de inserção e interlocução que buscam construir interação e empatia com os interlocutores. Todas as etapas da pesquisa devem seguir parâmetros adequados que se traduzem em uma postura ética de evitar qualquer exercício de dominação simbólica ou que coloque em risco todos os envolvidos com a pesquisa. Interlocutores, aliados/as e o próprio pesquisador são envolvidos nas complexas teias de relações em territorialidades marcadas pelas disputas em torno de mercados ilícitos, como é o caso de Fortaleza. O próprio pesquisador precisa colocar sua presença em campo em permanente avaliação, pois o contexto das comunidades, favelas, “quebradas” e bairros se configuram como lugares de eventuais disputas armadas entre as forças de segurança do Estado e as diversas maneiras de acontecimentos que figuram o crime. Faz-se fundamental não reificar estigmas sobre esses territórios.

É preciso ressaltar que consideramos a pesquisa de campo como uma atividade em que a posição social do pesquisador deve ser compreendida em torno de relações de força (Biondi, 2011), destacando o ato de pesquisar como uma experiência sensível, justamente pelo fato de não ser possível pensar na relação de interlocução enquanto posição de pesquisador e “objetos de pesquisa”. Dessa forma, assumimos um caráter relacional na observação desse conjunto de preocupações, centrados na recusa pela concepção que privilegia o mundo social como uma integração dada na realidade, atenuando ou evitando lidar com os problemas relativos ao conflito social e incapaz de assimilar as possibilidades da mudança e do movimento, evitando uma visão imobilista e, eventualmente, conservadora da realidade social investigada (Durham, 2004).

A coesão social está longe de ser um conceito autoexplicativo. Aprendemos com Victor Turner (2005, 2008) sobre a noção de drama social como importante auxílio na teoria social, considerando a vida social dinâmica, portanto, em fluxo e variabilidade na constituição de um “mundo [social] *in becoming*” (Turner, 2008, p. 20). Para isso é fundamental colocar em suspeição as bases teórico-metodológicas, discutindo os dilemas que marcam as ciências sociais. Como destacado por Clifford Geertz (1997), buscamos no campo da epistemologia as maneiras mais dialógicas para a compreensão. A questão reside em como lidar com as formas e os dispositivos de saber-poder acionados pelo campo. Roy Wagner (2014, p.39) assume que antropólogos podem “incluir a si mesmo e seu próprio modo de vida em seu objeto de estudo, e investigar a si mesmo”, lição importante para a antropologia urbana por considerar a dimensão subjetiva do pesquisador (Durham, 2004).

Por outro lado, Pierre Bourdieu (2013) já criticou as etnografias colonialistas nos estudos rituais, consideradas revestidas das melhores intenções humanistas, porém, clássicos que nos lembram de lições importantes para compreensão das razões imperialistas. Estas emergem com categorias, conceitos e epistemes que, sem dúvida, precisam ser enfrentadas pela atividade revolucionária da experiência social. A questão é que existem fronteiras porosas e até mesmo dissolvidas nas relações de poder e dominação. Aprendemos com James Scott (2013) que existe uma dimensão na vida social que pode ser encontrada na infrapolítica, isto é, na capacidade de subordinados manipularem as redes de dominação em proveito próprio, muitas vezes realizando engenhosamente a resistência que pode precipitar rupturas estruturais. Por outro lado, com Franz Fanon (1979) compreendemos que em contextos de violência estrutural e aguda, a violência aparece em diferentes facetas e, eventualmente, pode ser experimentada positivamente como esforços de superação da dominação reinante. Ademais, abre-se um mundo de perigos, que no caso do colonialismo, visa confrontar os antagonismos entre colonos e colonizados.

No caso de pesquisas em contextos de conflagração, lidamos com áreas consideradas inseguranças e, por vezes, o inesperado precipita mudanças na configuração das relações de força. Em todos os casos, é bastante provável que esses eventos alterem significativamente a ordenação dos sistemas simbólicos dos afetados e seus protagonistas. Na vida social existem zonas de limites, margens e fronteiras que transbordam o Estado, pois, o ordenamento idealizado pela sociedade é perigoso, “... essas crenças-perigo são tanto ameaças que um homem utiliza para coagir outro, como são perigos que ele próprio teme incorrer por lapsos de retidão. Elas são uma linguagem forte de exortação mútua” (Douglas, 1976, p. 13).

Para o caso que será apresentado no tópico seguinte, o ato de pesquisar em áreas urbanas envolve diretamente a pesquisadora em fronteiras sociais e espaciais difusas, não sendo considerada, até certa medida, como “de fora”, pois se trata de situações vivenciadas em um bairro que compreende espaços de moradia, trabalho e socialização presentes em seu cotidiano. A atividade de campo e o relato “etnográfico” são marcados pelo pensamento relacional e reflexivo sobre o campo social.

Abordar pontos de vista é compreender o *ethos* de inserção do pesquisado (Bourdieu, 1997) percebendo-os como seres implicados em diversas esferas sociais formando uma rede de interdependência (Elias, 1993; 2011) atravessada por fluxos diversos e delineada por movimentações nas margens do Estado. Para isso, nos ancoramos, fundamentalmente, nas construções etnográficas do crime produzidas no Brasil, que trazem a perspectiva de pesquisas em contextos específicos, com arcabouços metodológicos originais, sobre as diversas maneiras de fazer o crime (Aquino, 2010; Barbosa, 1998; Barreira, 1999; Biondi, 2010; Sá, 2010; Grillo, 2013; Marques, 2014).

Por outro lado, consideramos o desafio de sair do enquadramento de pré-julgamentos morais e políticos, impregnados na razão ocidental, que encerram e tornam indizíveis certas redes de sociabilidade, reciprocidade, negação e lutas simbólicas. No meio da dicotomia entre ordem e desordem, existem diversas linhas transbordantes, redes sociais impregnadas de enunciações, procedimentos, jurisprudência, situações liminares e mobilizações que estão até mesmo nas margens e fronteiras das definições objetivadas pela grande narrativa da segurança pública e da violência, por exemplo.

Dessa forma, a crescente violência provoca uma profunda mudança na experiência de vida das grandes cidades e metrópoles, problematizando uma ordem social específica pautada na sociabilidade violenta (Machado da Silva, 2010). Em conjunto com essa sociabilidade específica, se junta o acúmulo histórico de desigualdades sociais e econômicas, gerando processos de exclusão estrutural, advindas de um passado ainda não superado do escravismo brasileiro que reverbera nos números relacionados ao crime. Essas temáticas ganham visibilidade no Brasil por volta dos anos 1970, aprofundando-se após a ditadura civil-militar.

Michel Misse (1999), em sua tese de doutorado, propõe o conceito de sujeição criminal que, no limite, produz as vidas matáveis (Mallart; Godoi, 2017) no processo que propõe a higienização social e o aumento do encarceramento, ampliando as desigualdades e a violência sistêmica (Han, 2017). Esse processo de acumulação social da violência colabora para percepção de crime não apenas do ponto de vista da criminalização codificada pelo sistema penal, mas, a partir de formas concretas através das quais as representações e práticas sociais se combinam em elementos de criminalização e descriminalização (Misse, 2008).

Adotamos aqui a mesma perspectiva de Paiva e Freitas (2015) que considera “... a violência do ponto de vista histórico e cultural, como ação que envolve a percepção de agentes a respeito dos limites ou das perturbações de acordos tácitos, entendimentos e regras sociais que podem ser gerados por excessos no uso da força” (p. 117), ou simplesmente como a ameaça de usá-la (Feltran, 2011). Já a perspectiva de crime é pensar “... não mais apenas uma infração penal, mas como substancialização do contexto em que se inscrevem uma série de práticas ilegais e trajetórias pessoais...” (Grillo, 2013, p. 1-2). Ao falar de crime nos referimos, portanto, ao movimento, ao fluxo e ao corre que, por onde passa, faz e desfaz conjuntos de “aliados” e “inimigos”. (Marques, 2014).

Acessos, empatias e o trabalho de campo⁸⁸

Pesquisar temas perigosos envolve paradoxos e tensões éticas centrais para a atividade de campo em contextos de disputas pelos mercados de drogas, crimes e com interlocutores em conflito com a lei (Barreira, 2002). Essas questões se concentraram, principalmente, em torno de três elementos distintos e complementares que são um aparato hermenêutico tanto na postura em campo, como no momento da escrita e nas consequentes escolhas feitas: a confidencialidade, a discrição e a segurança; em um esforço ético-metodológico para não criminalizar e nem prejudicar os sujeitos envolvidos nesse processo. Assim sendo, pensar o contexto do crime aparece aqui como algo multidimensional, uma conjunção de fluxos e redes de aproximação e distanciamento. A constante troca de influências entre os agentes sociais ocorre em virtude das experiências vividas no cotidiano e se manifesta por diversas razões e motivações em um processo constante de construção, desconstrução e reconstrução (Simmel, 2006).

⁸⁸ Esse ponto do artigo aborda a experiência de pesquisa de Suiany Moraes (2018), durante o Mestrado em Sociologia na UFC.

Desde o ano de 2016 realizo trabalho de campo etnográfico no bairro Benfica⁸⁹, próximo ao Centro de Fortaleza. Nesse período, em muitos momentos, ensaiei minha retirada de campo por motivos e sentimentos diversos tais como o medo, revolta e, até mesmo, a coerção social. Muitas vezes passei por situações tensas, pois o convívio com pessoas consideradas pela polícia como perigosas ou marcadas para morrer na disputa territorial e simbólica pelos mercados ilícitos, é arriscado. Existem riscos reais envolvendo a proximidade. Por outro lado, enquanto pesquisadora e mulher, o campo se demonstrou um emaranhado de relações desenvolvidas por empatias mútuas com essas pessoas nos seus mais variados papéis desempenhados, sejam pais, filhos, mães, amigos, tios e assim por diante. O resultado dessa interação foi um diálogo intenso e constante, produzindo imagens, impressões, sentimentos, relatos e reflexões não só em mim como pesquisadora e talvez maior interessada, como também nos agentes envolvidos ao longo desse processo.

Comerciantes de drogas, não-envolvidos, familiares, usuários, moradores e frequentadores do bairro foram os grupos nas quais eu tive acesso e pude, a partir das relações desenvolvidas, construir uma rede de interlocução (Marques, 2014). Foi também no processo de relacionamento com estas pessoas, suas vivências, realidades e circuitos, e com as coisas que envolvem tudo isso, que a interlocução foi se desenvolvendo e a compreensão dessa realidade social foi se alargando. No dia-a-dia do trabalho de campo etnográfico, essa aproximação foi sempre um elemento de reflexão à medida que eram vidas que estavam ali presentes.

A pesquisa foi então trilhando caminhos marginais e foi na observação de “... práticas in loco, [no estabelecimento de] vínculos duradouros com as pessoas, conquistando a sua confiança, ultrapassando as suas fachadas para entrar em sua intimidade e ver além do que elas gostariam de mostrar” (Biondi, 2010, p. 33), que a foi-se construindo os acessos. O produto desse tipo de incursão é um material repleto de dados que não poderiam ser acessados através dos instrumentais clássicos de pesquisa e cujas falas e sentimentos são reproduções dos momentos de interlocução⁹⁰, escritos em diários de campo⁹¹.

Durante o processo de pesquisa as relações de amizade desenvolvidas desempenharam um papel positivo no desenrolar do trabalho de campo, mesmo não sendo esse o objetivo inicial. Isso significa que me envolvi com meus interlocutores criando laços de amizade não objetivando a obtenção de dados, mas, estas se tornaram um elemento fundamental nesse processo. Passei a fazer parte do cotidiano deles e as relações foram se estreitando à medida que a pesquisa ia avançando. Vivi momentos importantes na vida deles, como aniversários, confraternizações, festas das mães, pais, natal, ano novo e da mesma forma, eles passaram a viver momentos importantes comigo. Aqui pude desenvolver um diálogo muito forte com a Jânia Aquino (2010) quando ela pensa a relação de empatia com seus interlocutores no universo de assaltos a

⁸⁹Bairro histórico localizado na região central de Fortaleza, há apenas 3km do centro da Cidade. Caracteriza-se por uma particular multiplicidade de pessoas e costuma ser lembrado por três aspectos: abrigar alguns *campus* da Universidade Federal do Ceará, por ser reduto cultural e sede de variadas organizações culturais/artísticas/partidárias/sociais e por abrigar o Estádio Presidente Vargas, que costuma receber jogos de campeonatos diversos, alimentado por uma ampla rede de infraestrutura urbana. Para maiores detalhes sobre o bairro ver: Suiany Moraes (2019).

⁹⁰O sentido de campo tomado aqui refere-se a todas as vivências, em lugares e espaços diversos, no cotidiano dos interlocutores.

⁹¹As observações das expressões corporais, do contexto da fala, as relativizações, a comparação de narrativas nativas e todos os sentimentos que me marcaram no processo da pesquisa também são elementos que compõem os diários de campo.

bancos e como esse processo modifica o olhar, a compreensão e a experiência de ver e ouvir o outro.

Com o tempo, passei a buscar outras vivências com esses atores e fui fazendo um circuito, até então novo para mim, levada pelos interlocutores do bairro e aguçada pela curiosidade de ver, conhecer e vivenciar, dentro da legalidade, este Benfica que surgia à minha frente. Passei a ir almoçar em uma marmitaria, restaurante que vende comida no estilo prato feito, que ficava localizada quase na entrada de uma das comunidades estudadas e que era frequentada, principalmente, por moradores do bairro e por alguns dos meus interlocutores; consertar roupas em uma das comunidades, e dessa forma, construir o acesso ao local sem que minha presença pudesse ser considerada estranha ou ameaçadora de alguma forma; comer o churrasquinho de um morador local e, enquanto isso, ser atualizada, principalmente, dos conflitos envolvendo o uso e a venda de entorpecentes; ou sentar na calçada a noite para comer o pratinho de comida típica ao lado feito em outra comunidade; ou simplesmente ir sentar em alguma calçada do bairro para “jogar conversa fora”.

Conduzimos nossas conversas sempre de maneira espontânea, sem uso de instrumentos clássicos de pesquisa, como roteiro de entrevista e gravador. Nas conversas os temas eram os mais diversos possíveis e eu ficava lá até que em algum momento poderia chegar onde eu tinha interesse de compreender. Levei um tempo para conseguir perguntar sobre o “mundo do crime” na qual eles estavam inseridos, priorizei, de início, desenvolver relações de confiabilidade para poder, a partir disso, chegar a perguntas que poderiam ser mais delicadas ou difíceis de responder. Com o tempo, meus interlocutores principais passaram a eles mesmos perguntar aquilo sobre a qual eu poderia me interessar. Pude, durante esse período, me ancorar nas pesquisas já realizadas sobre crime e conflitos que trilharam caminhos parecidos na busca da obtenção dos dados, aqui ressalto Whyte (2005) como um dos principais diálogos teóricos nesse momento de chegada no campo e construção de confiança. Recordo da relação dele com seu interlocutor principal, Doc, e pude traçar um paralelo entre ele e meus três interlocutores principais, que muitas vezes, tal como Doc, me levou para locais, me inseriram em conversas e fizeram perguntas que só “os do meio” poderiam ter o grau de liberdade para fazer.

As falas utilizadas aqui são reconstruções de falas originais registradas em diário de campo escrito posteriormente; em bloco de notas do celular, quando eu imediatamente guardava a informação, e daquelas que ficaram retidas na memória. A principal técnica utilizada foi a observação etnográfica, além de estar ali era preciso uma sensibilidade especial para capturar suas vidas diárias. Esses registros marcam também toda uma gama de sentimentos que foram sendo produzidos nas observações e nas interações.

O tipo de envolvimento que desenvolvi e experimentei durante o trabalho de campo ultrapassou o que se entende na antropologia clássica por “observação participante”. Para ir além da empatia, haviam barreiras éticas claras das quais eu não pretendia transpor, uma vez que não haveria como eu participar das “paradas” - termo nativo que designa a participação em atividades ilegais, sejam relacionadas ao tráfico ou outra modalidade de crime. O mesmo termo é usado tanto para as ações (“tô indo fazer uma parada) como para mercadorias ilícitas (“tô indo deixar uma parada”) - que eram narradas para mim, nesse caso eu apenas as escutava. Contudo, pude vivenciar e participar de inúmeros outros momentos.

Fui, aos poucos, me tornando uma figura comum e não estranha no bairro e nas comunidades. Esse processo impactou na minha vida de inúmeras formas. Tal como com outros pesquisadores, Leonardo Sá (2010) e Carolina Grillo (2013), por exemplo,

vivenciei um período de liminaridade em relação a minha vida social, uma vez que minhas descobertas, deslumbramentos com o campo e o esforço de inserção, levaram a inúmeras pessoas do meu ciclo de convivência pessoal me criticar por eu estar “me envolvendo demais com eles”. Diferente da Carolina Grillo (2013), o meu campo não trilhou tantas margens. Sofri muito mais com a falta de compreensão dos amigos sempre se referindo a minha pesquisa como eu “vivendo com pessoas da pesada”, mas em casa, no entanto, tive o apoio de todos para seguir. Pouco alterei do meu modo de vestir, gostos pessoais e crenças. Contudo, a linguagem foi algo que precisei sempre observar, pois, muitas vezes, a minha forma coloquial de falar não era compreendida pelos interlocutores. Então eu fui aprendendo a usar gírias e termos que facilitavam o diálogo. O que de fato mudou com a pesquisa foi a minha relação com questões polêmicas e a percepção desses envolvidos desempenhando inúmeros outros papéis complexos para além das vivências no crime.

Escutei narrativas diversas de execuções ocorridas da década de 90 aos dias atuais, contudo, vivenciá-las foi uma experiência dolorosa durante a pesquisa de campo. Escrever sobre morte é sem dúvida muito difícil nesse caso, pois, vivenciar e lembrar a perda de vidas humanas para uma guerra cruel e injusta, como a do crime, foi algo muito marcante na minha vida. Neste caso, paradigmaticamente segundo a antropologia, a dor se faz como uma construção social (Das, 2008, p. 411), marcando a violência urbana como um evento de ressignificação da organização simbólica do mundo (Paiva, 2014), com consequências severas para mim, porém, jamais tão dolorosa quanto para os sobreviventes.

No centro das “correrias” e das artimanhas do extermínio

No dia em que conheci o Pablo a primeira impressão que eu tive foi de que ele era rapaz tímido, tranquilo e “boa praça”. Era um dia na semana rotineiro, como os demais, no cotidiano da pesquisa. Eu havia acabado de chegar a um dos bares de costume. No período eu já chegava lá sozinha e contava com a ajuda e interlocução de alguns trabalhadores do local. Nesse dia, eles me convidaram para sentar em uma mesa com pouco movimento, onde havia dois homens que eu nunca tinha visto. Fiquei desconfiada a princípio, mas pensei que poderia se tratar de conhecer alguém que seria interessante para a pesquisa. Juntei-me a eles na mesa, pedimos mais um copo e ficamos ali tomando cerveja e conversando sobre amenidades. Lembro que ríamos muito das piadas sobre os times Fortaleza e Ceará e assim ficamos por cerca de duas horas. Os rapazes se despediram, foram embora e só naquele momento o Antônio⁹² me informou que se tratava de Pablo, o traficante mais antigo do bairro.

Eu já havia escutado inúmeras histórias a respeito dele, todas sempre usando o nome na qual ele era conhecido na rua e no crime, o nome que alçou ele a categoria de “dono” da sua comunidade – “Cabrito” - e já havia chegado a pedir que me apresentassem a ele. No dia que eu finalmente o conheci ele buscava construir uma outra história para si mesmo, como eu escutei posteriormente, e havia passado a se apresentar e preferir ser chamado por seu nome de batismo, e esse eu nunca havia escutado. O que mais me intrigava nele era a diversidade de narrativas a seu respeito: algumas davam conta do processo de inserção dele no crime e do processo de migração de assaltante para traficante e como ele chegou a posição prestigiosa; outras sobre como ele era gentil, atencioso, disposto e preocupado com o outro e com a sua comunidade; e outras que falavam de como ele era uma pessoa simples e humilde.

⁹²Antônio é um rapaz, de cerca de 30 anos, morador do bairro que atua no comércio varejista da droga. Ele foi um dos meus principais interlocutores em campo, juntamente com a Juliene e o João.

Tantas coisas sobre uma mesma pessoa despertou minha curiosidade para o campo, considerando as possibilidades de conversas sobre as variadas histórias da sua vida⁹³, desde as gangues, passando pela atuação como assaltante a mão armada e chegando ao tráfico e ao domínio do seu território em um cenário de tantas disputas e inconstâncias ao longo das demais comunidades do bairro. Não tive tempo de perguntar nada disso, o encontro narrado acima foi a única vez que estive na presença dele. Cerca de 15 dias depois ele foi executado dentro do seu território, espaço até então considerado seguro, com cerca de quatro tiros de pistola ponto 40.

O desfecho trágico da trajetória de Pablo é revelador das adversidades e perigos inseridos nesses contextos perversos de produção da morte de vidas matáveis. Nas histórias das disputas no bairro relacionadas aos pontos de comércio da droga no varejo, as execuções sempre aparecem como forma tanto de resolução dos conflitos, como de mudança na engrenagem da firma local do tráfico, marcando sob o signo da morte inúmeras pessoas.

Diferentemente da comunidade na qual Pablo teve o domínio por 20 anos, nas outras comunidades do bairro há uma disputa mais forte com muitas mudanças e nomes diferentes ao longo do tempo. Um caso emblemático e muito narrado é o dos irmãos Matheus e Manuel que, no final dos anos 90, vendiam *crack* na comunidade Povo Guerreiro. O comércio se iniciou com Matheus a frente “[...] ele era matador, tinha fama, “arrepiaava” no local, mas um dia se envolveu numa briga aí mataram ele.”. O trecho citado compõe o que retive na memória da fala de Antônio sobre os irmãos, contudo, essa narrativa, assim como várias outras, não dão conta dos detalhes do fato em si e, nesse caso, nem detalhes do que levou a ocorrer a execução. Após sua morte, seu irmão, Manuel, se mudou para outra comunidade do bairro e passou a comandar de lá o tráfico de drogas. Esse domínio também foi curto, menos de um ano: ele acabou morrendo em um conflito armado na Região Metropolitana de Fortaleza.

Domínios territoriais de curta duração são características nas comunidades locais em virtude de elementos como: os assassinatos (decorrentes tanto de milícias como da disputa por territórios de comércio da droga), as prisões e a postura da própria comunidade, que colabora ou não com quem está no comando local. Há ainda o processo de faccionalização do crime que chegou no bairro fortemente arregimentando as comunidades, os “correrias⁹⁴” e os “patrões⁹⁵” presos para um dos coletivos criminais, quais sejam: Comando Vermelho (CV), Guardiões do Estado (GDE), Primeiro Comando da Capital (PCC) e Família do Norte (FDN).

Esse processo de faccionalização levou a uma disputa ainda maior no local pelo controle dos territórios de comercialização da droga e a consequência disso foram alianças, amizades e laços de famílias desfeitos quando cada qual escolheu, ou foi obrigado a escolher, um lado na “guerra”. Outra consequência desse processo foi o aumento no número de execuções em decorrência dessa nova configuração de crime, pois, agora, a expulsão se dá através da morte.

⁹³O bairro é composto por cinco comunidades periféricas tanto do ponto de vista econômico como social, Povo Guerreiro, Sumaré, Meresia, Realeza e Estrela.

⁹⁴“Correrias” é um termo nativo que se refere a quem é da engrenagem do tráfico de drogas. Usualmente, a literatura corrente sobre crime, principalmente no eixo Rio-São Paulo, define como “movimento”. No Benfica, no entanto, o termo utilizado vem de “corre”, logo a “correria” aparece como a efetivação do “movimento”. Os “correrias”, pessoas que fazem parte dessa engrenagem, podem ser de maior ou menor porte a depender da sua posição na firma

⁹⁵“Patrões” é um termo nativo que se refere aqueles que têm o domínio financeiro, logístico e de armamento de fogo. Em geral, é quem está no topo das engrenagens da comercialização e distribuição das drogas no varejo e no atacado.

Uma das execuções mais emblemáticas desse período, e a primeira que dá início a uma disputa territorial nessa nova conjuntura de acesso facilitado às armas de fogo, foi a de um interlocutor dessa pesquisa, Cleiton. Ele era um rapaz jovem, com cerca de 16 anos, nascido e criado em uma das comunidades do bairro, e que se envolveu, logo cedo, no crime seguindo os passos de alguns membros de sua família. Juntamente com o seu irmão, Diogo, eles passaram a fazer o controle do comércio da droga, maconha e cocaína, no varejo e no atacado na comunidade em que eles moravam. Diferente do seu irmão, Diogo já era maior de idade e havia sido preso pelo crime de tráfico em um momento anterior. Foi na prisão que ele se envolveu com a facção FDN, passando a atuar a partir das normas morais impostas pela a mesma.

Cleiton e Diogo logo cresceram na hierarquia do tráfico, tornando-se respeitados e considerados no bairro e na facção que eles integravam. No auge de suas atividades no mundo do crime, Cleiton passou a namorar uma moça, mais ou menos de sua idade, oriunda de uma outra comunidade do bairro. Esse relacionamento o fez expandir sua área de atuação, dividindo agora, juntamente com seu irmão, o controle do comércio de cocaína, durante um determinado período de tempo, em duas comunidades distintas do bairro, além de pontos de vendas fixos espalhados pelos territórios simbólicos do local.

Tive a oportunidade de conversar inúmeras vezes com Cleiton. Era um jovem “trabalhador”, como ele mesmo costumava definir, que se dedicava com afinco a engrenagem do tráfico na qual ele estava inserido. Gostava de andar sempre bem vestido, com roupas de marcas, dentre elas a preferida era a Nike. Lembro que certo dia ele me disse que “... tô na pista é pra comer bem, me vestir bem, gosto da Nike, chego e compro logo, e gosto de tudo, como tô agora: o chinelo, a bermuda e a camiseta, tudo Nike. As gatinhas gostam de ver a gente nos panos ...”. No universo simbólico do consumo de pessoas envolvidas com o mundo do crime, sempre reverberam marcas que socialmente denotam algum tipo de status social, havendo, dessa forma, um processo mercadológico que fetichiza as mercadorias transformando-as em objeto de desejo e aceitação social por parte daqueles que vivenciam processos de exclusão e invisibilidade nos seus locais periféricos de origem.

Quando foi executado, Cleiton vivia o “seu auge” da caminhada no corre: ganhava grandes cifras de dinheiro, era especializado na venda de cocaína considerada de boa qualidade, estava “junto” com sua namorada, cuja família também estava inserida na circularidade do tráfico, e tinha o domínio de quase todas as engrenagens de uma microempresa do tráfico de drogas. Havia inclusive uma grande sensação de segurança da sua parte, pois, para ele, no seu território nada lhe aconteceria. No entanto, foi em um dos lugares onde era possível vê-lo mais à vontade que aconteceu a execução. Era uma sexta feira e como sempre acontecia nos meses que antecederam a chacina, o bairro Benfica estava lotado de jovens. Cleiton, mesmo tendo seus “correrias”, gostava de ficar pessoalmente nos espaços simbólicos de maior concentração de pessoas no bairro realizando a venda da sua mercadoria e exercendo pressão e controle sobre os demais.

Por volta de 23h ele tomava cerveja com um grupo de amigos, dentre eles seu irmão e sua namorada, quando um rapaz que não era estranho para eles, já que também havia crescido no bairro, se aproximou, sacou a pistola ponto 40 e disparou cerca de 5 tiros contra ele à queima roupa. Enquanto o pânico tomava conta dos presentes naquele espaço lotado, o algoz de Cleiton seguia calmamente, pistola na mão, em direção a moto que estava ligada no ponto para a sua fuga. Nos momentos seguintes, o que se viu foi o desespero de Diogo que não acreditava que seu irmão mais novo estava morto e sua namorada, ao invés de lágrimas, procedeu o esvaziamento dos seus bolsos, retirando a droga e o dinheiro antes da chegada da polícia.

Esse episódio foi definitivo na vida de Diogo, depois disso o que se escuta falar é que ele “... virou bicho ruim, mata por qualquer coisa, ele caçou quem fez isso com o irmão...”; “... eu acho na verdade é que ele ficou sem bater bem depois que o Cleiton foi morto sabe, ele já não era o irmão mais inteligente, agora tá paranóico, só anda armado, tem medo até da sombra, tá cheirando [cocaína] muito também. Mas ele tá arrepiando no corre ...”. Não só a vida dele foi marcada por esse episódio, o local virou palco para outros conflitos e disputas que se efetivaram através das execuções. O próprio algoz de Cleiton continuou cometendo uma série de assassinatos ao longo do território do bairro.

As duas execuções citadas acima, de Pablo e Cleiton, inauguraram um momento de intenso combate, com baixas de ambos os lados, entre duas das quatro facções em atuação no bairro, CV e GDE. Essa disputa tem por objetivo a anexação dos territórios simbólicos do bairro – as comunidades já haviam sido anexadas previamente - como área de controle e comercialização de determinado grupo. Mais de 15 mortes ocorreram nos últimos dois anos, coincidindo com meu tempo em campo, em decorrência dessa disputa. Destes, muitos foram interlocutores com as quais eu tive bastante proximidade e diálogo e a cada morte próxima a mim me afetava de tal forma que eu passava dias longe da pesquisa e dos textos em produção vivendo o luto causado por aquela guerra.

Outra execução muito marcante para mim, eu estive com ele um par de horas antes da ação, foi a do Michel. Esse rapaz era um “correria” de muitos “patrões” na área mas não chegava a ter um envolvimento direto na engrenagem do crime e já havia se mudado de uma comunidade para a outra algumas vezes por dívidas no local. No período que antecedeu sua morte, eu o encontrava quase todos os dias nos locais onde havia comércio de droga no bairro e sempre que falava com ele, o percebia mais magro com o passar do tempo. O consumo e o vício em drogas sintéticas, como é o caso da cocaína e do *crack*, são elementos que transformam a pessoa tanto fisicamente quanto emocionalmente, nos últimos tempos haviam aumentado os rumores que ele estaria viciado e que estaria com dívidas de drogas.

Uma das primeiras lições que me foi ensinada no campo é que não se deve dividir espaços com alguém com dívidas com o tráfico, pois, na hora do “acerto”, algo poderia acontecer comigo, mesmo eu não tendo nenhuma relação com a disputa. Mesmo diante dos alertas, eu ainda cumprimentava as pessoas e fazia questão de tentar saber como elas estavam e, a partir disso, dialogar sobre o que era do interesse para a pesquisa. E assim procedi no dia da morte do Michel. Era um domingo e eu havia me deslocado para um restaurante, próximo a um dos locais de comércio da droga, para almoçar. Sozinha, sentei em uma mesa, pedi uma cerveja e o almoço e fiquei aguardando quando chegaram alguns interlocutores e perguntaram se poderiam sentar comigo. Consentii e todos se sentaram, inclusive Michel.

Passei a tarde ali sentada com eles conversando sobre assuntos diversos e por volta de 16h eu precisei me retirar do local, então me despedi de todos e combinamos que mais tarde poderíamos nos encontrar novamente, já que eu pretendia retornar à noite. Um tempo depois, contudo, recebo a ligação de um interlocutor muito nervoso me perguntando se eu já sabia o que tinha acontecido. Fiquei surpresa, comentei que havia passado à tarde no bairro e nada havia ocorrido. Foi quando percebemos, eu e o interlocutor, que o fato havia ocorrido pouco depois de eu sair do local: Michel havia acabado de ser executado com quatro tiros de pistola ponto 40.

Imediatamente me desloquei para o local da morte e lá chegando encontrei todos que mais cedo haviam dividido a mesa comigo. Ao perguntar como foi a ação, me surpreendi novamente com a questão da familiaridade e a aparente facilidade: o rapaz havia chegado, dado voltas de moto ao redor do local, no termo nativo ele “passou os panos”, desceu, sentou em uma mesa, tomou uma cerveja e ficava falando em tom alto

que estava ali para resolver uma pendência, supostamente ele procurava o amante da esposa e saiu. Ele voltou outras duas vezes, sempre agindo da mesma forma até que ele chegou na mesa em que o Michel estava. Lá, ele sentou e começou a dizer que na verdade estaria ali procurando “alguém do CV”, qualquer um, ele só queria resolver uma “parada”. Passado um tempo ninguém que efetivamente compõe o “corre” apareceu no local. Foi quando ele anunciou “já que não tem ninguém vai ser tu mesmo” e sacou uma pistola ponto 40 cromada – para alguns presentes no local, o brilho da pistola sendo sacada foi o que os salvou de serem prováveis vítimas, pois, logo que eles viram saltaram para debaixo da mesa, se protegendo dessa forma dos tiros que estariam por vir – e disparou cerca de quatro tiros em Michel, cuja a única reação foi proteger o rosto. Seu corpo magro foi jogado longe com a proximidade na qual os tiros foram disparados. Após a ação, o executor, tal como no caso do Cleiton, se dirigiu a moto, com arma em punho, aparente tranquilidade e empreendeu fuga.

Nos meses seguintes várias outras pessoas foram executadas no bairro, algumas delas por dívidas com traficantes, a grande maioria, no entanto, pela disputa do controle dos territórios de comércio da droga. Uma dessas execuções ocorreu em uma parada de ônibus, onde foram disparados mais de 10 tiros que atingiram, além do alvo que foi executado com cerca de 8 tiros, outras pessoas que passavam pelo local. A arma de fogo é, em geral, sempre do mesmo tipo, uma pistola de calibre 40. De fácil manuseio e fabricação nacional, é uma arma curta com maior letalidade, 16 tiros e uma bala que se fragmenta dentro da pessoa atingida. O “auge” dessa “disputa ficou marcado como a chacina do Benfica.

Mais uma chacina em Fortaleza, a 4ª do ano e essa com um total de 07 mortos e 07 feridos. O cenário? Um bairro universitário e boêmio, encontro natural de diferentes tribos, local de lazer e sociabilidades diversas. ...Eram por volta de 23h30min dessa noite quente e abafada e tudo transcorria dentro da normalidade: pessoas bebendo, conversando, comendo, dançando, música tocando, vozes altas, risadas... e um tiro. E depois veio outro, outro mais, mais outro e uma sequência de cerca de 30 tiros. Depois do primeiro tudo foi muito rápido, rápido como um piscar de olhos em câmera lenta: correria, mesas e cadeiras no chão, copos e garrafas quebrando, pessoas em pânico e nenhum agente de segurança pública no local. ...Só vimos a primeira viatura chegar cerca de 5min após o fim dos tiros. (Moraes, 2018, p. 1)

O que se seguiu a esse cenário foi um momento de desespero, destruição e horror. Em uma única noite, foram efetuados mais de 50 disparos de arma de fogo com alto poder de letalidade, em três locais diferentes do bairro, sequenciais e simbólicos, de forma aleatória, onde sete foram executados sumariamente e cerca de quinze pessoas ficaram feridas, duas em estado grave. Em um dos espaços havia centenas de pessoas. O episódio foi tratado pela mídia local como algo “chocante”, afinal foi a primeira chacina (das dez que ocorreram no Estado do Ceará, no ano de 2018⁹⁶) a acontecer em um bairro próximo ao Centro, boêmio, de classe média e considerado um dos mais tradicionais da Cidade.

⁹⁶Quais sejam: a que ocorreu dentro de uma casa, no município de Maranguape; no Forró do Gago, em Fortaleza; na cadeia pública do município de Itapajé; no bairro Conjunto Esperança, em Quixeramobim; na comunidade de Cafundó, no município de Palmácia; na zona rural do município de Quiterianópolis; no bairro Manoel Dias Branco, em Fortaleza; no município de Milagres, em uma ação policial que culminou com a execução de reféns e criminosos; e a do bairro Benfica.

Os corpos violentados ficaram lá, caídos, marcados pelos furos produzidos pela intensidade dos tiros, com sangue se avolumando no entorno, choro e um discurso, por parte do poder público, que objetivava justificar o injustificável. As jovens vítimas tinham entre 21 e 33 anos e uma destas havia sido meu interlocutor. Mesmo diante de tudo que eu já vinha vivenciando durante a pesquisa de campo, jamais imaginei esse momento. Quando os tiros iniciaram minha única reação foi correr para o mais longe possível do local do conflito, mesmo correndo o máximo que pude, eu ainda escutava os estampidos dos tiros. Ao fim, retornei ao local e me deparei com um cenário que eu só havia visto anteriormente em filmes: em meio a um caos, corpos caídos, pessoas em desespero, muito choro, destruição no entorno – portas de bares e restaurantes quebrados, mesas e cadeiras destruídas, muitos copos e garrafas estilhaçados e espalhados pelo chão -, diversos pertences – celulares, carteiras, mochilas, livros, cadernos e sacolas - de pessoas que no “corre-corre” não puderam levar. Tal como os demais que haviam acabado de vivenciar essa tragédia, eu estava em choque.

As mortes agem reconfigurando simbolicamente os espaços, tornando-os estigmatizados como os locais em que “a qualquer momento eu posso levar um tiro”; e ressignificando simbolicamente as mortes das vítimas “envolvidas”. Ser executado e ter essa morte relacionada às disputas territoriais, passa a aparecer, na maioria das vezes, como uma “justificativa” para a morte e morto não fala, não se defende, não diz seu ponto de vista, é apenas o “envolvido” que “recebeu o que merecia”. Como exemplo, o drama social de familiares, parentes e sobreviventes, pode ser substancialmente agravado com a morte violenta e morte social do ente querido, sobretudo àqueles que são acusados de “envolvidos”, portanto, corpos “impuros” e indignos.

O “mundo do crime”, esse conjunto de elementos dispersos que se chocam intermitentemente nas margens da sociedade, que tem o seu movimento e seus abalos, mas também o seu peso (Barbosa, 2001), permeia variadas conexões com inúmeros outros universos. As violências simbólicas e estruturais produzidas a partir disso, pautam construções de identidades individuais e coletivas, e ordenam relações entre seus integrantes e com o ambiente externo (Machado da Silva, 2010; Zilli, 2011).

Considerações sobre morte e conflito

Os discursos sobre a violência e sobre os conflitos vêm ganhando cada vez maiores proporções com os riscos latentes presentes na vida cotidiana das grandes cidades no mundo contemporâneo. São caminhos alterados, vivências entrecortadas e uma avalanche de doenças psicossomáticas advindas dessa realidade que afetam as trajetórias dos usuários das grandes metrópoles. Desde 2014, contudo, com a adesão a “coletivos criminais” diversos, tem havido alterações substanciais nas dinâmicas dos grupos criminosos atuantes nas periferias sociais e econômicas de Fortaleza, interferindo diretamente nos locais de moradia, regulamentando mercados, impondo regras morais em busca de hegemonização territorial e comercial. Esses agrupamentos se constituem, de um modo geral, como associações que agregam sob uma mesma ótica, sujeitos diversos em torno de algo, sejam reivindicações para tratamento mais digno no sistema carcerário, sejam em redes horizontais de proteção mútua ou redes de alianças, estabelecendo alteridades e formas de cooperação, autoritárias ou não.

O cenário de conflitualidades que a cidade experimenta lança evidências sobre a banalização da violência e do extermínio como práticas do cotidiano da própria cidade. Hannah Arendt descreve que o “... impacto da realidade do mundo sobre a existência humana é sentido e recebido como força condicionante” (2007, p. 17). É evidente que no campo da ética se faz urgente recusar qualquer tipo de naturalização da violência. A questão que estamos lidando é significativa para a compreensão que a falta de empatia

com as vidas humanas não acontece apenas em tempos de guerra entre países. Um discurso que se ouve com certa frequência na cidade de Fortaleza, como no caso das chacinas, é sobre o envolvimento ou não de pessoas com práticas criminais, como portadoras do crime (Misse, 2011) e, por isso, como vidas matáveis. O fato de gestores de segurança pública falar à imprensa, como veículos de informação na esfera pública, que depois de homicídios a primeira ação estatal é levantar os “antecedentes” criminais para se descobrir se as vítimas de extermínio são “envolvidas” com o crime, é revelador da precariedade da vida nas operações de poder (Butler, 2017) na cidade de Fortaleza.

O processo de faccionalização intensificou a quantidade e a velocidade do extermínio. Por outro lado, a compreensão do extermínio pode nos auxiliar nas reflexões sobre os estigmas que aumentam consideravelmente as possibilidades e as formas de letalidade de grandes populações. As práticas de crueldade são registradas e difundidas na marcação e violação dos corpos, mortos de várias formas, seja por esquartejamento, decapitação, armas de fogo, armas brancas, por exemplo. As ritualizações dessas mortes visam o terror e as suas marcas desencadeiam em seu desfecho imediato, alterações nas rotinas, redes de sociabilidade e formas de reconhecimento do mundo simbólico. Nos casos específicos das mortes de “envolvidos”, essas se apresentam de modo ritualizado, pois emergem as proibições e liminaridades entre dominantes, sacrificados e sobreviventes. Ademais, esses eventos emblemáticos modificam a organização simbólica do mundo das pessoas inseridas no contexto dos homicídios, massacres e chacinas.

Referências

AQUINO, Jânia Perla Diógenes de. *Príncipes e Castelos de Areia: Performance e Liminalidade no universo dos grandes roubos*. Tese. São Paulo: Universidade de São Paulo - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2010.

AQUINO, Jânia Perla Diógenes de; SÁ, Leonardo: “Consideração” e “competência” entre assaltantes: etnografias da sociabilidade armada. In: BARREIRA, César; AQUINO, Jânia Perla Diógenes de; SÁ, Leonardo (Orgs.). *Violência, ilegalismos e lugares morais*. Campinas, SP: Pontes Editores, 2014.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

BARBOSA, Antônio Rafael. *Um abraço para todos os amigos: algumas considerações sobre o tráfico de drogas no Rio de Janeiro*. Niterói: EDUFF, 1998.

BARBOSA, Antônio Rafael. As armas do crime: reflexões sobre o tráfico de drogas no Rio de Janeiro. *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, a. 1, n. 2, p. 165 a 176, 2001.

BARREIRA, César. *Crimes por encomenda: violência e pistolagem no cenário brasileiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

BARREIRA, César. Pistoleiro ou vingador: construção de trajetórias. *Sociologias*, Porto Alegre, a. 4, n. 8, p. 52-83, 2002.

BARREIRA, César. Insegurança, medo e crueldade no cenário urbano de Fortaleza, (p. 89-111). In: *Etnografias na Cidade: redes, conflitos e lugares*. Campinas: Pontes Editora, 2016.

BARREIRA, César. Crueldade: a face inesperada da violência difusa. *Sociedade e Estado*, v. 30, n. 1, p. 55-74, 2015.

- BIONDI, Karina. *Junto e misturado: uma etnografia do PCC*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2010.
- BIONDI, Karina. Um mundo de “considerações”: alguns apontamentos sobre relações de força no trabalho de campo. In: BARREIRA, César; SÁ, Leonardo; AQUINO, Jânia Perla de. (Org.) *Violência e dilemas civilizatórios: as práticas de punição e extermínio*. Campinas, SP: Pontes Editores, 2011.
- BOURDIEU, Pierre. A Ilusão Biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína (Orgs). *Usos e abusos da História Oral*. 8ª ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1997.
- BOURDIEU, Pierre. *O senso prático*. 3ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes: 2013.
- BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- CADA VIDA IMPORTA. *Relatório final do Comitê Cearense pela prevenção de homicídios na adolescência*. Fortaleza: Assembleia do Estado do Ceará, 2016.
- CERQUEIRA, Daniel (Coord.). *Atlas da violência 2019*. São Paulo, SP: FBSP e IPEA, 2019.
- DAS, Veena. *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2008
- DAS, Veena; POOLE, Deborah. El estado y sus márgenes. Etnografias comparadas. *Cuadernos de Antropología Social*. 2008.
- DIAS, Camila Nunes. Encarceramento, seletividade e opressão: a “crise carcerária” como projeto político. Análise. *Friedrich Ebert Stiftung*, nº 28, 2017.
- DIÓGENES, Glória. *Cartografias da cultura e da violência: Gangues, galeras e o movimento hip hop.*. Tese (doutorado em Sociologia). Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 1998.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.
- DURHAM, Eunice R. A pesquisa antropológica com populações urbanas. In: *A dinâmica da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*. Vol. 2: Formação do Estado e Civilização. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.
- ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*. Vol 1: Uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. 2º ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- FELTRAN, Gabriel de Santis. *Fronteiras de Tensão: política e violência nas periferias de São Paulo*. São Paulo. Ed. UNESP. CEM Cebrap. 2011.
- GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis, Vozes, 1997.
- GRILLO, Carolina Christoph. *Coisas da Vida no Crime: tráfico e roubo em favelas cariocas*. Tese (doutorado em Antropologia Social). Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2013.
- HAN, Byung-Chul. *Topologia da violência*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

HIRATA, Daniel. “O ponto e a biqueira: notas para a construção de um conceito.”. In: Barreira, César; AQUINO, Jânia Perla de; SÁ, Leonardo (Orgs.). *Violência, ilegalismos e lugares morais*. Campinas, Pontes Editores, 2014.

LANGANI, Bruno; POLLACHI, Natália. *De onde vêm as armas do crime apreendidas no Nordeste? Relatório 2018*. São Paulo: Instituto Sou da Paz, 2018.

MACHADO DA SILVA, Luiz Antônio (org.). *Vida sob cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

MACHADO DA SILVA, Luiz Antônio. “Violência urbana”, segurança pública e favelas - O caso do rio de janeiro atual. *Caderno CRH*, v. 23, n. 59, p. 283-300, 2010.

MALLART, Fábio; GODOI, Rafael. Vidas matáveis. (p. 21 a 33). In: *BR 111: a rota das prisões brasileiras*. São Paulo: Veneta, 2017.

MARQUES, Adalton. *Crime e proceder: um experimento antropológico*. São Paulo: Alameda, 2014.

MISSE, Michel. *Malandros Marginais e Vagabundo: A acumulação social da violência no Rio de Janeiro*. (Tese de doutorado em sociologia), Rio de Janeiro: IUPERJ, 1999.

MISSE, Michel. “Sobre a acumulação social da violência no Rio de Janeiro”. *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, v. 8, n 3, p. 371-385, 2008.

MISSE, Michel. A categoria “bandido” como identidade para o extermínio. Algumas notas sobre sujeição criminal a partir do caso do Rio de Janeiro. In: BARREIRA, César; AQUINO, Jânia Perla de; SÁ, Leonardo. *Violência e Dilemas Civilizatórios*. Campinas, SP: Pontes Editores, 2011.

MORAES, Suiany Silva de. “Eu nunca tinha escutado falar sobre favela no Benfica”: conflitos sociais e mercados ilícitos em um bairro universitário. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, CE: 2018, 122p.

MORAES, Suiany Silva de. Descortinando um bairro: narrativas históricas, características gerais e referências simbólicas do bairro Benfica, Fortaleza-CE. In: *Investigação científica nas ciências humanas e sociais aplicadas v. 1* [e-book]. Ponta Grossa, PR: Atena Editora, 2019.

PAIVA, Luiz Fábio Silva. “Aqui não tem gangue, tem facção”: as transformações sociais do crime em Fortaleza, Brasil. *Cadernos do CRH*, v. 32, n. 85, p. 165-184, 2019..

PAIVA, Luiz Fábio Silva; FREITAS, Giovani Jacó de. Ecos da violência nas margens de uma sociedade democrática: o caso da periferia de Fortaleza. *Sociedade e Cultura*. Goiânia, v. 18, n. 2, p. 115-128, 2015.

PAIVA, Luiz Fábio Silva. *Contingências da violência em um território estigmatizado*. Campinas, SP: Pontes, 2014.

SÁ, Leonardo. *Guerra, mundão e consideração: uma etnografia das relações sociais dos jovens no Serviluz*. 296 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2010.

SCOTT, James. *A dominação e a arte da resistência*. Lisboa: Livraria Letra Livre, 2013.

SIMMEL, Georg. *Questões fundamentais de sociologia: indivíduo e sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

TURNER, Victor. Cap. 1: dramas sociais e metáforas rituais. In: *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Rio de Janeiro: EDUFF, 2008 (p.19-53).

TURNER, Victor. *Floresta de símbolos*. Rio de Janeiro: EDUFF, 2005.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

ZILLI, L. F. *O bonde tá formado: gangues, ambiente urbano e criminalidade violenta*. 2011. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

Jornais

BARREIRA, César. GDE é facção criminosa nova, atrai adolescentes e tem 'crueldade como marca', diz sociólogo. *O Estado de São Paulo*. 27 jan. 2018. Disponível em: <https://brasil.estadao.com.br/noticias/geral,gde-e-facciao-criminosa-nova-atrai-adolescentes-e-tem-crueldade-como-marca-diz-sociologo,70002168237>. Acesso em 21 de out. 2018.

MORAES, Suiany Silva de. Crônica de uma noite de terror. *O Povo*, Fortaleza, p. 1, 10 de março de 2018.

TÚLIO, Demitri. Insegurança em Fortaleza cria refugiados urbanos. *O Povo*, Fortaleza, 05 de janeiro de 2018. <https://www.opovo.com.br/noticias/fortaleza/2018/01/inseguranca-em-fortaleza-refugiados-urbanos.html> . Acesso em 20 de nov. de 2018.

NETTO, Arlindo. Sem medo da morte: narrativa, experiência e sentidos. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 18, n. 53, p. 161-170, agosto de 2019 ISSN 1676 8965.

DOSSIÊ

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

Sem medo da morte: narrativa, experiência e sentidos*

Without fear of death: narrative, experience and senses

Arlindo Netto

Resumo: Neste artigo, a morte serve de mote para pensar as concepções socioculturais da morte, especificamente de informantes que passaram por uma experiência de Quase-Morte (EQM). Para tanto, o argumento desta análise é desenvolvido em torno do discurso e das categorias presentes nesses relatos de quase-morte, e enfatiza que essas experiências podem fomentar questões relevantes em torno da relação morte e emoções, especificamente o medo da morte. o artigo é dividido em três perspectivas analíticas: (1) *a descrição fenomenológica*, onde é definido o que é uma Experiência de Quase-Morte, e a transcrição de um relato; (2) *os aspectos etiológicos*, onde o autor descreve as principais características da EQM; e, (3) *os aspectos pragmáticos*, é analisado socio antropologicamente os sentidos e os aspectos no que tange à compreensão de quem passou por uma EQM. Destacam-se como elementos conclusivos que as narrativas das Experiências de Quase-Morte apresentam a reconfiguração das ideias, posturas e valores morais dos informantes, e que embora a quase-morte seja classificada pela medicina como um fenômeno biológico, ela aparece no discurso dos informantes como um fenômeno cultural, o qual reconfigura a lógica simbólica, operando significados, sentidos e práticas, entre os quais o significado da morte, que, a partir de então, é concebida sem medo. **Palavras-chave:** morte, narrativas, cosmologia

Abstract: In this article, death serves as a motto for thinking about sociocultural conceptions of death, specifically of informants who have experienced Near Death Experiences (NDEs). In order to do so, the argument of this analysis is developed around the discourse and categories present in these near-death reports, and emphasizes that these experiences can foster relevant questions about the relation death and emotions, specifically the fear of death. the article is divided into three analytical perspectives: (1) the phenomenological description, which defines what is a Near Death Experience, and the transcription of an account; (2) the etiological aspects, where the author describes the main characteristics of the NDE; and (3) the pragmatic aspects, anthropologically analyzed the senses and the aspects in what concerns the understanding of who passed through an NDE. It is highlighted as conclusive elements that the narratives of the Near-Death Experiences present the reconfiguration of the ideas, postures and moral values of the informants, and that although quasi-death is classified by medicine as a biological phenomenon, it appears in the informants' discourse as a cultural phenomenon, which reconfigures symbolic logic, operating meanings, senses and practices, among which the meaning of death, which, from then on, is conceived without fear. **Keywords:** death, narratives, cosmology

* Trabalho apresentado na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 09 e 12 de dezembro de 2018, Brasília/DF.

Introdução

Uma Experiência de Quase-Morte pode ser definida como um fenômeno biopsicocultural⁹⁷, no qual pessoas que estiveram biologicamente mortas por um período durante uma parada cardiorrespiratória⁹⁸, verbalizam, ao acordar, que mantiveram a consciência durante esse período. Tais verbalizações guardam correspondências entre si, e, ao que parece, se apresentam como narrativas cosmológicas.

A dimensão biológica da Experiência de Quase-Morte vem sendo estudada pela medicina em termos de manifestação e o que significa em termos biológicos, mas não em termos culturais. Para aprofundar a discussão em tais termos, detive-me, num primeiro momento, na descrição das narrativas de quase-morte; e, num segundo momento, desenvolvi uma análise sobre os elementos que constituem tais narrativas e como esses elementos interagem a fim de produzir sentidos.

A dimensão biológica do corpo está atrelada diretamente à concepção cultural, e, do mesmo modo, à emocional e cognitiva. Como seres relacionais e contextuais, não somos apenas compostos pela dimensão biológica, somos, concomitantemente, influenciados pelas contingências da história. Em certa medida, a dimensão cultural, com toda a sua potencialidade de ação, pode ser muito mais poderosa do que outros aspectos aos quais estamos sujeitos, como, por exemplo, os nossos genes⁹⁹. Nesse sentido, em termos analíticos, podemos pensar que nossos aspectos tanto biológicos como culturais, incluindo-se aí a mente, são produtos históricos.

Desse modo, neste artigo descrevo e analiso (1) como são construídas as narrativas de quase-morte pelos sujeitos que a experienciaram; (2) quais os sentidos e intenções por eles utilizados, e suas implicações na percepção simbólica; e, (3) como tal experiência regula os padrões emocionais desses informantes, produzindo o que Herzfeld (2014) chama de “idioma cosmológico”. Esses três aspectos da análise permitirão, ao final, apresentar quais as rupturas e continuidades vividas por eles *antes* e *após* as Experiências de Quase-Morte.

Destaco, de antemão, que os relatos analisados estão relacionados pela resignificação da ideia da morte a partir da EQM. A concepção da morte descrita nos relatos dos informantes se afasta do sentido negativo comumente estabelecido, revelando uma percepção da morte *sem medo*, embasada em aspectos positivos. Nesse sentido, êmicamente, a experiência da morte é compreendida como um novo começo, uma nova vida - mesmo que seja na mesma vida -, onde, medos, ansiedades e temores são substituídos pela calma, paz e lucidez, onde outra ordem emocional é estabelecida.

A descrição fenomenológica e os aspectos etiológicos

Em termos biológicos, o córtex cerebral é o local onde se dão as representações simbólicas. As informações que ele recebe são processadas e integradas, e automaticamente respondem com uma ação. Essa região cerebral também é responsável

⁹⁷ É um fenômeno que envolve as seguintes dimensões: corpo-mente-cultura. Ver Netto (2018).

⁹⁸ Nestes casos são realizados procedimentos médicos técnicos, como a ressuscitação.

⁹⁹ Segundo Keesing (2014), “a íntima interconexão entre fatores biológicos e convenções culturais também aparece nos significados culturais e nos papéis sociais atribuídos a indivíduos biologicamente anormais. Mesmo àqueles diagnosticados com doenças mentais sérias, tais como a esquizofrenia, podem encontrar nichos crucialmente importantes e produtivos como xamãs, videntes, visionários... Se a conversa de um esquizofrênico, aparentemente divorciada das realidades do mundo físico vem de uma mente desorganizada ou de uma fonte divina, é algo que nossas culturas nos dizem. Se um esquizofrênico termina como um paciente mental ou como um profeta religioso, depende das circunstâncias de tempo e lugar e dos talentos que ele ou ela tiverem para transmitir para outras pessoas uma visão específica do eu e do mundo.” (Keesing, 2014, p. 77).

fisiologicamente pela linguagem, percepção, emoção, cognição e memória. Nos humanos, o desenvolvimento do córtex permitiu o aprimoramento da cultura e do pensamento abstrato. (Gosden, 2012).

Durante uma Experiência de Quase-Morte o córtex cerebral está inativo, o que torna algum tipo de cognição biologicamente impossível de existir. Sem a ação do córtex, a pessoa está privada de sua capacidade auditiva, visual e sonora, e, conseqüentemente, impossibilitada de utilizar-se da linguagem verbal e da memória. Contudo, as pessoas que passaram por uma quase-morte narram a experiência como se suas funções cognitivas não estivessem comprometidas. Isso se deu igualmente com os meus informantes, os quais permaneceram apreendendo o mundo a partir da audição, da visão, da linguagem e da memória durante a parada cardiorrespiratória, verbalizando, após acordarem, que mantiveram a consciência.

O primeiro pesquisador a estudar cientificamente as Experiências de Quase-Morte foi o norte-americano Raymond Moody¹⁰⁰. A partir dos relatos, Moody pôde identificar algumas variáveis constantes presentes nas narrativas, como por exemplo: (1) a sensação de estar morto durante a quase-morte; (2) o sentimento de paz e alívio durante e após a experiência; (3) a visão de uma luz ou um túnel de luz ao estar fora do corpo; (4) a presença de um ou mais “seres de luz” na experiência; (5) a recapitulação da vida durante a experiência; e, (6) a sensação prolongada de compreensão do mundo, especialmente, no que tange à presença unânime de uma memória duradoura das sensações, após a experiência¹⁰¹.

Resumidamente, essas são as principais características que compõem uma EQM. De modo geral, elas estão presentes nas narrativas dos meus informantes e de outras narrativas já catalogadas. Segue abaixo um relato¹⁰², embora resumido, de um dos meus informantes, a fim de que tais características acima citadas fiquem evidentes:

Informante: Carmem, 53 anos, casada, jornalista, ano da EQM: 2011.

Tudo aconteceu quando eu tive que fazer uma cirurgia no coração. Na época fiz uns exames e tive que fazer uma angioplastia. A cirurgia aparentemente correu bem, porém quando saí da sala de cirurgia tive uma parada cardíaca. E foi justamente durante a parada que eu despertei. Não meu corpo, mas meu eu, Carmem. Eu Carmem em alma. ...inicialmente eu achei que estava sonhando, porque acordei de repente, no susto. Acordei e vi meu corpo ao lado, deitado na maca. E vi os médicos fazendo os tais procedimentos, ouvi os aparelhos apitando e vi uma enfermeira... pensei logo que tinha desencarnado [risos]. Mas na hora que pensei isso, me veio uma sensação de paz. Rapaz, eu fui invadida por àquela sensação

¹⁰⁰ Filósofo, psiquiatra e psicólogo, Moody (1975) interessou-se em toda sua carreira pelos assuntos relacionados à manifestação da consciência humana. Um dos seus principais livros é: *Vida depois da vida*, onde explora com pretensões científicas, mas destinado ao público leigo, o fenômeno de quase-morte.

¹⁰¹ Ainda, segundo Moody, a presença desses elementos catalogados nas narrativas de quase-morte independem de idade, sexo, época, contexto cultural, condição social, condição psicológica, tempo da parada cardiorrespiratória e drogas utilizadas durante a reanimação. O que muda é a forma narrativa dada ao fenômeno, mas os eventos e os conteúdos são similares.

¹⁰² A decisão de trazer apenas um relato (quase) completo da experiência de um dos informantes, e a partir dele desdobrarem-se as análises, advêm da otimização do espaço. As conclusões e desdobramentos deste artigo só foram possíveis pelo conjunto de relatos etnografados durante o trabalho de campo para minha pesquisa de doutorado, sendo assim, o relato chave utilizado aqui não é suficiente, mas traz elementos importantes, mostrando-se como modelo para a análise aqui realizada. Ao todo entrevistei três homens e três mulheres, todos brasileiros, com idade entre 25 e 60 anos, de classe média e brancos.

que era impossível eu acreditar que iria morrer. ...Na mesma hora eu pensei: 'Calma, Carmem, você está apenas fora do corpo'. Foi quando eu vi entrar na sala um homem e uma mulher, os dois vestidos de branco. O homem de camisa e calça brancas, e a mulher de vestido branco. Ambos eram lindos, deviam ter entre 40 e 50 anos, eles entraram flutuando na sala. Quando os vi, fui invadida por uma paz, por uma sensação de calma e de ternura. Eles então chegaram perto de mim. A mulher olhou para mim, sorriu e me disse: 'Filha minha, vamos dar um passeio, você ficará bem'. E então ela encostou a mão direita na minha testa e nós fomos instantaneamente transportados para uma grande sala, parecia um *hall* de um desses teatros europeus. Mas não havia ninguém ao redor. Só eu e eles na minha frente. Então ela novamente olhou para mim com um sorriso lindo. De todos os dois refletia uma luz linda. Eles não se identificaram, eu nunca os tinha visto antes. Ela falou assim para mim: 'Carmem, sua oportunidade de viver não acabou ainda. Você voltará e entenderá o que aconteceu, faça seu melhor. Você é uma grande mulher, sua filha precisa de você, seu companheiro também. Você só precisa descobrir como viver melhor, e estamos aqui para que você não esqueça disso. Olhe a vida para além do agora, estamos sempre com você, não desista nunca'. Na mesma hora eu senti e vi uma luz sair do meu peito, e foi crescendo e invadindo todo o salão. Foi clareando, na verdade, foi ofuscando, porque o local era claro. Como um farol de carro. Até que me ofuscou e eu não conseguia ver mais os dois nem nada ao meu redor. A luz tomou todo o ambiente e eu voltei para o corpo. Acordei e já estava no quarto do hospital, haviam acabado de tirar a sedação. Fiquei uma semana no hospital, me recuperei e recebi alta do hospital depois de uma semana. ...todas às vezes que tento contar o que senti, fico com a sensação de que faltam palavras para dar conta. Mas posso te dizer que foi [senti] uma sensação de plenitude. E, por incrível que pareça, essa sensação me acompanha até hoje. É uma mistura de paz, felicidade, alegria, de que não existem problemas, de que estamos conectados com o universo. Tenho a plena consciência de que somos parte de algo muito maior. ...quando eu acordei, já no quarto do hospital, eu sabia o que houvera acontecido comigo. Sabia que tinha vivido algo que não é comum, mas que é possível de acontecer com qualquer um. Quando voltei para casa e já estava bem da cirurgia procurei um psiquiatra para me informar mais sobre os fatos. No fim das contas, eu fui por causa do meu marido. Eu inventei de contar a ele, e acho que ele ficou assustado, queria saber se eu não teria ficado com alguma seqüela [risos]. A médica foi gentil e concluiu que era isso mesmo, foi uma Experiência de Quase-Morte. Eu sei que a medicina não tem um consenso sobre o assunto. Essas coisas que envolvem o cérebro são complexas. Quanto mais se sabe menos certezas eles têm. O fato é que estou aqui e sei o que passei. Fico na esperança de que a medicina evolua e consiga de alguma maneira provar que a consciência é mais do que eles pensam. ...hoje sou outra mulher. Posso dizer que sou realizada. Eu era insatisfeita com tudo, chata e 'reclamona'. Àquele estilo de vida não me levaria a lugar nenhum, eu iria me tornar uma velha chata e amarga. A vida sabe do que precisamos. O recado que me foi dado por àqueles dois seres de luz foi fundamental para eu me transformar. ...hoje sou uma mãe melhor, uma esposa melhor

também. Aprendi uma coisa que eu custava em aceitar, é preciso escutar mais os outros.

A partir dos relatos como este, foi possível perceber uma sistematização da adaptação à experiência. Identifiquei cinco momentos que se seguem após a experiência, são eles: (1) o informante busca identificar do evento que lhe ocorreu; (2) narra o acontecido; (3) a experiência é clinicamente atestada; (4) o informante dá sentido particular à experiência; (5) expressa por narrativa uma mudança no arcabouço moral. Agora irei desdobrar esses cinco momentos, analisando os aspectos pragmáticos da experiência.

O relato de quase-morte como narrativa de sentido: os aspectos pragmáticos

Starobinski (1970) observou que narrativas autobiográficas estão quase sempre embasadas numa transformação pessoal. Igualmente, Maluf (1999), ao analisar narrativas que tratam de trajetórias terapêutico-espirituais, percebeu a presença de uma mudança pessoal como base narrativa dessas trajetórias. Como sugere Maluf (1999), uma transformação quase sempre pode ser identificada nas narrativas derivadas de experiências terapêuticas e/ou espiritual, a própria capacidade de narrar a experiência pode ser considerada como parte do processo de transformação.

Nesse sentido, o ato de narrar não se resume apenas a contar algo, narrar pode também ser entendido como um ato reflexivo, no qual se pensa sobre os sentidos, os significados da experiência e os sentimentos derivados dela. O que é comum nas narrativas de quase-morte é o alargamento das categorias de entendimento. Estas, após a experiência, parecem que ganham um contorno *transcendental*, ou seja, passam a administrar significados pautados na: (1) continuidade da vida após à morte; (2) menos preocupação com o futuro; (3) sentimento de pertencimento com o todo; e, (4) a inexistência de medo da morte, provavelmente, advinda do “conhecimento transcendental” acessado durante a Experiência de Quase-Morte, na qual se sentiram preenchidos com a “verdade e o sentido singular da vida”.

Num segundo plano interpretativo, as narrativas de quase-morte assemelham-se às narrativas terapêuticas, a partir de dois aspectos: (1) ambas experiências são desestruturantes para o indivíduo, uma vez que implicam no abandono de antigas referências emocionais e modelos de conduta em contextos de sofrimento e dor; e, (2) consiste na eficácia de tal desestruturação, onde ambas experiências colocam em cena um conflito de ordem cósmica, a qual está vinculado à uma organização divina com acontecimentos para além das vontades individuais.

Contudo, entre os relatos de quase-morte e as narrativas terapêuticas existe um distanciamento: os relatos de quase-morte não destacam um esforço contínuo para o desenvolvimento de uma mudança de comportamento, como acontece nas narrativas terapêuticas e de trabalhos espirituais, por exemplo – ver Maluf (1999). Estes últimos exigem um *miseenscène* correspondente a um novo projeto de vida desenvolvido através do trabalho, esforço e persistência.

Segundo nossa análise dos dados, os informantes têm seu quadro semântico e emocional definidos na e pela experiência. A transformação não está necessariamente vinculada a um trabalho de construção de um novo modo de ser, o qual é projetado num momento de crise e em termos processuais. De modo geral, a transformação dos informantes reside no acesso advindo da experiência a um conhecimento considerado privilegiado, e, a partir dele, surgindo a comparação entre o *passado* e o *presente*, com o que eram e o que são hoje.

Para os informantes, a performance do novo modo de ser funciona menos como um exercício de internalização e apreensão de um novo estilo, e mais como a

exteriorização de um modo de ser já estabelecido. O que quero dizer com isso, é que eles não destacam conflitos interiores vividos antes da experiência, os quais, a fim de serem extintos, exigem exercícios de internalização de novos estilos de ser, como ocorre em experiências terapêuticas - Ayahuasca; Santo Daime, tratamento com florais, por exemplo -.

A transformação suscitada pela/na Experiência de Quase-Morte não se dá por um exercício de internalização de um novo modo, essa transformação é a conscientização adquirida na própria experiência, a qual, em termos êmicos, os deixou com a “consciência liberta” e com “consciência de si”. Essa particularidade se difere de como se dá nos sujeitos que buscam uma mudança do atual estilo de vida a partir de trabalhos espirituais ou da própria psicanálise, como se refere Maluf (2005b):

a ideia de mudança também está presente nas práticas terapêuticas e espirituais: a transformação de sentimentos, como a raiva, convertida em compaixão e compreensão, no caso do método terapêutico Fischer-Hoffman, ou em ‘reconhecimento’, no Santo Daime; a transformação de padrões adquiridos em ‘conhecimento de si’; ou a de sentimentos e energias ‘negativas’ em afirmações positivas; a transformação de si, a de sentimentos e a de afetos vividos em ‘símbolos e significados’. (Maluf, 2005b, p. 501).

Esses, por sua vez, necessitam de espaços específicos, aparatos rituais e determinado período, aspectos que necessariamente não se dão na Experiência de Quase-Morte. Especialmente, no que tange ao livre arbítrio dos sujeitos envolvidos em tais terapêuticas. Os meus informantes não exerciam controle ao contexto de suas EQMs. Evidentemente, compreendo que sem a biotecnologia, com a qual foi possível intervir nos pacientes durante a parada cardiorrespiratória, a Experiência de Quase-Morte não seria possível. Contudo, o que destaco é a não escolha livre ou busca por quem a vivenciou.

Entre os informantes pesquisados por Maluf (2005b) - os quais compartilhavam práticas terapêuticas, como tarô, por exemplo -, a percepção do tempo tem certa similaridade. Podemos dizer que o tempo das experiências transformadoras representa uma “concentração da experiência vivida”. Isso quer dizer que o tempo da experiência não está diretamente ligado ao tempo cronológico. Em sentido metafórico, existem dilatações de tempo dependendo da experiência vivenciada. Sobre isso, Maluf (2005b) destaca que “um comentário corrente após uma sessão de leitura de tarô ou de regressão às vidas passadas é o de que ‘valeu por seis meses de uma terapia convencional’; ou que muitos anos da vida foram revividos em duas horas.” (Maluf, 2005b, p. 505). Entendo, desse modo, que sujeitos envolvidos em práticas terapêuticas, ao desenvolverem suas experiências em espaços específicos por determinado tempo, buscam estender suas práticas terapêuticas para além desse tempo-espço, indo além da sala de consulta, passando à internalização de um comportamento terapêutico no cotidiano.

Por sua vez, a cura através dessas práticas terapêuticas, como descreveu Maluf (2005b), começa a ocupar lugar aos poucos na vida de quem as praticou, adentrando nos vários domínios de sua vida, e fundando o que a autora denominou de “experiência terapêutica espiritual alternativa”. Esse é o aspecto que distancia as práticas terapêuticas das Experiências de Quase-Morte em termos pragmáticos.

Grosso modo, e segundo a lógica dos informantes, “o que tinha que acontecer” já aconteceu durante na experiência. E, no que tange às narrativas, elas aparecem como instrumento de comprovação da experiência transformadora, a qual é a responsável por tal ruptura com o passado. Nesse contexto, as narrativas apresentam-se como elementos culturais de forte impacto, uma vez que elas são utilizadas de variadas formas: elas

descrevem, justificam, negam, classificam e, sobretudo, qualificam a experiência. É essa perspectiva que elaborarei no próximo ponto da análise.

Morte, Experiência e Narrativa

Hervieu-Léger (1990) argumentou que narrativas individuais podem revelar dimensões coletivas de experiências. Essa perspectiva foi denominada por “singularidade absoluta do percurso de cada um”, a qual, segundo Hervieu-Léger, suscita um questionamento essencialmente antropológico: como podemos relacionar narrativas particulares e, portanto, únicas, com estruturas e significados coletivos, percebendo uma unicidade entre os diversos relatos?

O relato de uma “revelação” dada na EQM é descrita pelos informantes, essencialmente, em termos que enfatizam sentimentos e sensações, não sendo incomum o uso de expressões como: “é difícil de descrever em palavras”, “foi uma sensação forte”, “eu senti dentro de mim”. De modo geral, em todo “momento de revelação” existe uma singularidade de entendimento por quem está envolvido em tal momento, quem o experiencia torna-se responsável por classificar o acesso à tal revelação.

Embora um momento de crise não seja evidente nos relatos, podemos observá-lo em segundo plano, quando os informantes desqualificam as noções de si *antes* da experiência. A desqualificação do estilo de vida e das próprias noções que tinham de si *antes* da experiência, são modos de legitimar a constituição da nova pessoa e de um novo projeto de vida assumidos *após* a experiência, posto que ela acontece sem a vontade ou iniciativa do informante, não existindo, como vimos nas narrativas, a procura prévia pelo alívio de qualquer crise ou sofrimento, seja moral ou físico. Nesse sentido, a *revelação* ou a *conscientização*, se daria de modo “espontâneo”, mas igualmente influenciada por uma agência externa, a qual seria responsável por revelar os pontos negativos, os erros e os equívocos vividos por eles. Na quase-morte, a *transcendência* apresenta-se como o caminho para a libertação das consciências, suscitando não apenas uma reavaliação de sentidos, mas, sobretudo, revelando capacidades inconscientes de ação no mundo.

Assim, a *revelação* dada na Experiência de Quase-Morte, pode ser entendida como um momento *de libertação*, onde os informantes alcançam a “consciência de si”. Essa *conscientização*, segundo eles, já reside de modo latente em todos os humanos, contudo, é preciso o momento certo para que ela seja “desperta”. Partindo da concepção de Maluf (1999), podemos compreender melhor a singularidade presente no discurso dos informantes, e argumentar que o “itinerário particular” de cada informante é estabelecido com base nas experiências prévias e posteriores à EQM. Em cada narrativa pessoal, o sentido de mudança ou mesmo de transformação caminha entre a *revelação de um conhecimento essencial* e a *transcendência* vivida por meio de uma *revelação*.

Segundo Françoise Champion (1990), o percurso espiritual denominado “intramundano”, o qual consiste na ideia de que mesmo assumindo um novo modo de ser no mundo, o indivíduo “espiritualizado” não nega este mundo, é uma característica do “místico-esotérico contemporâneo”. O percurso espiritual de indivíduos místicos, por exemplo, não se dá pela negação do mundo: a busca espiritual se dá essencialmente no mundo, auxiliando-o a viver bem e melhor no aqui e no agora.

Como num exercício narrativo, os informantes explicam para si e para os outros a experiência que vivenciaram¹⁰³. Nesse sentido, a micro história de cada informante é construída ao nível da fala, e as categorias (como a de pessoa, por exemplo), os signos

¹⁰³ Como disse Sahlins: “toda reprodução da cultura é uma alteração, tanto que, na ação, as categorias através das quais o mundo atual é orquestrado assimilam algum novo conteúdo empírico.” (Sahlins, 2003, p. 181).

(os elementos constituintes das Experiências de Quase-Morte) e a lógica da narrativa são dispostos conforme os propósitos particulares de cada um. O que significa dizer que, além da dimensão individual da experiência narrativa, existe a dimensão social, onde a fala e os significados por ela expressos buscam assumir valores funcionais compartilhados socialmente.

Neste caso, recordar é baseado num processo de reprodução, o qual está sujeito à contingência a partir da narração e da lembrança dos fatos, eventos ou fenômenos, e das condições socioculturais do presente individual e coletivo. Assim, mesmo que elementos se justaponham nas narrativas dos informantes, o que nos interessa enquanto antropólogos é a permanência no tempo das sensações e sentimentos narrados pelos informantes.

Se eles nos dizem que “sentiram” determinada sensação de paz durante a experiência, e que esta paz permanece mesmo a essa determinada experiência, significa dizer que esses elementos comunicaram algo. Tais elementos são, por assim dizer, a base das narrativas, às quais funcionam como gênese de novas configurações de sentidos e significados. As lembranças verbalizadas das experiências particulares se constituem pelas classificações, sentidos negociados e produzidos na ação prática, e pelas alterações desses mesmos sentidos no decurso da interação coletiva.

Com base nisso, a Experiência de Quase-Morte pode ser classificada como um *operador ontológico*, o qual atua nos sentidos e significados individuais, especialmente na concepção de ser no mundo de cada informante¹⁰⁴. A EQM, nesse sentido, consiste heurísticamente numa operação processual que transforma cosmologicamente os informantes por meio de uma reflexão sobre si mesmos, sendo essa transformação expressa e descrita por meio de uma narrativa.

Em termos interpretativos a Experiência de Quase-Morte provocou nos informantes o que podemos chamar de uma “conversão ontológica”, ou seja, uma reavaliação de valores e afetos, e o estabelecimento de um novo modo de ser, sendo este classificado como positivo e superior ao modo de ser anterior à quase-morte.

Considerações finais

Como aspectos conclusivos da análise, destaco que as narrativas das Experiências de Quase-Morte apresentam a reconfiguração das ideias, posturas e valores morais dos informantes, e que, embora a quase-morte seja classificada pela medicina como um fenômeno biológico, ela aparece no discurso dos informantes como um fenômeno cultural, e, ainda, funciona como um *operador ontológico*, o qual reconfigura a lógica simbólica, operando significados, sentidos e práticas, entre os quais o significado da morte, que, a partir de então, é concebida sem medo.

No relato de Carmem, apresentado no início deste artigo, pudemos observar que após a experiência ela não mais compreende a morte como o fim da vida. Em sua

¹⁰⁴ Isso dito pode ser entendido, segundo Bateson (2008), como uma experiência holística, à qual modela segundo padrões da cultura compartilhados. Para ele, animais, plantas ou comunidades “... compõe-se de unidades cujas propriedades são de certo modo padronizadas por sua posição na organização como um todo.” (Bateson, 2008, p. 167-168). Em outras palavras, numa experiência holística, é natural, até certo ponto, a “revisão” dos padrões organizativos por parte dos envolvidos, uma vez que as consequências da cultura em relação aos sistemas de pensamento das pessoas não são tão claras, mas “... o fato de as circunstâncias da vida de um homem afetar o conteúdo do seu pensamento é bastante evidente...” (Bateson, 2008, p. 168). Em termos batesonianos, os informantes ao demonstrarem novos padrões de pensamentos, após à quase-morte, afetam os conteúdos mais íntimos de suas existências, ampliando sentidos, emoções e sensações. Essa possibilidade faz parte das potencialidades humanas, já que certos eventos e cadeias de acontecimentos podem afetar a “organização das emoções”, como descrito por Bateson (2008).

concepção, a morte tornou-se um estágio ou etapa de uma vida que não acaba com a morte do corpo biológico. A ideia da morte como o fim não aparece em seu discurso atual, assim como nos demais informantes. Como justificativa para tal percepção da morte, está presente a “revelação”, durante a experiência, com o verdadeiro sentido de suas existências. A justificativa de tal ideia nunca vem atrelada à concepção da quase-morte em seu sentido clínico estrito, a qual consiste na ideia de que morreram temporariamente, porém suas mortes foram revertidas; mas, sim, na concepção de que a Experiência de Quase-Morte é uma janela de acesso para a tomada de consciência de si, das coisas e do mundo. Possivelmente, o que as narrativas dos informantes tentam comunicar é que a Experiência de Quase-Morte os tocou em todos os aspectos.

Nesse sentido, as narrativas de sentido, além de revelarem o que pensam, sentem e experienciaram os informantes, elas atuam no mundo social, não apenas compondo relatos, mas também constituindo o modo como as pessoas se vêem e se pensam. Os relatos dos meus informantes evidenciaram que, embora a morte seja um fato e tenhamos que lidar inevitavelmente com a ideia dela, existem inúmeras estratégias inventivas de significá-la, revelando lógicas internas de imensa criatividade. Este artigo, então, buscou demonstrar que todos nós refletimos sobre nossos estados mentais e emocionais, mas os compartilhamos de forma simbólica por variados meios, sendo a narrativa uma das principais vias.

A nova concepção de morte, sem medo ou temor, compartilhada por informantes, é a base para o sentido de suas existências após a EQM. Eles compartilham uma concepção inventada de morte, a qual vai além da ideia convencional. Como um aspecto cultural, essa nova concepção consistiu num processo de metaforização. Esse processo, por sua vez, provocou nos informantes uma auto-reflexão, a qual abriu caminhos para produção de significados, como o da transcendência, por exemplo, que foi constituída respectivamente pela *revelação* e *conscientização* suscitadas pela experiência. A partir disso, então, os discursos dos informantes apresentam-se constituídos por metáforas, onde a *inexistência do medo da morte* revela a compreensão de uma nova perspectiva para o sentido da morte. Assim, não ter medo da morte seria nada mais do que uma reconfiguração cultural relatada, rica em metáforas, símbolos e sentidos.

Referências

- AMINOFF, M. J. et al. Electrocebral arrhythmias, *Annals of Internal Medicine*, n. 108, p. 791-96, 1998.
- BATESON, Gregory. *Naven: um esboço dos problemas sugeridos por um retrato compósito, realizado a partir de três perspectivas, da cultura de uma tribo da Nova Guiné*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.
- CHAMPION, Françoise. La nébuleuse mystique-ésotérique, (p. 17-69). In: CHAMPION & HERVIEU-LEGER, *Del'émotion en religion*, Paris : Ed. duCenturion, 1990.
- CIACCHI, Andrea. Era uma vez a teoria: reflexões sobre antropologia e narrativas. *Graphos*, v.12, n. 2, p. 24-31, 2010.
- CLUTE, H. L; LEVY, W. J. Electroencephalographic changes during brief cardiac arrest in humans. *Anesthesiology*, v. 73, p.821-825, 1990.
- GOSDEN, Chris. *Pré-história*. Porto Alegre, RS: Ed. L&PM, 2012.

HERVIEU-LEGER, Danièle. Renouveauxémotionnelscontemporains, (p. 219-248). In : HERVIEU-LEGER, D. et CHAMPION, F. (dir.) *De l'émotion em religion*, Paris: Ed. Du Centurion, 1990.

HERZFELD, Michael. *Antropologia: prática teórica na cultura e na sociedade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

MACRAE, Edward. *Guiado pela Lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.

MALUF, Sônia. W. Antropologia, narrativas e a busca de sentido. *Horizontes antropológicos*, a. 5, n. 12, p. 69-82, 1999.

MALUF, Sônia. Criação de Si e Reinvenção do Mundo: Pessoa e Cosmologia nas Novas Culturas Espirituais no Sul do Brasil (p. 4-31). *Antropologia em primeira mão*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis: UFSC, 2005a.

MALUF, Sônia. Mitos coletivos, narrativas pessoais, cura ritual, trabalho terapêutico e emergência do sujeito nas culturas da “nova era”. *Mana*, v.11, nº 2, p. 499-528, 2005b.

MALUF, Sônia. Peregrinos da Nova Era: itinerários espirituais e terapêuticos no Brasil dos anos 90. *Antropologia em Primeira Mão*, v. 100, p. 05-29. 2007.

MOODY, Raymund. *A vida depois da vida*. Ed. Nórdica, 1975.

NETTO, Arlindo. *Sem medo da morte: um estudo antropológico sobre Experiências de Quase-Morte*. Tese de doutorado em antropologia, Recife: PPGA/UFPE, 2018.

NOYES, R. Attitude change following near death experience. *Psychiatry*, n. 43, p. 234-242, 1980.

RING, K.; COOPER, S. “Mindsight: near death and out of body experiences”. In: *The Blind*. Palo Alto CA: William James Center for Consciousness Studies, Institute of Transpersonal Psychology, 1999.

SAHLINS, Marshall. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro, Zahar, 2003.

STAROBINSKI, J. *L'oeil vivant II: larelation critique*. Paris: Gallimard, 1970.

TOREN, Christina. “Antropologia e psicologia”. *RBCS*. Vol. 27, nº 80, 2012, pp. 21-36.

VELHO, Gilberto. *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1987.

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

CORÁ, Maria Amelia Jundurian;
TULLMAN, Pedro. Espaço público morto ou vivo: ocupações e usos de tecnologias no Cemitério Consolação. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 18, n. 53, p. 171-189, agosto de 2019 ISSN 1676 8965.

DOSSIÊ

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

Espaço público morto ou vivo: ocupações e usos de tecnologias no Cemitério Consolação

Dead or alive public space: occupations and uses of technologies in Consolation Cemetery

*Maria Amelia Jundurian Corá
Pedro Tullman*

Resumo: Durante as últimas décadas do século XIX até hoje, a significação da morte passou por diversas mudanças na cidade de São Paulo, motivadas principalmente pelas transformações geradas pela urbanização, e suas decorrências, fazendo com que houvesse necessidade de criar um espaço fora das Igrejas para depositar os corpos após a morte, chamados de cemitérios. Entre eles em 1858, foi criado o Cemitério Consolação, no qual diversas personalidades foram sepultadas. No ano de 2014 diversas políticas públicas surgem com o intuito de modificar esta estrutura, assim como a função social do cemitério, incluindo-o como um espaço museológico, que sobrepõe a morte, a partir do resgate da memória e da vida daqueles que lá estão. A partir deste fato foi realizado um estudo teórico sobre cemitérios e outros espaços museológicos com o intuito de compreender o Cemitério Consolação como uso cultural, foi realizado um estudo de campo com aplicação de questionários com usuários do cemitério e observação participante. Observou-se que o espaço tem características para exercer seu potencial enquanto museu, consolidando um ambiente educativo que tem com a aplicação de novas tecnologias uma forma de ampliar o acesso cultural e educativo. **Palavras chave:** Cemitério Consolação, espaço morto, espaço público, musealização

Abstract: During the last decades of the nineteenth century until now, the meaning of death has undergone several changes in the city of São Paulo, motivated mainly by the transformations generated by urbanization, and its consequences, making it necessary to create a space outside the churches to deposit the bodies after death, called cemeteries. Among them in 1858, was created the Consolation Cemetery, in which several personalities were buried. In 2014, several public policies emerge with the aim of modifying this structure, as well as the social function of the cemetery, including it as a museological space, which overlaps death, from the rescue of the memory and the lives of those who are there. From this fact a theoretical study on cemeteries and other museum spaces was carried out with the purpose of understanding the Consolation Cemetery as cultural use, a field study was carried out with the application of questionnaires with cemetery users and participant observation. It was observed that space has characteristics to exercise its potential as a museum, consolidating an educational environment that has with the application of new technologies a way to expand cultural and educational access.

Keywords: Cemetery Consolation, dead space, public space, musealization

Introdução

Os estudos que tratam de políticas públicas e espaços públicos relacionados com a morte são bastante escassos, ainda mais no campo dos estudos organizacionais. Esta ausência pode representar um desconhecimento, como também uma negativa de se olhar

os serviços e espaços relacionados à morte. Áries (1982, p. 547) fazendo um estudo da imagem do cemitério na França dos anos 1770-1780 desperta o interesse no espaço cemiterial ao partir da compreensão de que o cemitério reproduz na sua topografia a sociedade em que ele está inserido, como um mapa que reproduz uma paisagem. Já que no cemitério todos os estratos sociais são representados, assim, uma “finalidade do cemitério é representar um resumo simbólico da sociedade”, além de ser um museu de belas artes, não apenas para contemplação, mas também de uso social, bem como a importância da natureza que compõe os cemitérios, pois não há como separá-la da sociedade. E por fim, o cemitério é o espaço de relação entre o morto e seus familiares e amigos, em uma imagem pública desta relação.

Martins (2008, s/n, s/p) reitera essa perspectiva:

os cemitérios são documentos sobre a estrutura social, as relações sociais consolidadas, o modo mais prático e direto de visualizá-la e compreendê-la sociologicamente. São, também, documentos sobre a mentalidade da sociedade que ali sepulta seus mortos, além de documentarem as transformações históricas pelas quais essa sociedade passou. Na distribuição espacial dos sobrenomes, nas alegorias dos túmulos, nas obras de arte, temos aquilo que um sociólogo definiu como as configurações objetivas de sentido, as consolidações que dizem o que uma sociedade é.

Neste sentido, o presente artigo, procura a partir da representação simbólica da sociedade, explorar a lacuna acerca dos espaços cemiteriais e suas representações, tendo como objeto o Cemitério Consolação, cemitério público localizado na região central da cidade de São Paulo, reconhecido pela arte tumular e por abrigar túmulos e mausolés de personalidades e famílias tradicionais do estado paulistano.

O Cemitério Consolação é considerado até hoje o mais tradicional da cidade de São Paulo. Para alguns estudiosos, esse cemitério passou por duas fases. Na primeira fase, de ocupação, o uso do mármore importado (Carrara) foi frequente, sobretudo nos túmulos de grandes figuras do Império e da República. É o caso do túmulo da Marquesa de Santos. Já na segunda fase não se usava mais o mármore importado, e sim materiais locais, mas manteve-se o uso de esculturas em mármore importado. Também nessa fase foram construídos os mausolés monumentais (como o dos Matarazzo, o maior da América do Sul) de representantes da sociedade republicana e industrial (Berlink, 2016, p. 20).

Compreende-se então, que o cemitério é um local que “reflete os costumes funerários, mentalidades a respeito da morte, valores, identidades, religiosidade, estilo arquitetônico e memórias das comunidades que os criaram” (Figueiredo, 2015, p.135). O fácil acesso ao público e a importância histórica e artística do Cemitério Consolação chamam a atenção dos que passam pela Avenida Consolação, tendo uma mudança de uso social e ampliação de visitantes durante o período de gestão municipal do prefeito Fernando Haddad (2012- 2016) por meio de realização de iniciativas culturais e educativas nos espaços cemiteriais da cidade.

A proposta desta pesquisa foi analisar as percepções dos visitantes e dos proprietários de empreendimentos vizinhos ao Cemitério Consolação quanto ao uso deste espaço para fins culturais e educativos, sobretudo as novas representações simbólicas que o cemitério foi adquirindo com a ampliação de atividades e público. Para a realização da pesquisa, foram aplicados questionários em três momentos diferentes, buscando acessar um público respondente representativo, mesmo que aleatório,

procurando explorar os discursos, representações e símbolos em relação ao Cemitério Consolação como espaço público de memória.

O texto está organizado em seis partes, sendo a primeira uma apresentação histórica do Cemitério Consolação, seguida de uma discussão sobre espaço morto (Sennet, 1998) ou vivo para mortos, do uso de tecnologias para espaços museológicos e tecnologia e o corpo após a morte (Foucault, 1988 e 2014). Após esta parte de reflexões teóricas, o texto segue com uma discussão sobre o Cemitério Consolação na atualidade e a descrição e análise da pesquisa de público realizada. Por fim, faz-se um fechamento nas considerações finais.

Cemitério Consolação: história e estrutura

Seguindo o movimento higienista europeu de separação do cemitério das igrejas a fim de garantir o afastamento dos cemitérios das cidades sob justificativa da saúde, em 1789 D. Maria de Portugal ordenou que fossem construídos cemitérios separados das igrejas, como era usual até então, tanto em São Paulo quanto no Rio de Janeiro. Entretanto em São Paulo apenas em 1801 foi solicitado um terreno para a construção deste novo espaço, e só após a independência do Brasil (1822), vinte e sete anos após a solicitação original do terreno, em 1828 foi promulgada a lei que estabelece a obrigatoriedade dos cemitérios a céu aberto na cidade. Muitos anos ainda passaram sem a criação de um cemitério em São Paulo, devido à discussão realizada entre igreja e Estado, envolvendo a elite que se estabelecia na cidade, sobre as questões higienistas e o peso da modernidade que vinha da Europa. Entretanto a partir de 1856 iniciou a obra do Cemitério da Consolação, até então conhecido como Cemitério Municipal, inaugurado em 1858. Sua estrutura formada por camadas, desde sua criação seguiu um padrão. Com a capela no centro, e delimitada por muros, os caminhos do cemitério apesar de confusos desenvolveram-se, de maneira que revelam o próprio processo de expansão da cidade.

No Cemitério Consolação a proximidade da capela demonstra o poder econômico e social das famílias, contudo a expansão da cidade de São Paulo fez com que o terreno do cemitério crescesse por questões de necessidade, de maneira que em alguns pontos do espaço foram feitas obras de arte magníficas, e estruturas com seu próprio espaço de oração foram construídas pelas grades famílias da cidade, independente da distância entre o túmulo e a capela. Desta maneira a distância do altar como símbolo de nobreza e poder aquisitivo, deu lugar para manifestações de poder a partir de grandes construções individualizadas, fazendo da morte uma afirmação do nome da família (Martins, 2008).

Além desta expansão original, muitas famílias queriam ter seus túmulos no Cemitério Consolação, pelo fato de seu espaço ter ficado marcado pela presença quase exclusiva da elite da cidade, entretanto as ruas do cemitério, em sua configuração planejada desde sua criação, estavam sendo preenchidas quase que em sua totalidade, e os espaços restantes não eram suficientes para grandes construções. Isso deu origem a grandes construções, como túmulos no meio das ruas, ou em muitos casos túmulos clandestinos, que não constam nos relatórios oficiais da prefeitura.

Comunale (2017, p.1) sintetiza a importância histórica e artística do Cemitério Consolação, apontando o processo de tombamento estadual.

Cemitério da Consolação, inaugurado em 1858 é a primeira necrópole laica da cidade de São Paulo. Ao longo de sua história, esta necrópole recebeu diversas personalidades da história da cidade e do país, além de pessoas simples que ajudaram a construir São Paulo. Como resultado, o cemitério recebeu uma arte tumular

diferenciada, produzida por artistas plásticos conhecidos no período como os italianos Amadeu Zani (1869-1944) e Luigi Brizzolara (1868-1937) e as obras provenientes dos artífices anônimos em grande parte italianos que era executada nas diversas marmorarias da cidade. Tombado pelo Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico Arqueológico, Artístico e Turístico (CONDEPHAAT) do Estado de São Paulo, o Consolação possui um valor artístico, arquitetônico, cultural, histórico e turístico inegável despertando na gestão municipal anterior [gestão Haddad] o desejo de trabalhar com este espaço.

O Cemitério Consolação conta com aproximadamente de 6.200 túmulos que refletem um espelho da sociedade paulistana, com a representação dos grandes proprietários de terras, das tradicionais famílias paulistanas, dos artistas, dos burgueses, das classes trabalhadoras. É neste *lócus* que por meio dos túmulos e mausoléus há a guarda pelo órgão público dos corpos e a população usa este espaço para prestar homenagens a seus mortos.

Espaço público vivo para mortos

Em uma metrópole como São Paulo as palavras, público e privado são comuns na linguagem dos indivíduos, como um mecanismo de diferenciar o urbano em suas características fundamentais, relacionando principalmente os espaços com instituições do Estado – e ele mesmo – ou locais designados como propriedades privadas. Sendo que o privado também é colocado a partir de uma perspectiva do indivíduo em seu círculo próprio de relações, ou seja, ações relacionadas a ele e aos seus pares, enquanto o público nesta lógica é o obrigatório e geral, muito relacionado a compromissos que permeiam questões morais.

Como aponta Sennett (1998, 30) as primeiras ocorrências da palavra “público” em inglês identificam o “público” com o bem comum na sociedade. Tal escolha conceitual deriva da diversidade de artifícios que esta definição possui, não como algo final e absoluto, mas como proposta de problematização sobre o tema.

O público como “bem comum na sociedade” em sua ideia pura é aquilo que compreende vontades derivadas de necessidades gerais, as quais fazem com que exista um espaço ou direito possível a todos. Desta forma, o público é parte constante da vida em sociedade, haja vista que ele surge das necessidades percebidas como possíveis necessidades comuns ao todo social. Contudo o privado não constitui nesta perspectiva a oposição de fato daquilo que é público, pois ele também surge por vontades derivadas de necessidades possíveis, e pode ser tratado como um bem comum na sociedade por constituir uma alternativa a priori possível a todos. Entretanto o privado, em termos de nossa sociedade atual, parte do princípio da exclusão e da setorização do espaço urbano, agindo com características predatórias em sua relação com o público, fazendo-o ser um “bem adquirível na sociedade”.

Nesta dialética de fenômenos empíricos que caracteriza o meio urbano, o espaço privado significa um ambiente racionalizado e disciplinado que visa o acúmulo de capital, ou que pode derivar deste acúmulo, o qual pode servir tanto como um fim em si mesmo, quanto como um meio de acumular mais riqueza. Seja um escritório, casa ou comércio, o privado é um espaço possível se adquirido. Já o público deriva de uma possível necessidade e pode ser utilizado por todos, fazendo com que esses dois tipos de espaço criem instabilidades no meio urbano.

O público e o privado se encontram a todo o momento em forma de ideia e em sua materialidade, relacionando-se de forma agressiva e desigual. Como o privado é sempre possível pela volatilidade da demanda, ele surge rapidamente, desaparece a

qualquer momento, e pode voltar como novo em outro lugar, de forma que ele domina os espaços, enquanto o público feito para durar ao longo prazo assiste as mudanças da cidade com pouca força para modificar-se com a velocidade do todo. Neste cenário o público pode ser transformado naquilo que sobrou da mudança, sendo uma espécie de espectador participante do urbano, esquecido pelos processos do tempo.

O privado como espaço predatório cria aquilo que Sennett (1998) chama de espaço público morto:

A visão intimista é impulsionada na proporção em que o domínio público é abandonado, por estar esvaziado. No mais físico dos níveis, o ambiente incita a pensar no domínio público como desprovidos de sentido. É o que acontece com a organização do espaço urbano. (Sennett, 1998, p. 27)

O espaço público torna-se “morto” desta forma quando abandonado carrega o sentido de esvaziado, de maneira que um espaço não utilizado perde significado, e por consequência perde sua participação no meio urbano. Tal questão ocorre pela marginalização dos espaços públicos em grandes metrópoles enquanto locais privados são ressaltados, fazendo com que o público se torna o que sobra. Também em outros casos, o espaço público torna-se morto quando ele é reduzido a um meio para algum fim, ou seja, vira apenas um caminho, que é o caso das ruas e avenidas da cidade de São Paulo, espaços públicos com indivíduos dentro de carros privados, usando destes como mecanismos de locomoção consequentemente de isolamento, como aponta o autor:

A supressão do espaço público vivo contém uma ideia ainda mais perversa: a de fazer o espaço contingente à custa do movimento... A ideia de espaço público como derivação do movimento corresponde exatamente às relações entre espaço e movimento produzidos pelo automóvel particular. (Sennett, 1998, p. 28)

A partir desta análise o Cemitério Consolação se apresenta diversos fatores que podem caracterizá-la como um espaço público morto. Primeiro seu aparente esvaziamento, caracterizado por tabus de nossa cultura e reforçado pelo contexto histórico político autoritário dos anos que antecedem o período atual, o qual pode ser exemplificado pelos muros cobertos de arames farpados que circundam o cemitério. Segundo por sua característica como espaço de passagem, devido ao fato de que muitos o utilizam para cortar caminho entre as quatro ruas que o rodeiam, assim como carros nas ruas da cidade. Entretanto após uma semana de pesquisa de campo, apresentada anteriormente, ficou claro como o espaço do cemitério é dotado de potencialidades públicas vivas, em seu puro desenvolvimento como bem comum ocupado e repleto de memória para ser apresentada aos indivíduos que por lá passarem.

Apesar de aparente esvaziamento, todos os dias diversas pessoas com motivos totalmente diferentes utilizam o cemitério para lazer, reflexão e o ocupam como uma finalidade em si, além das visitas guiadas já existentes no espaço, as quais fazem dele um local vivo e jovem.

Sobre o aspecto da reflexão, a atual condição marginal do Cemitério Consolação, faz com que ele se torne propício para o silêncio, e para a apreciação da vida privada em meio ao público, transpondo as barreiras conceituais do urbano, pois este meio repleto de ambientes privados faz com que a vida privada do indivíduo se esvazie, principalmente pelos ideais modernos capitalistas que gritam contra o ócio e coloca o caminho do trabalho acima de tudo como um absoluto nas vidas individuais.

Já a condição do Cemitério Consolação como espaço destinado à movimentação, apresenta uma verdade a qual pode ser discutida ao analisar seu significado. Diferente

dos carros nas ruas, com passageiros normalmente irritados, e habituados com o entorno, os indivíduos que andam pelo cemitério são instigados por esculturas de diferentes movimentos artísticos perto de túmulos de personalidades históricas, de maneira que no breve período que utilizam o cemitério como trajeto, eles enxergam outro mundo, e muitas vezes param para olhar certas particularidades. Tal fato surge haja vista que a marginalização de um espaço tão vasto, localizado no centro da metrópole, faz dele um universo não explorado que destoa do todo, e assim caracteriza uma experiência diferente do que utilizar uma rua como passagem.

Deste modo pode-se apontar o Cemitério Consolação como um espaço público – bem comum a todos, derivado da possível necessidade comum aos indivíduos, neste caso, relacionada à fatalidade humana que é a morte – e tem todas as aparentes condições para encontrar-se como um espaço público morto. Entretanto esta segunda afirmação apesar de estar correta, não se basta como conclusão, pois se o Cemitério Consolação é um espaço público morto, iniciativas ocorreram que iniciaram um processo de transformação do espaço público para resistir a morte e voltar a vida.

Tecnologia no espaço museológico

Da mesma maneira que o Cemitério da Consolação é um marco da construção física e cultural da cidade de São Paulo, sua estrutura acompanhou as mudanças econômicas, sociais e políticas da atual metrópole. Entretanto seu desenvolvimento ocorreu de um modo típico a um espaço público rejeitado por diversos governos – designado a apenas desempenhar sua função básica de sepultar –, assim como é rejeitado por muitos cidadãos que o compreendem como um tabu social.

Enquanto seu espaço foi depreciado por décadas pela compreensão de que os cemitérios têm finalidades funcionais, que devem abster-se do cotidiano da sociedade, tornando-se um campo para momentos específicos e majoritariamente indesejados, o projeto *Memória e Vida*, realizado de 2015 a 2016, contou com a parceria entre a Prefeitura da Cidade de São Paulo junto da PUC-SP e outras instituições de ensino, com o objetivo de analisar e subsidiar a gestão e as formas de relacionamento entre o serviço funerário e a sociedade em prol da qualidade, da humanização e do aprimoramento desse serviço público, veio como um suspiro em meio aos túmulos dos cemitérios da cidade, e principalmente do Cemitério da Consolação, o qual se tornou o protótipo para as mudanças dos demais.

O projeto, que ocorreu na gestão do prefeito Fernando Haddad, tomou para si a responsabilidade de enfrentar paradigmas existentes desde a criação do cemitério, e também dos tabus religiosos que o circundam, tendo assim como ferramenta fundamental a compreensão de que o espaço do cemitério é repleto de memória, e de potencial museológico, haja vista que o cemitério pode prover uma experiência cultural assim como um museu tradicional, a partir do entendimento de que:

Os museus são criados para aumentar o nível de entendimento público, elevar o espírito do visitante, refinar e desenvolver o gosto popular. A experiência museológica está relacionada à esfera do simbólico e a uma necessidade fundamentalmente humana e universal de preservação e transmissão de valores às gerações futuras (Loureiro, 2004)

Nada mais justo, e positivo aos cidadãos, do que combater a perversidade das desqualificações do espaço público aplicadas ao Cemitério da Consolação do que assumir como espaço museológico. Todavia, os anos que antecederam tal iniciativa foram degradantes ao cemitério, tanto no ponto de vista simbólico quanto em sua

realidade física, criando a necessidade de uma reforma total para ele conseguir atingir seu potencial.

O cemitério tem limitações físicas, principalmente pela disposição desorganizada dos túmulos, o que criou a necessidade de um serviço de mapeamento do cemitério para que fosse feita posteriormente uma curadoria das obras de arte e das personalidades históricas lá sepultadas. Ao mesmo tempo concluiu-se que pela realidade estrutural do espaço, novas técnicas museológicas deveriam ser adotadas para que as visitas futuras a este novo – apesar de antigo – museu a céu aberto fossem possíveis:

Sendo o acesso à cultura foco de atenção da gestão de um museu, as suas ações não devem ficar limitadas ao espaço físico ocupado pelo museu ou por suas obras, uma vez que as possibilidades colocadas pela tecnologia da informação permitem um maior alcance por conta da virtualização do museu (Padula, 2007).

Essa libertação do físico que possibilita a gestão do cemitério por via da virtualização do museu, neste caso o Cemitério da Consolação, foi consolidada pela criação de um site do cemitério para incentivar a comunicação como o público, e fornecer acesso a informações como histórias das personalidades sepultadas, das famílias, dos artistas que fizeram determinadas obras do cemitério, além de apresentar um mapa interativo do espaço que facilita a locomoção e sugere roteiros planejados para possíveis vontades dos cidadãos, relacionadas aos temas que o cemitério pode prover, devido ao fato de que a potencialidade museológica do Cemitério da Consolação tem como diferença fundante sua característica híbrida, pois o cemitério é ao mesmo tempo um museu de história política da cidade, de movimentos artísticos, de obras arquitetônicas, sendo que dentro destes temas podem ser feitas diversas subdivisões que se adaptam as necessidades de cada grupo de visitantes.

Entretanto é necessário ressaltar que o cemitério não é essencialmente um espaço de arte, haja vista que seu potencial museológico deriva de condições históricas que o constituíram como um espaço de memória repleto de obras artísticas. Numa perspectiva funcional, o cemitério existe para sepultar, mas devido seu potencial que não pode ser negligenciado. Assim sua resignificação se torna necessária, e passa pelas representações simbólicas da cidade contidas no espaço através da arte.

Neste processo de resignificação o cemitério sofre por um lado ao ser posto como espaço público morto, e por outro por ser um espaço artístico designado à condição de funcional.

A indústria cultural levou a arte para a esfera do consumo, transformando o entretenimento, antes ingênuo, em uma mercadoria acabada. A arte ‘leve’ acompanha a arte ‘séria’ como uma sombra. A obra de arte adapta-se à necessidade, ao princípio da utilidade, que é exatamente daquilo que deveria se libertar (Adorno; Horkheimer, 1982).

O processo da indústria cultural não exclui o cemitério ao pensá-lo como espaço museológico. Diferente do que é passado pelo senso comum, o cemitério nunca perdeu sua expressão artística e cultural, principalmente pelas relações de poder que por lá existem na confirmação do poder político e econômico através de grandes monumentos no Cemitério da Consolação, os quais chamam a atenção de todos os visitantes como foi confirmado nas pesquisas etnográficas apresentadas acima. Entretanto apesar das obras não terem se tornado mercadoria, elas adaptaram-se à necessidade, ou seja, como parte do cemitério elas permaneceram atrás de muros, excluindo-se da visão dos demais. Sendo que essa exclusão vem do princípio da utilidade, devido ao fato de que como

vimos anteriormente, o Cemitério da Consolação foi designado a ser um ponto de referência para trajetos, contingente ao movimento de automóveis ao seu redor, o que seria atrapalhado com a exposição de esculturas e mausoléus, os quais tomariam a atenção de quem passa, e “roubaria” a atenção hoje designada pelas grandes lojas da Avenida da Consolação, que se espalham ao redor do cemitério ofertando mercadorias como lustres, sofás, roupas e inclusive automóveis. Apesar da arte do Cemitério Consolação não se configurar como mercadoria, sua exclusão da cidade potencializa as mercadorias ao seu redor, adaptando-a para a necessidade do entorno.

Portanto em meio a dificuldades, o uso de novas tecnologias consegue quebrar estruturas mesmo dentro do campo murado do cemitério, e consegue libertar a arte de uma funcionalidade prática, para que ela se exerça como mecanismo de elevação do indivíduo e catalisador para reflexões. Além de que no processo de criação de novas tecnologias foi preciso redescobrir o cemitério e entende-lo, criando condições para outras mudanças do espaço, principalmente no âmbito estrutural, pois entender a estrutura faz com que existam provas de que ela necessita de adaptações.

Tecnologia e o corpo após a morte

O Cemitério Consolação, como visto anteriormente, apresenta em sua estrutura características autoritárias na divisão das sepulturas, compreendendo relações de poder e controle dos corpos mesmo após a morte. Utilizando das bases apresentadas por Michel Foucault ao discutir o que ele denominou de biopoder, pode-se entender como o controle dos corpos em nossa sociedade pode se expandir para o corpo sem vida. De acordo com o autor:

O homem ocidental aprende pouco a pouco o que é ser uma espécie viva num mundo vivo, ter um corpo, condições de existência, probabilidade de vida, saúde individual e coletiva, forças que se podem modificar, e um espaço em que se pode reparti-las de modo ótimo. Pela primeira vez na história, sem dúvida, o biológico refletese no político; o fato de viver não é mais esse sustentáculo inacessível que só emerge de tempos em tempos, no acaso da morte e de sua fatalidade: cai, em parte, no campo de controle do saber e de intervenção do poder. (Foucault, 1988, p. 128)

Essa relação frequente da modernidade entre o controle do saber e a intervenção do poder é percebida em um primeiro momento ao analisar o cemitério a partir de sua infraestrutura, haja vista que um espaço murado e excluído da cidade cria uma situação de controle do que lá habita. Desta forma, a memória daquelas personalidades históricas que contam sobre o movimento e as transformações que ocorreram ao longo dos anos na cidade de São Paulo tendem a cair no esquecimento. Ainda nas condições físicas do espaço, a disposição dos túmulos – derivada de um planejamento inicial que visava a divisão racional das sepulturas, a qual se manteve apesar da desordem dos túmulos criados em espaços não planejados – faz com que a distância e a setorização do cemitério dificultem a localização de determinadas personalidades.

Entretanto o cemitério apresenta particularidades ao analisar estas relações de poder, pois o biopoder se caracteriza pelo controle do corpo vivo, em suas práticas, relações, necessidades e ações as quais inexitem na morte. A diferença central encontrada no cemitério é de que, o corpo morto se torna um centro de transmissão de memória, ou seja, um ser total de história, a partir da percepção de que sua existência inexistente no presente, mas pode interferir nele em todo momento. Assim o controle dos corpos na morte só pode ser dado ao impedir sua potencialidade de transmissão histórica pelo isolamento ou pelo esquecimento.

Diferente do aparelho prisional analisado por Foucault, onde a disposição dos detentos parte de uma economia dos corpos, e os trabalhos penais derivam da utilidade prática de criar indivíduos dóceis ao sistema de produção, os sepultados no cemitério são separados entre si e excluídos da cidade com o objetivo de silenciar vozes impossíveis de adestrar. Esta realidade deriva da semelhança entre o sepultado com o delinquente apresentado por Foucault:

O delinquente se distingue também do infrator pelo fato de não somente ser o autor de seu ato (autor responsável em função de certos critérios da vontade livre e consciente), mas também de estar amarrado ao seu delito por um feixe de fios complexos (instintos, pulsões, tendências, temperamento). A técnica penitenciária se exerce não sobre a relação de autoria, mas sobre a afinidade do criminoso com seu crime. O delinquente, manifestação singular de um fenômeno global de criminalidade, se distribui em classes quase naturais dotadas cada uma de suas características definidas e a cada uma cabendo um tratamento específico. (Foucault. 2014, p.246)

Diferente do infrator comum, o delinquente é analisado a partir de sua biografia numa relação entre o aparelho penal e a psiquiatria, na qual o indivíduo começa a ser penalizado por sua “natureza”, como se ele tivesse em si algo inato propício para a criminalidade. Essa afinidade inata do criminoso com seu crime, apontada pelo autor é vista ao analisar os sepultados. Após passar por todos os processos legais, seguidos pelos rituais de sepultamento, o corpo perde utilidades práticas, e seu controle não é mais necessário, pois sem vida ele a priori deixa de ser perigoso. Entretanto, o corpo em sua condição no cemitério passa a ter outra função, pelo fato de que ele apesar de morto ainda possui nome, e agora se tornou um transmissor de história – de memória.

O sepultado está amarrado ao seu delito por um feixe de fios complexos, assim como o delinquente, sendo que o seu delito é ter vivido e possuir a potencialidade para transmitir memória, enquanto este feixe que o amarra é sua condição biológica e inata de ter vivido e agora estar morto. Esta condição do corpo no cemitério, construído para ser isolado do todo, e manter a memória histórica afastada da cidade, delegando o cemitério a realizar uma função básica de sepultar, pela delinquência do corpo após a morte, o qual é encarcerado e excluído, cria uma trama complexa para ser quebrada de condições culturais e físicas que mantém essa situação. Assim, o corpo sepultado no cemitério sofre com processos que derivam do biopoder aplicado em vida, mas tem características típicas que anulam determinadas ações deste poder, fazendo como que ele só possa ser controlado se for silenciado a partir do isolamento.

Portanto, o paralelo entre o delinquente e o sepultado no Cemitério da Consolação pode ser tratado, a partir da compreensão de que apesar da não criminalização da morte, é instaurada uma noção de que após o fim da vida o corpo perde sua utilidade prática, e ele deve ser excluído do todo da cidade, residindo num espaço externo à cidade mesmo estando dentro dela. Esta exclusão que o confirma nessa condição por uma característica biológica pretende-se como algo absoluto, entretanto começa a ser discutida com o entendimento de que pelo fato do corpo sem vida ter a potência de ser um transmissor da história, ele deve ser utilizado como tal, exercendo assim um serviço educativo, confirmando o potencial museológico de espaços como os cemitérios.

É na relação entre o sepultado, sua condição natural e sua potência histórica que surge a discussão sobre como a tecnologia pode atuar no espaço público com o objetivo de ressignificar o espaço e sua função, ao mesmo tempo em que questiona a maneira que a existência dos indivíduos é tratada socialmente. Essa nova utilização dos espaços

cemiteriais posiciona a morte como uma passagem para outro plano social, o qual desprovido de qualquer paradigma religioso – apesar de não ferir nenhuma religiosidade – oficializa a vida após a morte, no processo em que o ser social vivo torna-se transmissor de memória.

Desta maneira, a tecnologia surge como uma resposta para adaptar um sistema de exclusão em uma experiência histórica, cultural e pública. Pois apesar de não quebrar muros, nem reorganizar a distribuição dos sepultados no espaço, a tecnologia utiliza do virtual para facilitar a localização e possibilitar o entendimento de todos sobre qual é a estrutura do cemitério, iluminando alguns de seus setores muitas vezes negligenciados ao longo dos anos no Cemitério da Consolação.

Uma das técnicas envolvidas neste processo é o incentivo do BYOD (*bring your own device*) nas visitas ao cemitério, que criam condições para que qualquer cidadão possa ter autonomia ao visitar o Cemitério da Consolação, e criar sua rota para a visita, além de ter em mãos verbetes sobre as obras e os sepultados, fazendo da visita ao espaço uma aula de história e uma exaltação da memória de quem está lá, sendo assim por consequência uma exaltação da memória da cidade.

Em uma era na qual a informação é entregue a indivíduos com base em suas necessidades e seus comportamentos, a personalização está se tornando uma característica importante das experiências educacionais. As possibilidades de personalização têm se expandido com a evolução dos museus, os quais agora englobam sua presença digital. Passeios padronizados se tornaram menos interessantes, uma vez que as pessoas querem experiências adequadas a seus próprios interesses. Sendo assim, o museu deve elaborar estratégias para acessar os visitantes na zona de conforto deles, não só para satisfazer às necessidades de informação, mas também incentivar a exploração e a interpretação. Isso inclui reconhecer os dispositivos que os visitantes trazem com eles na visita (a estratégia BYOD – *bring your own device*). Aplicativos produzidos para museus podem, ainda, aumentar a experiência do visitante ao fornecer materiais mais abrangentes e informações contextuais. Além disso, instrumentos com capacidade de geolocalização integrada ao aplicativo possibilitam rastreamento e melhoram a experiência do usuário. Como o cemitério é grande, com muitos túmulos e caminhos difíceis de encontrar, optamos por priorizar a geolocalização tanto do túmulo quanto do usuário. As buscas por palavras-chave privilegiam interesses pessoais (“músicos”, “poetas”, “capelas” etc.) e se prestam a exploradores, facilitadores, profissionais e pesquisadores. A busca pelo nome da personalidade sepultada ou do autor da obra de arte tumular também é de grande valia a esse mesmo público. (Corá, Padula, Santiago, Tullman, 2016, p. 53)

Como um museu a céu aberto, apesar do Cemitério da Consolação continuar a ser um espaço para sepultamentos, ele deixa de lado sua característica de ser exterior a cidade, e toma seu posto como um espaço público que deve ser usado, inclusive como um ambiente educativo. Assim anulando as características autoritárias estruturais e ideológicas que o mantiveram excluído por mais de um século, fazendo-o um transmissor de memória dos sepultados que até então estavam fadados ao silêncio, a partir de técnicas que colocam nas mãos dos cidadãos a possibilidade de ocupar o Cemitério da Consolação com a consciência e a instrução necessária para entendê-lo como um museu.

“Vivo” Cemitério Consolação

Como já foi dito, com o início da gestão de Fernando Haddad na Prefeitura de São Paulo, o Serviço Funerário do Município de São Paulo (SFMSMSP) teve sua realidade alterada, tendo em vista o investimento feito pela prefeitura neste setor que por anos foi negligenciado pelas prefeituras da cidade. Entretanto tal investimento não pode ser visto como apenas uma questão de verba para modificações, e sim visibilidade perante o projeto de estrutura governamental desta gestão, a qual encontrava no SFMSMSP um setor visto por anos como um problema, mas que poderia vir a ser um meio de melhorar as condições de vida dos cidadãos de São Paulo.

Com a parceria entre a PUC-SP e o SFMSMSP, o Cemitério Consolação começou a ser tratado como uma estrutura que ia além de sua condição convencional – um espaço de sepultamento – passando a ser um espaço museológico. Num primeiro momento esta passagem pode ser vista como prematura, haja vista que antes de qualquer mudança física no cemitério já eram realizadas visitas guiadas para escolas, educadores e cidadãos em geral. Contudo tais ações surtiram efeito, colocando o espaço tanto na mídia, quanto em discussões daqueles que vivem no entorno do Cemitério.

Del Puerto e Baptista (2015) reiteram a importância de relacionar o espaço cemiterial à atividade turística, pois especifica a visitação de pessoas a necrópoles com propósitos cultural, artístico e histórico. Os adeptos do turismo cemiterial são aqueles que prestigiam história, as personalidades enterradas e a arte arquitetônica. Dessa maneira, é possível dizer que o cemitério é um patrimônio que congrega interpretação histórico-social, memória e arte, por meio de “símbolos, valores, hábitos culturais, organização e significação individual e coletiva, o que faz com que o espaço venha representar também o mundo dos vivos” (Del Puerto e Baptista, 2015, p.44).

Durante os anos de 2012 a 2015 algumas iniciativas de aproximação dos munícipes se deram de forma positiva, tais como as entradas do cemitério nas ruas Consolação e Mato Grosso possuírem um quadro informativo, com indicação dos túmulos de maior relevância artística e histórica destacados em um mapa do local, realização de visitas guiadas semanais, organizadas mediante agendamento prévio, eventuais apresentações culturais (teatro, cinema e música), sepulturas com QR Codes e aplicativo com mapas e informações sobre o sepultado.

Pode-se dizer que a maioria daqueles que se apresentaram envolvidos com o espaço durante os nossos estudos são positivos ao uso cultural, sendo que os entrevistados colocam a relação entre segurança e visibilidade como questão central do cemitério para que ele possa exercer suas funções, sejam elas as convencionais ou não.

O que em certo momento foi prematuro, hoje pode ser visto como uma “agressividade” precisa para romper com anos de isolamento do espaço perante a cidade, pelo fato de que tais ações foram positivas para que as mudanças continuassem sendo feitas. Houve significativa ampliação das visitas guiadas devido a demanda que aumentou ao longo dos meses, principalmente como saídas pedagógicas de escolas públicas. Entretanto junto com o fim da gestão veio o fim do projeto com a PUC-SP, sendo sentido de forma negativa pelos funcionários do Cemitério Consolação.

Em 2017, já com o início da gestão do prefeito João Dória, o SFMSMSP passou por uma reformulação, inclusive com a busca de investidores privados para gerenciar os cemitérios municipais, todavia o Cemitério Consolação continua como uma estrutura pública, compreendida como espaço museológico, no qual ainda são desenvolvidas visitas guiadas, e que conta com um aplicativo grátis para smartphones com todas as informações necessárias para que os cidadãos possam visitar o museu por conta própria.

Percurso da pesquisa de público e análises dos discursos, representações e símbolos

A partir do conhecimento de sua importância histórica e para poder compreender as relações sociais que permeiam o Cemitério Consolação em seus diversos momentos e usos, pesquisas exploratórias foram realizadas com aplicação de questionários específicos em três momentos, o primeiro junto aos visitantes do cemitério durante apresentações culturais (espetáculo teatral *Para Gelar a Alma* e exibição de cinema noturno *Cinetério*) em parceria com a Secretaria Municipal de Cultura, o segundo momento deu-se junto a todos visitantes do cemitério durante sete dias corridos, que também opinaram sobre o uso cultural do espaço e o terceiro junto a comerciantes das ruas do entorno do cemitério.

Nas atividades Culturais: Teatro e Cinetério, os entrevistados foram escolhidos aleatoriamente e foi aplicado questionário. Na pesquisa do cotidiano do Cemitério, pesquisa em sete dias consecutivos com o público visitante, foram abordadas todas as pessoas que entram no espaço do momento da abertura do portão ao seu fechamento e os que concordaram com a pesquisa, foi entrevistada. Na pesquisa do entorno do Cemitério, foram abordados todos os estabelecimentos comerciais nas ruas que circundam o espaço.

No dia 15 de agosto de 2015, o Cemitério Consolação abrigou o espetáculo teatral *Para Gelar a Alma*. Com os ingressos esgotados, a peça inspirada em contos de Edgar Allan Poe e executada na capela do cemitério a partir das 19 horas, foi um sucesso de acordo com o público, tanto pela apresentação dos artistas, quanto pela proposta inovadora promovida pelo Serviço Funerário do Município de São Paulo, que levou este evento para um espaço desconhecido por muitos paulistanos.

Durante o evento 18 pessoas, escolhidas aleatoriamente, foram entrevistadas, com o intuito de compreender as reações do público em relação ao uso de um cemitério como espaço cultural, e ao mesmo tempo saber qual é o público deste tipo de evento. A maioria dos entrevistados – 7 homens e 11 mulheres – tinha de 35 a 49 anos, com ensino superior completo, e estavam pela primeira vez no Cemitério Consolação. Durante as entrevistas foi perguntado sobre a importância do uso cultural deste espaço, e da importância do espaço como um todo, de maneira que os entrevistados levantaram questões sobre a relevância do conhecimento das histórias de vida das personalidades lá sepultadas, a necessidade de conservação, proteção e segurança do espaço, o potencial de aprendizado artístico e histórico, além de apontarem para a possibilidade de reflexão sobre a temática da morte a partir da utilização do cemitério para fins que vão além de sua normalidade.

Todas as questões levantadas pelos entrevistados dialogam entre si, apontando a necessidade de uma maior visibilidade do cemitério, para que ele possa inserir-se como parte da cidade, e não uma estrutura murada separada do todo. Estas entrevistas também colocam a questão da visibilidade pelo fato de que entre 18 entrevistados, apenas 7 já haviam visitado o Cemitério Consolação, e aqueles que vieram pela primeira vez apenas foram devido a um evento que conseguiu dar vida ao espaço, e incluí-lo ao todo da cidade a partir de seu uso cultural.

Após o sucesso do evento, uma nova proposta foi colocada em prática. No dia 12 de setembro, durante o Mês da Cultura Independente, foi feito o Cinetério, ou seja, a utilização do Cemitério Consolação como cinema a céu aberto. Desta vez, foram entrevistadas 86 pessoas – 46 homens e 40 mulheres – e o processo foi o mesmo do evento anterior, ou seja, os entrevistados, escolhidos aleatoriamente, foram questionados sobre as potencialidades do cemitério como um espaço cultural, e sua importância para a cidade de São Paulo.

A maior parte destes entrevistados possuía de 18 a 24 anos, estavam cursando ou já tinham o ensino superior completo, e assim como no evento anterior estavam no Cemitério Consolação pela primeira vez.

Quanto ao uso cultural do cemitério, quase a totalidade dos entrevistados é favorável ao uso cultural do cemitério, sendo que os discursos utilizados para a justificativa deste uso foram:

Quadro 1: temáticas categorizadas no primeiro momento da pesquisa

Importância histórica	“Legal para todos ficarem conhecendo a história dos famosos de São Paulo”. “Legal, o espaço tem que ser usado pelo seu potencial histórico”.
Uso educativo de aprendizagem de arte	“Excelente, primordial para o aprendizado das pessoas sobre arte”. “Ótimo, outro jeito das pessoas conhecerem obras de arte”.
Conservação e segurança	“Ajuda na conservação e protege contra o vandalismo”. “Fica mais seguro pela movimentação das pessoas dentro do cemitério”.
Trabalhar o tabu da morte	“Bacana para acabar com o tabu de que cemitério é sinistro”. “Muito bom, é um lugar de reflexão: em uma visita com meus filhos falei com eles sobre a morte”.
Uso do espaço público com a divulgação do Cemitério	“Ótimo assim todos conheceram o cemitério”. “Todos deveriam conhecer o Consolação”.
Preocupação com a preservação da finalidade original do cemitério	“Interessante, mas pessoas podem não entender por terem medo de cemitério”. “É preciso cuidado, pois mesmo tendo obra de arte não se pode perder a essência do que é um cemitério”.

Fonte: elaboração dos autores.

Além da exploração diversificada deste espaço público, os entrevistados chamaram atenção para a questão da conservação do cemitério, não apenas por questões como roubos de propriedade privadas tabus religiosos, mas também para proteger a memória daqueles que lá estão enterrados. Os discursos demonstram que o público dos eventos culturais realizados no Cemitério Consolação considera que este espaço necessita de visibilidade, sendo que ele está localizado em uma das ruas mais movimentadas do município, apontando a necessidade de mudança na forma que ele é utilizado, para que ampliando seu uso para fruição da memória e história da cidade e das pessoas ali enterradas.

Após a sistematização e a análise das pesquisas feitas no Cemitério Consolação durante o Cimetério e a peça *Para Gelar a Alma*, novas questões surgiram em relação ao uso cultural deste espaço. Isto porque o público respondente já se encontrava sensível às atividades culturais no local e já estavam participando delas no momento da entrevista, porém este público poderia não representar o visitante do cemitério em uma situação cotidiana do espaço. Com esta compreensão, foi feita outra pesquisa, agora durante o dia a dia do Cemitério Consolação. Do dia 30 de setembro de 2015 até o dia 6 de outubro de 2015, o número de 186 pessoas foi entrevistado, contemplando os diversos visitantes do espaço, com suas diferentes opiniões tanto sobre o uso cultural do cemitério, quanto em relação às suas necessidades para que esta utilidade seja exercida com sucesso.

Estes entrevistados – 99 homens e 87 mulheres – tinham em sua maioria de 24 a 49 anos, ensino médio completo (62 entrevistados), apesar de muitos terem ensino superior completo (60 entrevistados), e estavam pela primeira vez visitando o Cemitério Consolação. Curiosamente 21,5% estavam no cemitério para passear, 13,5% disseram que estavam lá para conhecer, enquanto apenas 12% estavam lá para visitar antes

queridos, sendo que os demais entrevistados estavam visitando o espaço para fotografar, apreciar a arte, descansar a mente, rezar, participando de visitas guiadas, etc.

Antes de esta pesquisa ser realizada, foi levantada a hipótese de que a maioria dos visitantes que seriam encontrados durante o período dos sete dias estaria visitando túmulos de entes queridos, entretanto o que se percebeu foi que a maioria estava lá com outros fins, os quais vão além do uso convencional do cemitério.

Durante o dia algumas pessoas vão para o cemitério para visitar o túmulo de suas famílias, entretanto o Cemitério Consolação ganha vida com as visitas guiadas, grupos de amigos buscando conhecer o espaço, ou pessoas apenas relaxando durante o horário de almoço de seus empregos. O mais curioso é entender que quase dois terços dos entrevistados estavam lá pela primeira vez, e 83,5% estavam no cemitério por motivos que vão além de questões puramente religiosas ou por questões familiares, revelando que na maioria dos que visitam o cemitério estão no espaço pela primeira vez, ou seja, existe um público que aprecia este espaço tão curioso que é o cemitério, ao ponto de ir passear em seu interior com o intuito de conhecer o local, mesmo sem um evento específico, diferente dos casos do teatro e do Cinetério.

Diferente dos eventos anteriores os entrevistados desta vez apontaram ressalvas sobre os grandes eventos culturais no Cemitério Consolação, apesar da maioria ser a favor do uso, e principalmente a favor da inclusão do espaço no todo da cidade. Desta maneira o uso cultural é incentivado, mas deve considerar reformas na infraestrutura, o respeito ao ambiente e a espiritualidade, sempre visando o incentivo do conhecimento da história e da história da cidade, o estímulo ao conhecimento da arte representada pela arte tumular, e a preservação do cemitério – questão da deterioração das obras e do espaço, vandalismo e roubo.

É importante ressaltar que durante a semana estava sendo comemorado o aniversário de 20 anos da morte de Plínio Corrêa de Oliveira, fundador da Tradição, Família e Propriedade (TFP), de maneira que seu túmulo estava sendo muito visitado por seus admiradores, que vinha de todo o mundo, exercendo o potencial cultural do cemitério como espaço turístico. Entretanto ao serem perguntados sobre os demais usos do cemitério foram contrários, principalmente em relação a eventos como teatro, cinema e apresentações musicais.

Assim a pesquisa dos sete dias apontou que o Cemitério Consolação não apenas um espaço com potencialidades para seu uso cultural, ele já é um espaço de cultura, sendo utilizado como tal todos os dias, mesmo que em pequena escala. Partindo das mesmas temáticas levantadas no primeiro momento da pesquisa, o que se observou foi um alinhamento das percepções dos respondentes:

Quadro 2: temáticas categorizadas no segundo momento das entrevistas

Importância histórica	“O cemitério tem significado histórico é uma forma de compreender a sociedade”. “Ajuda a entender a história de São Paulo”.
Uso educativo de aprendizagem de arte	“Traz conhecimento sobre arte”. “Divulga a arte que tem aqui”.
Conservação e segurança	“Vai ser uma forma de evitar o vandalismo, acho que vai ter mais segurança”. “Vai cuidar do lugar, proteger com mais cuidado e agregar valor a ele”.
Trabalhar o tabu da morte	“Muda o sentido da morte ao valorizar a arte e a história da vida das pessoas”. “Quebra de tabu com relação à morte ao usar o espaço para levar cultura”. Pode mudar a imagem mórbida e de sinistro que os cemitérios têm”.
Uso do espaço público com a	“Sou totalmente a favor, o cemitério não deve morrer também”.

divulgação do Cemitério	<p>“Cultura e arte em um espaço que é público”.</p> <p>“Uso de um espaço público que incentiva a cultura”.</p>
Preocupação com a preservação da finalidade original do cemitério	<p>“É necessário que se tenha respeito ao ambiente pelos laços sentimentais”.</p> <p>“Tem que respeitar os familiares e seus mortos”.</p> <p>“Depende do uso [cultural], não faz sentido ter cinema, festas e shows. É preciso ter respeito”.</p> <p>“Cemitério não é parque, para isso temos o Ibirapuera”.</p> <p>“Este deveria ser um projeto educativo: ensinar as pessoas a reverenciar e cultivar nossos antepassados”.</p>

Fonte: elaboração dos autores

Os frequentadores lembraram que é importante que a infraestrutura do cemitério seja melhorada, com mais banheiros, bancos e segurança. A pesquisa mostrou ainda que a maioria dos visitantes é a favor do uso cultural do cemitério, mas sempre com cuidado para não prejudicar as outras funções do espaço. Os entrevistados confirmaram ainda a necessidade de uma maior visibilidade do cemitério, para que a arte e a história nele contidas não fiquem excluídas em meio à cidade de São Paulo, além das questões de segurança que tal visibilidade pode promover.

O terceiro momento foi realizado com os proprietários dos empreendimentos comerciais do entorno do cemitério, compreendendo a Rua da Consolação, Rua Mato Grosso, Rua Pará, Rua José Eusébio, e Rua Sergipe, dos 33 entrevistados, 15 deles nunca estiveram no Cemitério Consolação, apesar de passar ao lado dele todos os dias.

A grande maioria, trinta entrevistados, sabem que há sepulturas de personalidades históricas e obras de arte tumular, embora somente metade deles sabe da existência da visita guiada e nenhum tenha participado dela e eles possuem uma visão positiva ao uso cultural do espaço, com o uso de medidas para promover a visibilidade do cemitério:

“Positivo, pois o cemitério faz parte do passado, que faz refletir o presente”

“Uma ótima ideia, pouco trabalhada, algo que deveria ser nota 11, hoje é nota 4”

“Meio doida, mas válida pela história que tem o cemitério”

“Ótimo para usar o espaço divulgando a cultura”

“Deve ser usado. Morreu, morreu; o que sobra devemos apreciar, contribuindo para SP e sua história”

“Tudo que agrega valores histórico é ótimo. É um ambiente bonito”

“Acho legal, pois corta a ideia de cemitério como lugar apenas religioso”

“É positivo, mas com roteiro apropriado. Lidar com morte é delicado”

“Bom, desde que não prejudique o cemitério; mas acho bacana e aproxima as pessoas dele”

“Acho positivo; pode ajudar no combate ao vandalismo em cemitérios”.

Já os empreendedores que possuem restrições ao uso cultural do cemitério justificam por questões morais:

“Não gosto, pois é um lugar de oração e respeito”

“Acho que é um ótimo lugar para passeio, mas não sou a favor de eventos culturais”

“Indiferente; acho que é um espaço como outro qualquer”

“Acho ideia um tanto mórbida”

“Não acho que combine com o espaço do cemitério”.

Pouco mais da metade dos entrevistados disseram que o uso cultural é positivo como um meio de aumentar o movimento em seus comércios:

“O muro grafitado, visitas com mais eficiências, atraem o turismo e por consequência, clientes”.

“Maior visibilidade do cemitério para a população em geral aumenta nossos clientes”.

Os demais disseram, em geral, que não há relação do cemitério no seu negócio, exceto pela melhoria da região:

“[Eventos] não ajudariam o negócio, são públicos diferentes”.

“Pelo negócio não, mas seria muito bom pela segurança da região iluminar toda a área”.

Quando perguntados sobre possíveis parcerias, sete empreendedores disseram dispostos a conversar, os demais não estão abertos a parcerias:

“Nós apoiamos um evento cultural onde os clientes se tornam espectadores de apresentações artísticas com a temática do cemitério, isso já ocorre no dia das bruxas”

“Dependendo da ação, seria viável sim; a proposta tem que ser relativa ao nosso público”

“Caso precisem de um estacionamento para eventos, uma parceria pode ser pensada, mas em geral acredito que não”

“Acho que não, eu vendo flores para os visitantes de túmulos familiares, e não para turistas”.

Os principais apontamentos resultantes da pesquisa consideram que entre os entrevistados há motivação para conhecer o Cemitério Consolação por conta das obras de arte e da história da vida das personalidades sepultadas no local; que a realização de atividades culturais é positiva para conservação, proteção e segurança do Cemitério; que estas práticas podem estimular o aprendizado de arte e história bem como uma reflexão sobre a morte.

Algumas falas sintetizam esses pontos levantados:

“legal para todos ficarem conhecendo a história dos famosos de São Paulo”;

“o espaço tem que ser usado pelo seu potencial histórico”;

“uso de um espaço público que incentiva a cultura”;

“sou totalmente a favor [das atividades culturais], o cemitério não deve morrer também”;

“é preciso cuidado, pois mesmo tendo obra de arte, não se pode perder a essência do que é um cemitério”;

“tem que respeitar os familiares e seus mortos”.

Reitera-se a importância dessas últimas falas, uma vez que as iniciativas não devem descaracterizar a razão central de existência do Cemitério Consolação, que é um espaço onde pessoas são sepultadas, e que seus jazigos devem ser zelados a fim de manter sua função e estrutura. Algumas falas evidenciam outras visões em relação à morte:

“[as atividades representam] quebra de tabu com relação à morte”;

“este deveria ser um projeto educativo: ensinar as pessoas a reverenciar e cultivar nossos antepassados”;

“muda o sentido da morte ao valorizar a arte e a história da vida das pessoas”.

O diálogo entre o Serviço Funerário Municipal e os concessionários do Cemitério Consolação, praticamente não ocorre, e muitas famílias ou não existem mais ou os dados dos sistemas operacionais estão tão defasados que o contato será apenas possível mediante cadastramento dos responsáveis por essas concessões.

A dificuldade de aproximação do poder público com a população impede que ações mais contundentes em relação à musealização desse espaço sejam realizadas. Uma consulta pública para ver quais municípios teriam interesse em formar uma associação de amigos do Cemitério Consolação, por exemplo, seria impossível nas condições atuais, mesmo sendo uma iniciativa crucial e eficaz para gerir as atividades culturais nesse espaço.

As atividades culturais mais sugeridas pelos entrevistados foram concerto de música clássica, homenagens a pessoas sepultadas, teatro e cinema. A visita guiada que acontece periodicamente no espaço já está inserida com naturalidade no cotidiano do cemitério; sua dinâmica não perturba outras ações que ocorrem simultaneamente a ela.

Com as visitas cimiteriais, a economia local é dinamizada, pois promove a atividade de guias bem como funcionários encarregados pela manutenção da parte arquitetônica e arbórea do espaço cimiterial. De acordo com Queiroz (2007), a promoção de visitas a necrópoles pode tratar-se de uma estratégia para evitar e/ou contornar situações de abandono, assim como recuperar vestígios de vandalismos, violações de túmulos e inclusive de roubos de sepultamentos. Nessa perspectiva, as visitas a cemitérios auxiliam na preservação dessas áreas.

Para Bittencourt, Moromizato e Correa (2018) os campos dos mortos são considerados museus a céu aberto por consistirem em patrimônios históricos e culturais. Os três principais itens que possibilitam tornar um cemitério como um atrativo são: natureza, arquitetura tumular e personalidades sepultadas; sendo que quanto mais elementos dessa tríade uma necrópole apresentar, mais potencial de uso cultural e de atração aos visitantes ela terá.

Por fim, destaca-se que o apelo diferenciado desta proposta de inovação de política pública, por meio da intervenção cultural na cidade, ao trazer a morte e a arte como formas de atração aos cidadãos para conhecer e ocupar um espaço público reitera a necessidade de se construir um novo significado simbólico dos cemitérios por meio da cultura e, com isso, propor uma ocupação diferenciada deste espaço e ainda uma inovação ao se levar em conta a interposição de duas áreas tão diferentes de políticas públicas como serviço funerário e cultura.

Considerações

A questão que deve ser levantada é a necessidade de políticas públicas constantes para que mudanças possam ser efetivadas no Cemitério Consolação, tanto nas questões estruturais quanto na perspectiva sobre a maneira pela qual os espaços

cemiteriais são entendidos no imaginário popular. A experiência da gestão do prefeito Fernando Haddad com o Projeto Memória e Vida, mostra como o cemitério pode ser utilizado para além daquilo que ele foi inicialmente planejado no século XIX, assim como já ocorre em outros ao redor do mundo. Entretanto esta experiência mostrou os desafios enfrentados para que mudanças sejam feitas, além de evidenciar como os recursos da tecnologia são úteis para esta ressignificação do cemitério.

Diferente de um espaço urbano qualquer, o Cemitério Consolação vive a cidade em seu tempo específico, como se o relógio que marca as horas de São Paulo fosse outro dentro de seus muros. Ele vive a história de muitos, tem muito a contribuir, mas sobrevive o isolamento, aparecendo ao mundo a cada visita guiada ou outro evento que ainda ocorrem como algo fora do comum, alheios do cotidiano do cemitério. Essa exclusão dos usos ampliados do espaço cria o embate desnecessário entre as diversas funções que o local pode exercer sem perder sua identidade. Como vimos com a pesquisa realizada, o cemitério ainda é visto como um espaço público e tem a aprovação de muitos para que se apresente como algo que vá além do convencional, contudo ainda é estigmatizado como um tabu, muito pela falta de investimento e pela manutenção de sua estrutura física autoritária.

Tal afirmação da necessidade de mudança, somada pela compreensão das limitações estruturais do espaço revelaram como a tecnologia tem um grande papel para utilizar do virtual como uma ferramenta de mudança real. Todavia deve-se ressaltar que mesmo com o aplicativo funcionando, os mapas confusos e antigos do cemitério são as únicas tecnologias divulgadas pelos funcionários do Cemitério Consolação quando algum cidadão vai até o local com o intuito de visitá-lo.

Portanto é possível afirmar que o Cemitério Consolação tem todo o potencial para ser consolidado como um museu, e que neste processo – devido às limitações físicas deste espaço – a tecnologia apresenta um papel necessário. Esta afirmação também carrega em si a necessidade de políticas constantes que possam consolidar o cemitério como um espaço devidamente público, o qual pode garantir diversos direitos ao cidadão que extrapolam a questão do sepultamento digno.

Assim, como aponta Foucault (2014) sobre poder e normalização, relacionadas a formação do saber em nossa sociedade, acredita-se que qualquer estudo sobre os cemitérios no Brasil deve funcionar como um mecanismo de luta contra o mal-uso das estruturas públicas e a negligência com a qual estes espaços foram submetidos por tantos anos, e compreender os cemitérios como espaços vivos para mortos e não espaços mortos como assinalado por Sennet (1998).

Referências

ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. *Indústria cultural e sociedade*. São Paulo: Paz e Terra, 1982.

ARIÈS, P. *O homem diante da morte*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1982.

BERLINK, J. M. Contexto: São Paulo do século XIX higienismo e a construção do primeiro cemitério público. *Projeto de Pesquisa e Extensão Memória & Vida Cemitério Consolação*. São Paulo: SFMSP / Fundasp, 2016. Disponível em: <http://www4.pucsp.br/neats/download/projeto-memoria-vida.pdf>. Acesso em fevereiro de 2019.

BITTENCOURT, D. C. MOROMIZATO, T. K. CORREA, C. Uso de tecnologia no turismo cemiterial: Estudo sobre a visita no Cemitério da Consolação, em São Paulo. *Revista Hospitalidade*. v. 15, n.02, p. 194-213, dezembro de 2018. Doi: <https://doi.org/10.21714/2179-9164.2018v15n2.012>.

COMUNALE, V. Tipologias e o patrimônio artístico no Cemitério Consolação em São

Paulo. *Anais XIX Simpósio Nacional de História*, Brasília: Anpuh, 2017.

CORÁ, M.A.J., PADULA, R. S., SANTIAGO, F., TULLMAN, P. *Cemitério Consolação: uma espaço museológico. Projeto de Pesquisa e Extensão Memória & Vida Cemitério Consolação*. São Paulo: SFMSP Fundasp, 2016. Disponível em: <http://www4.pucsp.br/neats/download/projeto-memoria-vida.pdf>. Acesso em fevereiro de 2019.

DEL PUERTO, C. B., BAPTISTA M. L. C. Espaço cemiterial e turismo: campo de ambivalência da vida e morte. *Revista Iberoamericana de Turismo – RITUR*, v. 05, p. 42-53, 2015.

FIGUEIREDO, O. M. Turismo e lazer em cemitérios: Algumas considerações. *Cultur Revista de Cultura e Turismo*, v. 01, p. 125-142, 2015.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

FUNARI, P.P. e PELEGRINI, S.C.A. *Patrimônio Histórico e Cultural*. 2. ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.

LOUREIRO, M. Lucia de N. M. Museus & World Wide web: novos ambientes informacionais para as obras de arte. *Informação & Sociedade*, v. 14, n. 1, 2004.

MARTINS, José de Souza. *História e arte no Cemitério da Consolação*. São Paulo: Prefeitura de São Paulo, 2008.

PADULA, R. S. *Websites de museus de arte: uma abordagem da gestão cultural*. Dissertação de Mestrado em Administração. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2007.

QUEIROZ, F. Os cemitérios históricos e o seu potencial turístico em Portugal. *Anuário 21 Gramas*, p.01-07, 2007.

SENNET, Richard. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

RODRIGUES, Rafael Penido Vilela. Morte e vaidade: um ensaio acerca da antropologia moral desenvolvida pelo filósofo luso-brasileiro Matias Aires Ramos da Silva de Eça (1705-1763). *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 18, n. 53, p. 191-202, agosto de 2019 ISSN 1676 8965.

DOSSIÊ

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

Morte e vaidade: um ensaio acerca da antropologia moral desenvolvida pelo filósofo luso-brasileiro Matias Aires Ramos da Silva de Eça (1705-1763)

Death and vanity: an essay on moral anthropology developed by the Portuguese-Brazilian philosopher Matias Aires Ramos da Silva de Eça (1705-1763)

Rafael Penido Vilela Rodrigues

Resumo: Neste artigo pretende-se abordar a perspectiva apresentada sobre a morte no interior da antropologia moral desenvolvida no século XVIII pelo filósofo luso-brasileiro Matias Aires Ramos da Silva de Eça, em sua obra mais conhecida, as “*Reflexões sobre a Vaidade dos homens: ou Discursos Morais sobre os efeitos da Vaidade oferecidos a El-Rei Nosso Senhor D. José I*”. A proposta é refletir sobre a morte e como a vaidade humana se estabelece diante da finitude da vida, em meio a historicidade humana, agindo em busca do reconhecimento social e da imortalização das memórias individuais. Serão abordados os principais pontos de sua obra, focando especialmente nas representações e esforços empreendidos pelos homens movidos pela vaidade. **Palavras-chave:** vaidade, morte, história, Matias Aires

Abstract: In this article we intend to approach the perspective presented on death within the moral anthropology developed in the eighteenth century by the Portuguese-Brazilian philosopher Matias Aires Ramos da Silva de Eça, in his best known work, “*Reflections on the Vanity of Men : or Moral Discourses on the Effects of Vanity Offered to Our Lord King Joseph I*”. The proposal is to reflect on death and how human vanity is established before the finitude of life, in the midst of human historicity, acting in search of social recognition and immortalization of individual memories. The main points of his work will be addressed, focusing especially in the representations and efforts made by men moved by vanity. **Keywords:** vanity, death, history, Matias Aires

Introdução

Independente da crença, do status social, da hierarquia que se ocupa na empresa, do poder aquisitivo, do posicionamento político, etc., todos nós vamos morrer! Esse, sem dúvida, é o fim natural de todo ser humano. A conhecida máxima do filósofo Martin Heidegger, quando diz que o ser humano é um “ser para a morte”, implica na ideia de que a morte é uma possibilidade de ser que o homem deve sempre assumir por si, pois desde o nascimento já se prevê, logicamente, o fato da morte, concluindo que a morte faz parte da vida e que a carregamos sempre conosco. Heidegger escreveu que o fruto imaturo, por exemplo, encaminha-se para o seu amadurecimento. No amadurecimento, aquilo que ele ainda não é, de modo algum, se oferece como algo que

se lhe ajunta, no sentido de algo que ainda não é simplesmente dado (Heidegger, 2005, p. 24).

Certamente alguma reflexão acerca da morte cada um já se fez no silêncio de si. Mesmo que o imediatismo e a velocidade virtual “pós-moderna” tenham transformado a relação entre o eu e a morte – muitas vezes evitando pensá-la cotidianamente em troca de um eterno presente –, não se pode negar que alguma reflexão cada um já se deparou ao longo da caminhada da vida. Cada sujeito, de alguma maneira, encara esse inevitável acontecimento num momento de sua existência; seja quando morre alguém próximo, um familiar, um amigo, um vizinho, ou mesmo com a morte trágica de centenas de pessoas desconhecidas de que se têm notícias pelo telejornal.

Com efeito, aquele que diz que tratar sobre o tema da morte seja algo simples, é porque nunca parou para pensar seriamente sobre o assunto. Inúmeros são os filósofos e pensadores que no decorrer da história se voltaram para o tema da morte. Portanto, aqui neste artigo nos deteremos de modo especial nas *Reflexões* do filósofo luso-brasileiro Matias Aires Ramos da Silva de Eça (1705-1763), que meditou sobre a morte a observando sob do ângulo da vaidade, em sua obra mais conhecida: *Reflexões sobre a Vaidade entre os Homens*, de 1752.

Matias Aires, o fidedigno filósofo luso-brasileiro, é natural de São Paulo, filho de um comerciante português com uma paulista de sobrenome. Seu pai, que embarcou para a Bahia aos 12 anos de idade, fez riquezas na América Portuguesa dos séculos XVII e XVIII, construindo seu prestígio no comércio da Capitania de São Paulo, “atraído naturalmente pelo eco atroador da descoberta das minas, que a todos enlouquecera, que a todos desvairara, na ânsia alucinada da fortuna e da riqueza” (Ennes, 1944, p.12).

Instalado em São Paulo, José Ramos da Silva, o pai do filósofo luso-brasileiro, acumulou bens, até retornar definitivamente para a capital da metrópole, Lisboa, em 1716, quando Matias Aires completava 11 anos de idade. José Ramos da Silva consegue obter em 1721 o hábito de Cristo, comprando no ano seguinte, pela quantia de 200\$000 (duzentos mil réis), o prestigiado e bem remunerado cargo de Provedor da Casa da Moeda, como consta em Carta Régia de 31 de março de 1722, divulgada por Ernesto Ennes (1944, pp. 363-366). Vale dizer que o cargo de Provedor da Casa da Moeda do Império Português no século XVIII era um cargo de alto prestígio e poder simbólico, por tratar-se da administração de todo ouro português quintado que entrava na Europa. Esse cargo foi herdado por Matias Aires, após a morte do pai.

O filósofo luso-brasileiro, portanto, também ocupou um dos mais cobiçados cargos entre a nobreza de Portugal. Ele mantinha contato com a elite portuguesa que ostentava e se beneficiava do ouro extraído das Minas brasileiras no século XVIII. Entre os mais célebres homens ele viveu, entre as mais respeitadas famílias ele circulou, com as melhores roupas se vestiu, nas melhores escolas estudou – dentre elas a Universidade de Coimbra e a Sorbonne em Paris. Matias Aires teve, sem dúvida, uma vida luxuosa e ostensiva, logo ele, que recitou o mundo humano sob o olhar da vaidade e descreveu de forma precisa os enlaces das relações dos homens. Entretanto, Matias Aires morreu misantropo, isto é, com aversão ao ser humano, recolhido em retiro solitário na sua Quinta da Agualva, próximo a Sintra. Nas suas *Reflexões* – como observou o intelectual português Miguel Real – Matias Aires manifesta uma profunda relação entre a existência e a emergência da escrita dos seus livros, mais do que em qualquer outro pensador de sua época. A tematização do sentimento de vaidade em Matias Aires atesta a reflexão em ato, no sentido mais puro da expressão, sobre a sua própria existência (Real, 2008, p.11-12).

A perspectiva de Matias Aires acerca da morte engloba um argumento profundo e interessantíssimo. Ele descreve a representação vaidosa do homem frente à morte, mergulhando nas profundezas do pensamento humano e reconhecendo as vaidades humanas tentando imortalizar-se, tentando pintar com o ouro da glória o nome e suas memórias, erguendo em faustos as histórias pessoais no pó que um dia resultaram dos mármore e maquiando a podridão no interior dos sepulcros.

No encadeamento desde artigo, portanto, abordaremos a perspectiva de Matias Aires, ressaltando a precariedade radical com que enxerga a vida humana e a efemeridade da existência, dando ênfase a sua percepção da transitoriedade humana no tempo, que a tudo sucumbe.

Na primeira seção, será realizado um movimento lógico, utilizando de forma teórica outros autores, para clarificar de antemão a perspectiva analisada aqui, pensando a imortalidade da alma como desejo de ser lembrado e deixar um legado no mundo.

Na seção seguinte, estando calibrada a ideia pretendida, realizar-se-á uma análise mais precisa acerca da visão do autor acerca da relação entre morte e vaidade, bem como o tocante à escrita da História e o ofício do historiador, como suporte para que a vaidade inspire o desejo de superar a morte.

Na última seção, será refletido acerca da efemeridade da vida diante da morte e do tempo, demonstrando as relações que existem entre a noção subjetiva de tempo e a condição inerente da morte, para dizer enfim que tudo é correr atrás do vento.

A morte do corpo e a “imortalidade da alma”

Para dar entonação ao argumento de Matias Aires, realizaremos nesta seção um movimento lógico que nos ajudará a perceber de forma mais clara o seu posicionamento acerca da relação entre morte e vaidade e a perspectiva abordada neste artigo. Faz-se necessário, para tanto, apresentar uma reflexão fundamental que não envolve diretamente a filosofia do autor, mas que nos fornecerá o campo filosófico que estamos tratando. Para explaná-la de forma elucidativa é possível encontrar o seu ponto basilar em Platão, no diálogo *Fédon*, ao relatar a conversa que Sócrates teve com seus discípulos no leito de morte, antes de beber a cicuta (Platão, 1988, [86a – 92c]). Naquele momento do diálogo o mestre ateniense discursou sobre este assunto tão delicado na filosofia: a morte. Em análise, se percebe que há a construção literária de um valor simbólico muito expressivo, pois o momento da morte de Sócrates torna-se o ponto de parada para que exercitem uma reflexão diacrônica sobre a própria morte. E naquela explicação quase empírica, Sócrates nos chama a atenção para uma questão importantíssima: a relação entre a morte do corpo – sujeito histórico – e a imortalidade da alma – que é interpretada por certos seguimentos filosóficos como a memória que se tem de uma pessoa, seus feitos, suas realizações, seus empreendimentos pessoais, etc. (Cf. Andrade, 1998).

Valer dizer que a imortalidade da alma abordada de tal forma nos é importante, porque, além de estar presente de forma muito específica e semelhante nas *Reflexões* de Matias Aires, não basta apenas que a morte seja um fato inalienável de cada indivíduo, mas o problema está em como as sociedades e os indivíduos lidam com a morte e com o que “resta” dela.

No diálogo supracitado de Platão, os personagens Cebes e Símiias utilizam-se do paradigma da harmonia, para sustentar o argumento sobre a impossibilidade da morte do corpo se afirmar sobre a imortalidade da alma. Símiias usa a metáfora da lira, construindo uma argumentação que sublinha a relação harmônica produzida pelas cordas bem afinadas de uma lira e a boa vida de um homem. A harmonia produzida na afinação, metaforicamente, seria a alma ditada pela busca da sua essência, de seu

propósito; e o arco, que permite que as cordas sejam afixadas, associa-se ao corpo, onde a alma tem a exclusiva capacidade de agir. Este argumento propõe ainda que a harmonia não pode permanecer sem o instrumento que a comporta e da mesma forma seria a alma quando ocorresse a morte do corpo.

Contudo, Platão, na voz de Sócrates, procura explicar logicamente sobre a alma e “utiliza-se, para tanto, da ‘lógica dos contrários’... para explicar, de outro ângulo, o movimento de geração e corrupção, substituindo a apreensão usual do ‘mover-se físico pelo movimento lógico’” (Andrade, 1998, p.134). Deste modo, Platão compreende que a vida se gera como contrária a morte, e a morte se gera contrariando a vida. Este movimento lógico leva ao pressuposto de que a alma não aceitará o contrário dela mesma (a morte do corpo), uma vez que aquilo que dá vida ao corpo é a alma. E sendo a morte o contrário da vida, a alma é contrária à morte, de maneira a se preservar dela, pois a alma seria o princípio natural da vida, portanto é imortal.

Platão ainda refuta o paradigma da harmonia apresentado pelos personagens Cebes e Símiás, visando sustentar o argumento da imortalidade da alma de forma lógica e sem contrapontos. Isso o leva a concluir que a existência e a imortalidade da alma definem-se em si mesmas, diferenciando-se da existência do corpo físico, pois ela, a alma, sempre existiu e não pode depender de nada para que venha a existir, não tendo geração.

Esta argumentação metafísica, de certa forma, fragiliza o paradigma da harmonia, pois a harmonia não pode preexistir ou pós-existir aos elementos que a compõem, sendo dependente das cordas e da madeira da lira para existir, ao passo que para Platão não seria uma boa comparação para a alma. Por quanto, essa metodologia de Platão seria uma forma de firmar seu lugar de filósofo, fazendo ainda da filosofia um exercício de distanciamento da alma em sua relação com o corpo, simbolizando tal exercício com morte (Cf. Andrade, 1998, p.138).

Por fim, “Sócrates bebeu a cicuta e, após os sintomas esperados do veneno, espirrou. É paradoxal essa finalização ‘física’ depois de uma árdua argumentação ‘metafísica’ sobre a alma. Talvez o Fédon, escrito anos após a morte do mestre, tenha sido a verdadeira homenagem do discípulo ao mestre” (Andrade, 1998, p.138). Uma homenagem metafórica que associa a “imortalidade da alma” com a “alma da filosofia socrática”, que está presente na filosofia do próprio discípulo/autor. Ao passo que, apesar da morte do corpo (Sócrates histórico), a alma (filosofia socrática) ainda sobrevive, pois seria imortal.

Esta interpretação filosófica do que Platão estabelece com a morte de Sócrates, nos leva a um campo robusto, especialmente pelo fato de apontar para a imortalidade da alma em relação à sobrevivência imaterial das empresas de um sujeito, isto é, suas memórias, suas realizações, seus feitos, etc. De certo modo, essa perspectiva também é identificada nas *Reflexões* de Matias Aires. O filósofo paulista, em sua proposta de traçar um perfil do homem moderno e da natureza de suas ações, encontra no desejo de reconhecimento individual a finalidade última que baseia o comportamento do homem em sociedade, que para ele é inerente ao homem. Para Matias Aires, o motor das ações humanas será esse desejo de reconhecimento: a própria vaidade (Cf. Valinhas, 2008, p. 95). Dessa forma, movidos pela vaidade, a ideia sustentada é que os homens constroem para si a ilusão de “imortalidade” através do desejo de perpetuação de si na memória de outros homens.

Por outro lado, das entrelinhas dessa questão emerge outra, que é o indivíduo em sua existência social mantendo sua relação com a morte numa percepção singular: tanto pelo fato de que em cada tempo e em cada lugar a relação social com a morte se

transformou, quanto pelas antecipações próprias do indivíduo em suas relações sociais acerca da própria morte.

Vale lembrar, com o auxílio das elucidações do sociólogo Norbert Elias, que toda sociedade é uma sociedade de indivíduos, de tal forma que ela é anterior ao indivíduo no sentido que é nas relações de uma pessoa com outras que esta é capaz de identificar um “eu” em si mesma. Porém, não quer dizer que o indivíduo é puramente modelado pela sociedade, mas antes o contrário, na medida em que aquilo que é mais particular, mais profundo, aquilo que é capaz de singularizar o indivíduo não é totalmente diluído pela sociedade, garantindo assim a possibilidade de um *eu* entre o *nós*. Este *eu*, contudo, não se afigura como o *eu* cartesiano do “penso, logo, existo”, que é uma substância puramente psíquica. O que se entende como um *eu* aqui é um *eu* encarnado, dotado de carne/corpo, um ente perecível, que morre, que se compõem tanto entre as relações sociais, quanto nos conflitos psíquicos mediante as vontades do corpo que são reprimidas de todas as formas pela existência social. Isso quer dizer que o indivíduo não é totalmente individual, nem totalmente social e, mesmo dentro de um grupo familiar, por exemplo, as relações conferidas a duas pessoas e suas histórias individuais nunca são exatamente idênticas. Cada pessoa parte de uma posição única em sua rede de relações e atravessa uma história singular até chegar à morte (Cf. Elias, 1994).

A importância de ressaltar este ponto é fundamental para se entender as questões que emergem ao se tratar da imortalidade da alma como a perpetuação das ações individuais através das memórias de outros. Se a relação individual é disposta em consonância com a sociedade, de tal maneira que a própria percepção do *eu* emana do *nós*, há que se pensar então que as antecipações e expectativas individuais para a “superação” da morte são um fator social que a vaidade alimenta. É a vaidade, que sempre quer atrair a atenção dos outros, que não aceita a morte do corpo, fazendo da memória coletiva aquilo que a sociedade terá do indivíduo. E essa mesma vaidade individual é uma emanção das relações sociais, pois a perpetuação de um nome depois da morte exige dos outros a ação e o reconhecimento. Algo que se pode dizer como inter-relacional.

Importa, portanto, pensar que o argumento até agora se estabeleceu em dois pontos fundamentais:

- I. Que há a morte do sujeito histórico, mas que ao mesmo tempo há a “imortalidade da sua alma” através da perpetuação de suas ações, de suas memórias, de suas empresas, etc. Imortalidade que em uns duram mais e em outros menos, de acordo com a grandeza da vaidade;
- II. Que a relação singular estabelecida pelo sujeito histórico com a antecipação da própria morte é voltada para uma autopercepção existencial, onde a vaidade de se perpetuar diante da sociedade mesmo após a morte é uma emanção da rede de relações sociais que a própria vaidade alimenta.

Essa, portanto, é uma construção argumentativa que visa elucidar a abordagem proposta por Matias Aires, ao refletir acerca da morte sob o ângulo da vaidade. É certo, como dito antes, que os textos utilizados aqui não influenciaram o luso-brasileiro do século XVIII, que tinha suas próprias gravitações intelectuais, como os moralistas franceses do século XVII (Cf. Amoroso Lima, 1952, p 9-20). Mas o que se pretendeu aqui foi trazer, de forma analítica, à luz o argumento no interior do texto, usando, para tanto, uma calibragem específica de autores que trabalharam de forma semelhante as questões que se apresentaram-nos, para assim entendermos com mais clareza e trazê-lo para o nosso juízo.

A vaidade na reflexão sobre a morte

Matias Aires, nas suas *Reflexões sobre a Vaidade dos Homens*, começa com a frase de um livro do Antigo Testamento, o Eclesiastes (1;2), com a citação em latim, dizendo: *VANITAS VANITATUM, ET OMNIA VANITAS*¹⁰⁵. Seguindo esse ponto axiomático, o filósofo luso-brasileiro tece sua obra de tal forma que todo e qualquer fundamento das ações humanas no tempo é definido por essa paixão da alma¹⁰⁶. A vaidade é o motor de toda ação humana. Até mesmo uma ação virtuosa está submetida à vaidade, estando, no fundo, em busca de reconhecimento alheio. Alguém que faz uma caridade, por exemplo, se envaidece julgando a si pela suposta boa ação, vindo até mesmo a se auto-intitular uma pessoa caridosa.

O fato é que a presença da vaidade na antropologia moral de Matias Aires é tão significativa que logo no primeiro parágrafo ele já vem a afirmar que a vaidade dura mais do que a própria vida, pois sobrevive ainda na morte. A vaidade não encontra limites na morte, porque dura mais do que nós mesmos e se introduz nos aparatos últimos da morte.

Há pessoas – ou a grande maioria das pessoas – que planejam o próprio ritual fúnebre, não por precaução, mas movidos pela vaidade. Imaginam seu dia fatídico, se perguntando se todos os seus amigos e parentes estarão lá; imaginam quais as possíveis homenagens que eles farão; se perguntam o que irão falar, quais as memórias, quais os momentos especiais (ou não) que irão se lembrar; quais os discursos que eles irão proferir. Alguns ainda sonham acordados em ter seus nomes nas praças, ruas ou instituições das cidades, como reconhecimento público *post mortem*; outros até sonham em ter seus retratos nas paredes de um museu, ou em deixarem obras que consagrarão seu nome por séculos e séculos.

A historiadora Mannuella Luz de Oliveira Valinhas, estudiosa de Matias Aires, argumenta que

Dessa forma, o homem teria a ilusão de que a morte não o aniquilaria, conquanto vivesse através da memória dos outros homens. Mas, se alguns atos podem fazer com que a lembrança de um homem dure ainda depois de sua morte, tal lembrança fatalmente se extinguirá; pode durar mais no tempo, mas fatalmente estará também sujeita à aniquilação (Valinhas, 2008, p. 101).

A verdade é que o assombro causado pela presença inevitável da morte aterroriza os indivíduos, ao julgarem que ali acabarão seus feitos junto com seu corpo. É pela vaidade que surge o desejo de se manterem “vivos”. Assim, as pessoas promovem ações que perpetuarão suas vidas após a morte. A vaidade se ocupa em preencher o vazio deixado pela percepção reflexiva da própria morte.

Nota-se que a vaidade, sendo uma paixão da alma, se ocupa da imaginação, maquinando sobre a dor da futura inexistência e operando para que essa carga de decomposição do *eu* seja substituída pelas lembranças do que virá a não ser mais.

Com efeito, o fato último da morte não basta para a vaidade. É preciso mais do que os últimos suspiros. A vaidade move os homens para se ocuparem com a atenção que os outros darão ao corpo já defunto. Entre esses pensamentos, pode se dizer que a dor maior do que a do próprio fim da vida talvez seja pensar no seu próprio velório vazio, sem pessoas chorando as suas memórias do passado, sem homenagens; é se

¹⁰⁵ Vaidade das vaidades, tudo é vaidade.

¹⁰⁶ Ao contrário de muitas tradições de pensamento, especialmente as religiosas, Matias Aires defende que a vaidade é uma paixão da alma e não do corpo (Aires, 2008, §§ 2, 10, 14, 32). Essa distinção é relevante, porque não se limita apenas à ditadura da aparência, estando ligada ao entendimento.

imaginar como um indigente; é se imaginar sozinho, sem entes queridos, sem o amor de um lar, sem afetos, sem memórias, sem aplausos, sem glórias e, talvez o pior, é imaginar-se “mortal” – não apenas corporalmente, mas imaginar a mortalidade da “alma”.

A vaidade tanto nos engana que esconde de nós a nossa própria natureza, fazendo crer o que não somos. A vaidade nos faz querer ultrapassar a própria morte com memórias que sobreviveram no mundo. Um grande exemplo disso são os cemitérios e as construções fúnebres. Há pessoas que arquitetam seus mausoléus, desenham suas glórias nos mármore e buscam inspiração profunda para escrever seu epitáfio. Nas palavras de Matias Aires:

No silêncio de uma urna depositam os homens as suas memórias, para com a fê dos mármore fazerem seus nomes imortais; querem que a suntuosidade do túmulo sirva de inspirar veneração, como se fossem relíquias as suas cinzas... Que frívolo cuidado! ...A vaidade até se estende a enriquecer de adornos o mesmo pobre horror da sepultura (Aires, 2008, p. 29).

Uma das questões que aqui se mostra estabelece relação diferenciada com o tempo, isto é, o indivíduo de alguma maneira se prende a um eterno presente em que apenas sobrevive a sua vaidade, ignorando o fenômeno real da morte em suas representações mentais. Mas a verdade é que após a morte não é mais o sujeito que está ali, obviamente, mas a sua aparência, a sombra de si, engessada nas estátuas, nos epitáfios, nas biografias, nos retratos, nos nomes e nas histórias que os outros contam. E por mais que se saiba que o tempo é capaz de mudar todas as formas de acessar e rever o passado, a vaidade ainda insiste em congelar ilusoriamente a imagem do *eu*, ignorando a voracidade do tempo que tudo deita em ruínas. “A vaidade tira da morte o semblante pálido e horroroso, e só a deixa ornada de plasmas e troféus” (Aires, 2008, p. 60).

Conquanto, por mais que a vaidade mova as ações individuais, ela não teria sentido fora de uma organização social, pois a vaidade é sempre a aparência para o outro – mesmo que o outro seja um *eu* que se esconde de si mesmo. Logo, a presença da vaidade nas representações acerca da morte é uma forma de tornar visível ao outro o que já não é mais. A vaidade opera de tal modo que seu objetivo maior é inserir o indivíduo no plano exclusivo de uma consciência social, uma vez que o *eu* de carne e osso – o indivíduo em corrupção no tempo e no espaço – já não existe mais. O intuito final da vaidade é fazer com que o *eu* ultrapasse completamente o plano físico e repouse sobre o plano imaterial do mundo. Valer dizer que nem mesmo os esforços materiais como os túmulos, as estátuas, os epitáfios, as obras, as empresas ou os nomes, não são suficientes para a vaidade (mesmo que a vaidade também motive isso), uma vez que tudo se dissipará com o tempo. O fato, portanto, é que o maior esforço da vaidade é fazer imortalizar a memória individual através da memória coletiva, independente das transformações e dos interesses que surgem e se desfazem com o tempo. O desejo que a vaidade motiva nos homens é ser mais um Aquiles, mais um Ulisses, mais um Júlio Cezar, mais um Napoleão, mais um Tiradentes, mais um D. Pedro, enfim: mais uma figura que paira sobre a imaginação de todos, mesmo que a maioria não saiba de fato quem foi este ou aquele sujeito na História.

A historiografia e as disputas pela escrita da história, de certa maneira, nos revelam isto. O historiador muitas vezes é requisitado a comparecer em um acerto de contas com o tribunal na História. E, na verdade, o ofício do historiador não se trata da objetividade positiva dos fatos, mas das inclinações de quem escreve, dos destaques que se prefere dar sobre o passado, das análises subjetivas presentes nas narrativas: nisso

repousa a vaidade dos homens, pois é aí que ela busca a “imortalidade” tendenciosa dos indivíduos, pois depende do discurso (Cf. Aires, 2008, p.33).

Como argumenta a historiadora Mannuella Luz de Oliveira Valinhas (2008, pp. 101-103), a perspectiva de Matias Aires é que os historiadores também se tornam reféns da vaidade, pois a história dos historiadores não trata da “verdade dos fatos em si”, uma vez que dependeria de uma visão completa dos acontecimentos e de uma isenção do historiador para ser verdadeira. A ideia é que Matias Aires observava que nas obras dos historiadores não há uma concordância entre si sobre a veracidade dos fatos narrados. Ainda verifica que as inclinações pessoais dos historiadores interferem na sua narrativa: um jurista tende a privilegiar os temas jurídicos, enquanto um político tenderia a discutir ideias políticas, um economista os sistemas do mercado, por exemplo. Essa é uma crítica contundente, uma vez que não se pode haver certeza nas narrativas contadas pelos historiadores, a não ser aquela que a história não deixa de ter uma função: a de ser a base da diferenciação dos homens na sociedade.

Ora, a História é a linguagem humana que ilustra as glórias dos homens, e sem ela não há vaidades. A vaidade depende da operação da linguagem até mesmo enquanto alguém desenha as próprias vaidades no silêncio de si, pois ali também se utiliza da linguagem, uma vez que não há pensamento sem ela. Por isso, na escrita da história repousa a vaidade soberana. Os homens do passado ultrapassam o limiar da morte através da narrativa historiográfica e vêm à luz do mundo para ocupar as memórias da sociedade. É esse o ponto alto que busca a vaidade dos homens: destacarem-se dos demais através dos tempos, por meio dos discursos e narrativas, para não se tornarem invisíveis após a morte; serem objeto do ofício dos historiadores e ocuparem a consciência, o imaginário e a memória das sociedades, imortalizando a “alma” dos indivíduos.

A efemeridade da vaidade diante da morte e do tempo

Até aqui, já podemos perceber que nas *Reflexões* de Matias Aires a sensibilidade em relação à finitude e à temporalidade é um traço¹⁰⁷ fundamental da sua antropovisão. Inclusive, esse aspecto na sua filosofia é fundamental para nós neste artigo, de tal maneira que mostra o seu lugar de observação acerca da morte. Para Matias Aires, a vida é sinônimo de movimento, de tal modo que o contrário é sinônimo de morte. E ao destacar em várias passagens importantes (Cf. Aires, 2008, §§ 2, 74, 131) a sua sensibilidade filosófica, um tanto existencial, em relação à finitude e à temporalidade, ele nos leva a perceber que seu olhar não tem nada de religioso, isto é, não pensa a morte seguida de uma vida após. A existência humana, para o filósofo, é a parte do movimento no tempo que se inicia com o nascimento e termina com a morte. As repercussões, consequências e continuações de uma vida individual são radicalmente precárias, denotando a efemeridade da existência.

Por outro lado, em contraste a tal perspectiva individual, estão as repercussões, consequências e continuações do ponto de vista da sociedade. Quando Matias Aires descreve as virtudes, por exemplo, ele considera que elas também são movidas pela vaidade, mas sustenta aí uma dialogia, a saber: do ponto de vista do indivíduo, as virtudes fazem parte da precariedade humana; do ponto de vista da sociedade, as virtudes são um benefício, por mais que continuem sendo movidas pela vaidade. É aí, portanto, que Matias Aires vem a afirmar que se “... é certo que a vaidade é vício,

¹⁰⁷ O professor e pesquisador português António Pedro Mesquita destaca os 4 grandes traços da antropovisão de Matias Aires, a saber: 1) A precariedade radical do homem/efemeridade da existência; 2) A sensibilidade em relação à finitude e à temporalidade; 3) O ceticismo antropológico; e 4) A perversidade natural do homem (Mesquita, 1998, p. 29-43).

parece difícil o haver virtude que proceda dele; porém não é difícil, quando ponderamos, que há efeitos contrários às suas causas” (Aires, 2008, p. 32). Concluindo à frente que

Os homens mais vaidosos são mais próprios para a sociedade: aqueles que por temperamento, por razão, ou por virtude se fazem menos sensíveis aos impulsos da vaidade são os que pela sua parte contribuem menos na comunicação dos homens: ocupados em uma vida mole, isenta, e sem ação, só buscam no descanso a fortuna sólida, e desprezam as imagens de que se compõe a vaidade da vida civil (Aires, 2008, p. 38).

De fato, a vaidade introduz a virtude no mundo através da conversão em socialmente útil o que seria naturalmente mau, como aponta Mesquita (1998, p.79). Isso nos faz notar que o movimento natural compreende a brevidade individual e sua efemeridade, ao passo que faz emanar os processos coletivos e seus supostos benefícios.

Nesse aspecto destacado, o olhar de Matias Aires para o tema da morte é lançado do ponto de vista do indivíduo, quanto ressalta a finitude existencial e o poder destruidor do tempo, até mesmo quando reflete sobre o valor das ações humanas, que são ilusórias e vãs, pois emergem da vaidade e também a ela alimenta. Contudo, ele reconhece de fato os progressos sociais, afinal é um homem do século XVIII, mas o seu ceticismo antropológico demarca o predomínio universal do vício, ignorando o pós-morte - natural ou sobrenatural, - mesmo quando travestido com as cores da virtude (Cf. Aires, 2008, §§ 8, 63, 68, 77, 125, 133).

A questão é que a percepção da transitoriedade humana no tempo, segundo Matias Aires, nos prostra diante da morte, que tudo arrasta e tudo leva. Todo anseio por memórias, todo querer ser “imortal”, toda vontade de superar a morte e gravar o nome nas lápides da história não são mais do que empresas da vaidade para preencher o vazio da existência. Deste modo, Matias Aires escreve com seu pessimismo marcante:

Acabam os heróis, e também acabam as memórias das suas ações; aniquilam-se os bronzes, em que se gravam os combates; corrompem-se os mármore, em que se esculpem os triunfos: e apesar dos milagres da estampa, também se desvanecem as candeias da prosa, em que se descrevem as empresas, e se dissipam as harmonias do verso, em que se depositam as vitórias: tudo cede à voracidade cruel do tempo. Acabam-se as tradições muito antes que acabe o mundo; porque a ordem dos sucessos não si inclui na fábrica do Universo... Os monumentos que fazem da história a melhor parte e a mais visível, não só se estragam, mas desaparecem, e de tal sorte, que nem vestígios deixam por onde ao menos lhes recordemos as ruínas (Aires, 2008, p. 40).

Observa-se que o ponto axial desta questão está na tese da antropologia matiana que atesta sobre a separação entre a ordem da natureza e a ordem da história, constituindo uma das mais distintivas e constantes máscaras da vaidade (Cf. Aires, 2008, §§ 9, 42, 45, 46, 55-59, 62). Essa separação, como distingue Mesquita (1998, 32), é a indicação de que as ações humanas no tempo, isto é, a História ou a transformação histórica da sociedade, não se inclui na fábrica do Universo, mediante a absoluta precariedade do mundo, da história e do homem. O homem inserido na sociedade histórica, portanto, encara o mundo como um grande teatro onde todos querem representar nele o melhor papel. Não há escapatória para o homem, a vaidade lhe persegue em sua vida como a própria sombra:

...fomos Narcisos logo no berço: a nossa imagem apenas acabada de formar, logo nos atrai [...]; e desta sorte vamos passando sucessivamente a vida, entretidos em um labirinto de vaidades, até que chegamos à vaidade dos velhos: vaidade discursiva, prudencial, histórica, e muitas vezes imbecil (Aires, 2008, p. 54).

A metáfora humana da vivência do tempo e da transitoriedade do real é uma experiência dos limites constitutivos da existência temporal, nos quais se antecipa e se resume a própria morte. Narciso, o personagem da mitologia grega, representa um forte símbolo da vaidade, uma vez que seu excessivo amor-próprio com sua imagem refletida na água o leva a definhando até a morte, encantado pela sobrevalorização do *eu*. A tônica da questão, em todo caso, é colocada entre a morte e a experiência do tempo. Antônio Pedro Mesquita (1998, p. 33-35) também nos indica que essa relação comporta manifestadamente três dimensões:

- I. Que a morte é simplesmente associada à condição da temporalidade: muito mais do que um fenômeno biológico pontual. A morte não é aqui o instante do morrer, mas o seu demorado viver com antecedência, viver que por isso mesmo não é apenas *no* tempo, mas *do* tempo. Numa palavra, a temporalidade confunde-se aqui com a dimensão do prazo de vida e a morte não é senão a experiência subjetiva do seu contínuo avizinhar-se (Mesquita, 1998, p.33).
- II. Que tempo e morte identificam-se: visto que a morte só consiste na circunstância do tempo. E, na verdade, enquanto ela efetivamente não chega, a morte não é senão pura antecipação, isto é, pura experiência do tempo. Na realidade, o que propriamente se vive nessa antecipação da morte não é sequer o momento da morte: é a destinação para a morte de cada momento e da própria vida no seu todo (Mesquita, 1998, p. 34).
- III. Que a morte constitui a própria espessura do tempo. A intervenção da consciência da morte faz experimentar-se subjetivamente como finitude ou constitutivamente objetivar-se como contínua extinção. Não se trata já da mera experiência subjetiva do tempo como prazo, nem tampouco da sua objetivação como destino para um sujeito: trata-se da radical e completa subjetivação do tempo, como “mal e castigo, dor e agonia” (Mesquita, 1998, p.35).

Essas três dimensões (morte associada à temporalidade; morte como antecipação; e morte como a espessura sensível do tempo), com efeito, estabelece de forma pontual a relação existente entre morte e temporalidade na antropologia moral de Matias Aires. Além disso, destacam a sua visão secular, engendrada num ceticismo antropológico que denota a fugacidade da existência humana no mundo. A morte, assim, é um fato dado, sempre esperado, irremediável e que consiste na pura corrupção temporal humana, encarada de forma trágica e dolorosa.

É preciso dizer ainda, para concluir, que é nessa relação que se encontra o nosso ponto final, mostrando a efemeridade da vaidade. A morte e o tempo transformam as experiências vaidosas dos homens em pó. Não há memória, ação, legado ou história que sobreviva eternamente: tudo é levado pelas águas do tempo e sepultado no silêncio da morte na noite dos tempos. Pensem o que foi feito dos faraós e suas pirâmides, dos heróis, seus escudos e espadas, dos reis e seus castelos. As narrativas dos homens os eternizaram e trouxeram evidências para seus feitos, mas não há garantia alguma de que no torvelinho do tempo as narrativas não perderam seus verdadeiros feitos, pintando apenas uma breve sombra ou galvanizando os interesses particulares dos narradores, pois, como vimos anteriormente, a escrita da história também está sujeita à vaidade. Mas é preciso entender que os homens lutam para imortalizar seus nomes nos mármore

do tempo, crendo que as honras serão eternas; contudo, as candeias que iluminam as prosas de seus feitos mais cedo ou mais tarde se apagarão e seus nomes passarão a ser apenas objetos da especulação dos homens. Mas, de tempos em tempos, mudam as especulações dos homens, pois seus interesses estão sujeitos às manobras da sociedade. Assim, as vaidades dos homens passam a não ter raízes e ficam divagando à mercê dos interesses humanos, que hora ou outra as recupera.

Conclusão

A reflexão que aqui vimos nos levou a pensar acerca das máscaras esculpidas pela vaidade para cobrir a decomposição natural dos homens. A morte é um obstáculo que a vaidade quer superar. A vaidade crê que os nomes trazidos pelas histórias, em disputas especulativas, assinam com caneta dourada as glórias dos nomes e coroam de louros os mortos. As grandes ações buscam os aplausos e a lisonja que a vaidade os antecipa; e se não as recebem, a própria vaidade não tarda em abrir feridas incuráveis na alma.

Nota-se que o tempo é posto como uma espécie de lugar onde a vaidade quer se prender, desligada da eternidade para além da vida, mas fielmente apegada à imortalidade através das gerações e narrativas preferidas ao bel prazer dos homens. A historicidade humana é o ponto de referência da vaidade e nele ela quer permanecer. A morte é vista como o avizinhar-se para a glória imortal, conquistada pelo legado manifesto através da linguagem dos homens.

Com efeito, é o mesmo tempo, a qual se apegava a vaidade ilusoriamente, que não deixa pedra sobre pedra no ocaso das civilizações. Todos os nomes são levados pelos ventos do tempo e apagados na noite dos povos, que a história insiste em capturar, mas sempre no presente que destoa e desfigura o passado. Diante do fenômeno da morte, percebemos que a vaidade dos homens, que outrora os fez crer mais do que são, enganando-os da pequenez humana em face à imensidão, não encontra apoio sólido nas nervuras do tempo, ao passo que as sociedades se transformam e por vezes esse movimento rompe radicalmente com a estrutura que noutros tempos pareciam inarredáveis. Por isso, diz Matias Aires (2008, p. 40-41): é loucura sacrificar a vida por eternizar o nome. Tudo no mundo são sombras que passam; as que são maiores e mais agigantadas, duram mais horas, mas também um dia se extinguirão.

Para concluir, vale a pena finalizar com o trecho do livro do Eclesiastes, que diz: “quando avaliei tudo o que as minhas mãos haviam feito e o trabalho que eu tanto me esforçara para realizar, percebi que tudo foi inútil, foi correr atrás do vento; não há nenhum proveito no que se faz debaixo do sol” (Ecl, 2. 10-11). Ora, tudo é vaidade e tudo será um dia levado pela morte e pelo tempo para o abismo, não restando pedra sobre pedra.

Referências

AIRES, Mathias. *Reflexões sobre a Vaidade dos Homens*. Rio de Janeiro: Editora Escala, 2008.

AMOROSO LIMA, Alceu. Introdução (p. 9-20). In: AIRES, Matias. *Reflexões sobre a Vaidade dos homens: ou Discursos Morais sobre os efeitos da Vaidade oferecidos a El-Rei Nosso Senhor D. José I*. São Paulo: Livraria Martins, 1952.

ANDRADE, Rachel Gazolla de. O “realismo” platônico: uma resposta possível no Fédon ou sobre a imortalidade da alma. *Letras Clássicas*, n.2, p. 127-140, 1998.

Eclesiastes. In: *Bíblia Sagrada*: Edição Pastoral (p. 859-869). São Paulo: Editora Paulus, 1991.

ELIAS, Norbert. *A Sociedade dos Indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1994.

ENNES, Ernesto. *Dois Paulistas Insignes: José Ramos da Silva e Matias Aires Ramos da Silva de Eça (contribuições para o estudo crítico da sua obra) (1705-1763)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1944.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Parte II. 13 ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

MESQUITA, António Pedro. *Homem, sociedade e comunidade política: O Pensamento Filosófico de Matias Aires (1705-1763)*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1998.

PLATÃO. *Fédon*. Coimbra: Livraria Minerva, 1988.

REAL, Miguel. *Matias Aires: As Máscaras da Vaidade*. Lisboa: Sete Caminhos, 2008.

VALINHAS, Mannuella Luz de Oliveira. História, movimento e equilíbrio nas “Reflexões sobre a vaidade dos homens”, de Matias Aires. *Revista do Centro de Estudos Portugueses da UFMG*, v. 26, n. 40, p. 95-112, dez. 2008.

REIS, Caio Moraes. Relógio de parede: uma memória. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 18, n. 53, p. 203-208, agosto de 2019 ISSN 1676 8965.

DOSSIÊ

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

Relógio de parede: uma memória

Wall clock: one memory

Caio Moraes Reis

Resumo: Neste ensaio poético *Relógio de parede: uma memória* o autor busca desconstruir o formato convencional de ensaio acadêmico, e a partir de sua trajetória pessoal abordar a relação entre morte e memória. De modo poético, descreve a relação entre o tempo e os afetos geridos pela morte, fenômeno não apenas biológico, mas também sociocultural, portanto, também poético, místico e mítico. **Palavras chave:** memória, morte, afeto, temporalidade

Abstract: In this poetic essay *Wall Clock: a memory* the author seeks to deconstruct the conventional format of academic essay, and from his personal trajectory approach the relationship between death and memory. Poetically, it describes the relationship between time and the affections managed by death, a phenomenon not only biological but also sociocultural, and therefore also poetic, mystical and mythical. **Keywords:** memory, death, affection, temporality

*Cada dia que passa incorporo mais esta verdade, de que eles não
[vivem senão em nós*

e por isso vivem tão pouco; tão intervalado; tão débil.

*Fora de nós é que talvez deixaram de viver, para o que se chama
[tempo.*

E essa eternidade negativa não nos desola.

Pouco e mal que eles vivam, dentro de nós, é vida não obstante.

E já não enfrentamos a morte, de sempre trazê-la conosco.

*Mas, como estão longe, ao mesmo tempo que nossos atuais
[habitantes*

e nossos hóspedes e nossos tecidos e a circulação nossa!

A mais tênue forma exterior nos atinge.

O próximo existe. O pássaro existe.

*E eles também existem, mas que oblíquos! e mesmo sorrindo,
[que disfarçados...*

Há que renunciar a toda procura.

Não os encontraríamos, ao encontrá-los.

Ter e não ter em nós um vaso sagrado,

um depósito, uma presença contínua,

esta é nossa condição, enquanto,

sem condição, transitamos

e julgamos amar

e calamo-nos.

*Ou talvez existamos somente neles, que são omissos, e nossa
[existência,*

apenas uma forma impura de silêncio, que preferiram.

Carlos Drummond de Andrade, "Convívio". In: *Claro enigma*.

É de uma forma impura de silêncio que pretendo tratar: uma memória. Relógio de parede. Que era esse objeto de meu avô? Um duplo transubstanciado. Memória pulsante. Em reflexão tímida, pessoal, interrogo a mudança: de objeto a corpo, a homem, a amor. Mais que um estudo, faço destas linhas aquele abraço, um abraço que se foi. Um tempo que parou nos ponteiros do coração.

Este ensaio foi escrito sem os pudores do rigor acadêmico, mas não os ignora em absoluto. Longe da intenção de alcançar uma explicação válida, quero apenas refletir sobre o que foi aquele relógio e o que é meu avô para mim, aliando razão e emoção. Recuso esquecimento – aceitação ou negligência de uma ausência. Aponto o vazio e enfrento-o; logo, memoro.

Adoto o relógio de parede como referencial empírico de um objeto muito mais amplo: memória. Busco, melhor dizer, um olhar sobre a memória, sobre uma memória, a memória de meu avô na mediação de seu relógio de parede. Por que não outros objetos que ainda guardo comigo? Uma máquina de escrever, um chaveiro, um retrato. Nenhum faz justiça à memória ainda algo viva como o relógio. Se memorar é, num único e mesmo ato, reproduzir e produzir uma ausência, presentificando-a à luz do que somos e do que queremos ser a partir dessa memória, se memória é presentificação do ausente, concomitantemente temporal e espacial, corpóreo e abstrato, reconhecimento e agência sobre uma ausência; não há objeto mais memorial que esse relógio de parede.

O relógio de parede e os outros objetos

Máquina de escrever. Meu avô sempre quis escrever uma autobiografia. Eternizar suas memórias. Quando a cegueira o acometeu e se mostrou definitiva, sugeri-lhe assumir a tarefa sob suas palavras. Isso nunca aconteceu. No entanto, o interesse expresso em redigir uma vida em sua máquina de escrever rendeu-me como presente: herança ainda em vida. Apossei-me dela, porém, só após o falecimento do dono. Nunca me pareceu adequado fazer diferente. Ainda aguardando o necessário restauro, imprimo sobre o objeto a busca pelos traços vivos de meu avô. Não encontro senão o trabalho que amava, a dedicação que se deitava sobre as peças jurídicas escritas atenciosamente, por detrás de grandes óculos marrons. É uma parte de meu avô, do que era, do que sempre será para mim. Não o é, contudo.

Chaveiro. Anos depois, no dia 4 de novembro de 2010, fui comemorar meus 16 anos num almoço singelo com meus avós. Após a refeição, tendo já observado amorosamente os seus gestos lentos e erráticos, procurando a comida na tigela com a colher, saboreando o suco, tomando o remédio corriqueiro, fui surpreendido: chamou-me, levando a mão ao bolso do roupão, que sempre vestia. Trouxe um chaveiro de couro, com dois aros metálicos e um gancho, no qual estava gravado o nome “Paulo”. O chaveiro fora de um de seus tios, que também fora seu professor. Do tio ao sobrinho. Agora, do avô ao neto. *Para você guardar a sua chave do céu!* E eis que carrego o chaveiro, desde então, junto a mim. O presente mais bonito que já recebi: uma chave celestial. Foi o último aniversário que passei ao lado dele.

Fotografia. Desse homem de tamanha magnanimidade, tenho em minha mesa um retrato. Ele trabalha na máquina de escrever, olha para um conjunto de folhas de papel, concentrado, na mesada cozinha. Encontrei a foto em sua casa, após sua morte. Tomei-a tão logo a vi, e ao comemorar 22 anos, dei-me de presente um porta-retratos onde a mantenho sempre por perto do meu próprio trabalho.

Esses três objetos, que carregam em si lembranças muito especiais, não se equiparam, porém, ao relógio de parede. Em minha vida, cada qual nasceu numa irrupção, num desses gestos que nos marcam a fogo e reorientam nossas vidas. O relógio de parede é diferente. Trata-se de objeto mais curioso. Regula o tempo da

família: canta a educação dos filhos ao ditar a hora do dever de casa, os hábitos alimentares ao anunciar o jantar, o repouso necessário na hora de dormir. Ecoa o zelo de quem ama e cuida. Atravessa os cômodos em sinfonia, sem timidez ou reserva. Expande-se nos ritmos corporais, reverbera no sangue, nos remédios, nas festas, no trabalho. Do canto da sala de estar, a meio caminho da cozinha, mais passagem que permanência, faz-se ver e, sobretudo, ouvir. É mais percepção que companhia. É um modo de ser sempre em reiteração. Não é como o chaveiro, que guarda a família no bolso do pai, transmitido ao neto para lhe carregar a “chave do céu”, tímido acompanhante. Diferente da máquina de escrever, que é só trabalho e dedicação, que é presente dado em vida para durar depois da morte, o relógio de parede é a própria vida após a morte, até ser uma segunda morte, quando para e ninguém mais sabe lhe dar corda. É mais que trabalho e dedicação, pois é devoção ao que se acredita e ao que se quer. Tempo para mim, tempo para ti, tempo para nós, tempo para todos. Muito mais vivo que qualquer fotografia, é madeira morta que encarna vida. Eis por que, dos objetos residuais, o relógio difere em substância.

Tempos atravessados

A infância. Durante minha infância, meu tempo foi atravessado por aquele relógio. Após as aulas matutinas no colégio do bairro, aguardava o fim do expediente de minha mãe na companhia de meus avós. Seus corpos cansados impeliavam-nos ao sono e à serenidade, ao passo que o jovem neto resguardava suas energias à imaginação e aos poucos diálogos que tanto me enriqueceram. Quando o fim de tarde se anunciava, com os raios solares meio amarelados, meio alaranjados adentrando a sala, fixava-lhes o olhar, entrevendo as partículas de poeira. Ao fundo, o silêncio sepulcral era violado pelo canto do relógio. O relógio fazia-se ouvir em toda a casa a cada quarto de hora. No primeiro e no terceiro quartos, dois tempos. A cada metade de hora, três tempos. Concluído o ciclo, quatro tempos, e tantas badaladas quantas fossem as horas no mostrador. Melodia ainda reproduzível em minha mente com espantosa similitude. Ao fim das badaladas, ainda mirando o quase imperceptível movimento dos raios solares, ouvia o pêndulo bailar por entre o tempo hermético, ritmando meu coração e minha respiração. Tornava-me parte da casa, uma de suas entranhas. Mais que sentir o frio dos cômodos, era-o. E bastava a voz rouca então septuagenária chamar, contar uma história, rir-se de uma piada inocente, e todo hermetismo tinha fim. Ganhava vida, enfim. Tornávamo-nos uma forma de amor.

A debilidade. Esses episódios tiveram sua existência ao longo de alguns anos, durante os quais convivi diariamente com meu avô. De todos os detalhes do dia a dia, sua crescente debilidade é o que de mais marcante e relevante há. Seus movimentos eram cada vez mais trêmulos, devido à fraqueza física. A cegueira e o câncer de pele davam-lhe aspecto cadavérico nos últimos anos de vida. A voz fraquejava com alguma frequência. Os pés arrastavam-se no chão. Ao transitar rumo à cozinha, não era incomum o corpo magro se deter frente ao relógio e, tateando, proceder ao ritual: meu avô abria a caixa de madeira, encontrava a chave, encaixava-a no mostrador e torcia-a sob barulho metálico, dando corda no velho relógio. Guardava a chave, fechava a caixa cuidadosamente, e prosseguia para ouvir algum programa no rádio. Ambos pareciam ranger cada vez mais alto, cada vez mais cansados em suas sobrevidas.

O mito. Essa conexão entre homem e máquina não seria tão espantosa, não fosse uma das histórias de meu avô. Um conhecido seu tinha um relógio de parede, semelhante ao que nos testemunhava. Cuidava-lhe com muita dedicação, mantinha-o impecável. Um dia, porém, o homem morreu, e, poucas semanas depois, o relógio também parou de funcionar. O tempo cessara para ambos, numa simbiose

transcendente. Por alguma razão, essa história nunca me fugiu à memória. Talvez estivesse aguardando uma comprovação empírica, que não tardaria.

A morte. Em 22 de abril de 2013, adentrei a casa de meu avô com esperança. Encontrei-o deitado na sala, sobre a cama que minha mãe e eu transferíamos para o andar de baixo. Estava com a boca aberta, a cabeça levemente voltada para o lado. Vestia seu pijama e o curativo usual na cabeça. Chamei-o. Na ausência de resposta, rasguei-lhe o pijama e procurei seus batimentos cardíacos. Verifiquei a pulsação pelo pescoço, e dei-lhe alguns tapas no rosto. Poucos minutos depois, após os bombeiros prestarem os primeiros socorros, fui o primeiro a receber a notícia do óbito. Ainda carrego no corpo a definição sensorial de *impotência*: o coração comprimido num grito mudo; os movimentos rápidos e precisos do corpo, como se soubesse o que estava fazendo; os conhecimentos que pululavam na tola esperança de operar um milagre (contradições de um coração sem fé). Eu não o fizera acordar, nem poderia, tamanha fosse minha vontade, como qualquer outra jamais foi. Toda a família mobilizou-se e os preparativos para o enterro transcorreram dentro da normalidade. O luto anunciava-se eterno, e tem sido. Semanas depois, voltei à casa de meu avô pela primeira vez, revendo cada movimento de todos os corpos ali envolvidos na vã tentativa de ressuscitá-lo. Nada mais. O ambiente estava vazio de vida. Sensação esquisita. Melhor explicação veio quando, ao olhar para o corredor entre a sala e a cozinha, o relógio acusou-se parado. Minha avó deu-lhe corda, ele voltou a trabalhar. Pouco tempo depois, um de seus ponteiros perdeu a sustentação. Mais uns poucos dias, e nenhum esforço o fazia trabalhar. O mito da morte do relógio concretizara-se. Eu tinha minha comprovação empírica e minha dor.

O mistério da transubstanciação

Essas lembranças servem-me aqui de ponto de partida. A partir delas, pretendo refletir sobre esse relógio, sobre o que lhe é particular. Se difere em substância dos outros objetos, qual é a razão? O que ficou do e no relógio após a morte de meu avô e após a morte do próprio relógio?

A máquina de escrever de meu avô acompanhou-o por boa parte de sua trajetória profissional. O chaveiro foi marco inigualável e inalienável de nosso amor. A fotografia é o acesso mais curto aos seus traços amorosos e ainda sadios, ao olhar que tanto acalentava, ao abraço com que sonhei (e que senti) tantas vezes desde então. Não obstante, é no relógio que meu avô imprimiu sua vida. Foi com ele que compartilhou sua debilidade, sua esperança e sua morte. Transubstanciação contínua ao longo dos anos. A madeira parecia absorver da pele fina dos dedos um traço fraco de vida, alojando em si as areias do tempo que já se esgotavam. O coração de um cessou o pêndulo do outro. Que se lhe dessem corda à vontade! A verdadeira chave perdera-se para sempre. Um segredo único, que não comportava cópias. A madeira fria e empoeirada do relógio tornou-se o corpo putrefeito do dono. Era um pedaço de si e do outro, que o alimentara com vida e, depois, deixara morrer de fome. Era meu avô por ser sua relíquia indicial, uma prova morta de sua vida e de seu amor. Um coração pendular que parou e estancou-se na parede.

O olhar tudo pode mudar. Da madeira, emergiam cada palavra envolta na voz rouca e suave, cada abraço caloroso de encontro, cada lição sobre a vida regada a uma emoção contida. Lançava ao relógio meu olhar, e ele devolvia-me uma vida linda de um homem que se acabara. Com isso, recriava-o em mim, inscrevia-o no meu peito, marcava-o em meu ser. Não mais cantava o relógio. Exalava qualquer coisa que não se nomeia. O relógio parou de bater. Mais que velar o dono, juntou-se a ele. Ainda assim, tornara-se um pouco seu dono, encarnara-o no silêncio a que se resumia, como num

respeito absoluto pelo novo estado permanente do mundo. O relógio tinha, sim, outra substância em relação aos demais objetos. Os demais se perpetuaram como estavam. O relógio perpetuou-se na mudança. Morreu para iniciar uma nova vida, consubstanciada. Fez o que, de fato, eu quis e não pude.

Ao olhar o relógio inerte na parede, mas ainda presente, atuante em meus sentidos, não havia como não pensar no corpo inerte sob a terra, mas ainda presente e atuante em meus sentidos. A pele fina e fria envolvendo meu corpo num abraço aconchegante, o ruído dos passos e do assobio pela casa, a dança pendular dos movimentos trêmulos, alternada com o estatismo do descanso na poltrona, o aroma de um tempo se esvaindo a cada despedida, o sabor das palavras de amor que, se raras, ao menos existentes e verdadeiras. Como e com o relógio, meu avô fazia-se em sua casa, mesmo com todas as mudanças por que passou aquele ambiente. Os móveis, a cor das paredes. As rotinas, as presenças, os corpos. Todos se transformaram. O relógio era a continuidade, era a permanência. Investia de memórias doces um presente, que, mesmo livre da dor da despedida, ainda estava (e sempre estará) permeado pelo luto.

Concluir sem findar...

O que me resta concluir? Objetos pessoais podem transformar-se em mediação para uma relação *post-mortem*. Talvez possamos definir a tentativa de manter alguma continuidade em nossos vínculos com os mortos como algo genuína e universalmente humano. Os meios multiplicam-se, e cada qual possui uma beleza muito particular. Aqui, ative-me a um objeto pessoal bastante específico, mas que certamente poderia encontrar pares variados em outras histórias. Um relógio de pulso, um livro, um sapato, uma poltrona. Todavia, o que mais definia meu avô era seu relógio de parede. Não apenas pelo cuidado que lhe destinava, não só pela cumplicidade na doença e na morte; mas também, e especialmente, pelo impacto na vida da família. Meu avô foi o nosso cerne, o nosso referencial moral e afetivo, o nosso elo. O relógio impunha-se corporalmente, disciplinava, fazia par ao amor do dono, era testemunha de todos os momentos, fossem bons, fossem ruins. Acompanhou o crescimento dos filhos, chorou a alegria de um novo anúncio de gravidez, viu as gargalhadas dos bebês e a emoção de um avô que venceu momentaneamente a cegueira e viu o rosto da netinha mais nova pela primeira vez. Do pouco que se possa fazer emergir desses relatos, maior contribuição poderá residir no material aqui ofertado.

Encerro, enfim, essa reflexão com um convite a uma experiência sensorial: volto ao relógio de parede na sala de meu avô. Fecho os olhos e ouço sua laboriosa atividade. Meu corpo permanece imóvel, mas algo em mim dança junto ao pêndulo ritmado. De súbito, ouço também o atrito dos chinelos de meu avô nos tacos velhos da mesma sala, rumando ao piso frio da cozinha. Seu andar errático, pouco cambaleante, bastante sereno. Ele segue de costas para mim, afastando-se amorosamente. Para trás, deixa o neto absorvido no sepulcro do tempo, no pesar extático das horas sólidas, perenes. Movimento nenhum há. Só a presença, brotando de cada poro de uma memória ainda, sempre e cada vez mais viva.



Foto 1: Com vô Pedro

(Maria Thereza da Silva Moraes, 2000, Arquivo pessoal)

Nesta foto, celebramos o natal de 2000, momento em que minha convivência com meu avô começou a se intensificar. Minha vida começava a ser irreversivelmente tocada.



Foto 2: Relógio de parede

(Maria Thereza da Silva Moraes, 2015, Arquivo pessoal)

A única foto.

INTERACIONISTAS NO BRASIL – DONALD PIERSON

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Interacionistas no Brasil, Seção Documentos, Série 6 – Donald Pierson. Uma apresentação. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 18, n. 53, p. 211-217, agosto de 2019 ISSN 1676 8965.

SEÇÃO DOCUMENTOS

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

Interacionistas no Brasil, Seção Documentos, Série 6 – Donald Pierson. Uma apresentação

Interactionists in Brazil, Documents Section, Series 6 - Donald Pierson. A presentation

Mauro Guilherme Pinheiro Koury

Recebido: 06.07.2019

Aceito: 07.07.2019

Resumo: A *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção* dá continuidade à série de reedições de pesquisadores brasileiros e estrangeiros (no Brasil) que encaminharam 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. Estes pesquisadores animaram um caminho de pesquisa em relação à antropologia e à sociologia urbana e das emoções no país, em um momento em que as ciências sociais começavam a iniciar o seu processo de fundação e consolidação. O conjunto de autores reeditados na *RBSE* pode ser considerado precursor dessa nova construção que consolidaria a área de estudos sociológicos e antropológicos urbanos e sobre emoções no Brasil. Neste número, a *Seção Documentos* da *RBSE*, na série n. 6 sobre os “Interacionistas no Brasil”, apresenta o Professor Donald Pierson com a reedição do seu artigo “*Ecologia Humana*”, publicado originalmente na *Sociologia, Revista Didática e Científica*, em 1947. **Palavras chave:** Donald Pierson, ecologia humana, interacionismo, antropologia e sociologia urbana no Brasil, antropologia e sociologia das emoções

Abstract: The *RBSE Brazilian Journal of Sociology of Emotion* gives continuity to the series of reprints of Brazilian and foreign researchers (in Brazil) who forwarded their research in the light of interactionism and the ecological method in the first years of the flourishing of the social sciences in the country, among the years from the 1930s to the 1960s. These researchers animated a path of research in relation to anthropology and urban sociology and the emotions in the country, at a time when the social sciences were beginning to begin their process of foundation and consolidation. The set of authors reprinted in the *RBSE* can be considered precursor of this new construction that would consolidate the area of urban sociological and anthropological studies and emotions in Brazil. In this issue, the *RBSE Documents Section*, in the n. 6 on "Interactionists in Brazil", presents Professor Donald Pierson with the reprint of his article "*Human Ecology*", originally published in *Sociology, Didactic and Scientific Magazine*, in 1947. **Keywords:** Donald Pierson, human ecology, interactionism, urban anthropology and sociology in Brazil, anthropology and sociology of emotions

A *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, neste número, dá continuidade, - através de sua Seção Documentos, - a série de reedições de pesquisadores brasileiros e

estrangeiros (no Brasil) que encaminharam 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. Estes pesquisadores animaram um caminho de pesquisa em relação à antropologia e à sociologia urbana no país, em um momento em que as ciências sociais começavam a iniciar o seu processo de fundação e consolidação. Os seus estudos e pesquisas apontavam para o que viria se chamar de Antropologia e Sociologia Urbana e das Emoções no Brasil nos anos de 1970 (Koury, 2014). A retomada, montagem deste campo de conhecimento e pesquisa se beneficiou dos caminhos traçados pelos estudos de Chicago, principalmente do seu segundo momento: o interacionismo simbólico. O conjunto de autores reeditados na *RBSE*, desse modo, pode ser considerado precursor dessa nova construção que consolidaria a área de estudos sociológicos e antropológicos urbanos e das emoções no Brasil.

A Seção Documentos da *RBSE*, na série n. 6 sobre os Interacionistas no Brasil, apresenta o Professor Doutor Donald Pierson com a reedição do seu artigo “*Ecologia Humana*”. Artigo publicado originalmente na Seção “Notas Sociológicas”, coordenada pelo Prof. Dr. Donald Pierson, no interior da *Sociologia, Revista Didática e Científica*, v. 9, n. 2, p. 153 a 163, 1947¹⁰⁸.

Donald Pierson foi um sociólogo norte-americano, nascido no ano de 1900. Viveu por 95 anos, no ano de 1995. Defendeu a sua tese de doutorado, sob a orientação de Robert Ezra Park, na Universidade de Chicago, no ano de 1939. O objeto de sua tese versava sobre as relações raciais no Estado da Bahia, Brasil.

Esta pesquisa foi realizada entre os anos de 1935 e 1937. Nesse período Donald Pierson iniciou contatos com a elite intelectual brasileira, e recebeu o convite de passar uma temporada, como professor convidado, na Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo, a ELSP, criada em 1933.

Logo após a defesa de sua tese, Pierson retorna ao Brasil e se incorpora, ainda no ano de 1939, à ELSP. Em 1941, já professor contratado na ELSP, cria nesta escola a Divisão de Estudos Pós-Graduados, lugar de formação continuada de alunos na pesquisa pós-graduada em sociologia e em antropologia, onde forma um grande número de alunos que, mais tarde se tornariam nomes importantes na sociologia e na antropologia brasileira.

Pierson permaneceu por vinte anos no país como professor na ELSP, de 1941 a 1959. Em 1959, doente, retorna aos Estados Unidos para se tratar e retorna esporadicamente ao Brasil e a alguns países da América do Sul. O período longo de sua permanência no Brasil é considerado como um momento de grande importância para os estudos das ciências sociais no país, principalmente os estudos urbanos. Um período em que Donald Pierson dá início à formação de alunos e discípulos através de aulas, seminários, conferências, traduções de livros e artigos, contatos com instituições, universidades e professores estrangeiros. Cabe aqui salientar, aliás, que através de sua influência, nestes vinte anos da permanência de Donald Pierson no país, a sociologia e a antropologia nascentes tiveram na ELSP uma grande marca interacionista. Marca advinda da presença marcante de Donald Pierson no país junto aos alunos da ELSP, principalmente paulistas, mas também espalhados por quase todas as regiões do país, onde repassa o olhar teórico e metodológico do interacionismo, apreendido por ele no período áureo da Escola de Chicago.

¹⁰⁸ O próximo número da *RBSE* em sua Seção “Interacionistas no Brasil” também trará o Professor Donald Pierson à cena, com um segundo artigo dele sobre a *Ecologia Humana*, denominado *Exame crítico da ecologia humana* (Pierson, 1948).

A presença de Donald Pierson no Brasil e junto ao alunato da ELSP estabelece um campo de pesquisas urbanas e de estudos de comunidades, dentro de uma perspectiva ecológica (Pierson, 1947, 1948, 1970; Herrmann, 1939, 2017), - típica da Escola de Chicago. Seus alunos eram envolvidos em uma rede de observações, estudos e análises socioculturais que cobria desde pequenas cidades, isoladas, a cidades em transição, por estarem conurbadas a outras em desenvolvimento, ou de regiões que se abriam para o panorama de mudanças por que passava o país. Estava atento, do mesmo modo, ao desenvolvimento das cidades médias e grandes, o alargamento de seus bairros e radiais, e às mudanças rápidas nas atitudes, modos de vida e comportamento dos moradores que viviam o processo rápido de crescimento e urbanização brasileira, especialmente da cidade de São Paulo. Nestes estudos, em rede, os pesquisadores e alunos em formação, sob a batuta do Professor Pierson, exercitavam o olhar para as mudanças da subjetividade e a cultura emocional dos universos pesquisados.

Os estudos precursores sobre a cidade e os estudos de comunidades desenvolvidos por Donald Pierson e seus alunos e orientandos podem ser considerados, de um lado, como pioneiros nas pesquisas urbanas e culturas emotivas no país, tanto na antropologia como na sociologia¹⁰⁹. De outro lado, pode-se afirmar, do mesmo modo, que estes estudos são, sem dúvida, e assim devem ser referidos, como prenunciadores da antropologia e da sociologia das emoções, não apenas no Brasil, mas no universo acadêmico mundial. As pesquisas desenvolvidas pela batuta do Professor Donald Pierson primavam pelo interesse no cotidiano das cidades e seus moradores, e privilegiavam na observação e análise conduzidas o processo subjetivo nas interações sociais dos universos estudados.

O resgate de Pierson e da primeira geração de cientistas sociais formados na ELSP, e sua inserção para e na história da pesquisa urbana e para a história da pesquisa sobre as emoções e culturas emotivas no Brasil, portanto, se faz de maior importância enquanto agenda para as ciências sociais brasileiras, sobretudo a antropologia e sociologia¹¹⁰. Sobretudo, ao se considerar o esforço empreendido de compreensão da agência intersubjetiva entre os indivíduos na configuração de modos e estilos de vida, e formas de percepção, representações sociais, acomodações, tensões, conflitos e resistências na construção e configuração cotidianas de situações sociais e figurações da vida ordinária nos ambientes e contextos em estudo: fossem comunidades isoladas, nas pequenas cidades e médias cidades em processos diferenciados de estagnação e mudanças; fossem ainda pesquisas e estudos voltados para a observação, acompanhamento e análise nos embates vividos da configuração de um moderno conservador que então se modelava e se encaminhava no Brasil.

Estes anos, muito produtivos de análises, formaram um mosaico compreensivo do urbano, da cultura emotiva e dos modos de vida urbano em constituição no país, que são importantes para uma agenda de pesquisa no presente, principalmente nos recursos metodológicos pioneiros utilizados, em que os estudos desenvolvidos por esses precursores, sob a orientação do Professor Donald Pierson, se ligaram ao interesse pela interação face a face, pela agência individual na construção social e os seus reflexos nas migrações internas, nos processos de estagnação e modernização do meio rural, com a expulsão em massa de trabalhadores para os

¹⁰⁹ Estes estudos e pesquisas passam, por outro lado, por uma fase de esquecimento, no decorrer dos anos de 1960, e são retomados e adquirem a sua modernidade e busca de consolidação a partir dos anos de 1970, e principalmente após os anos de 1990.

¹¹⁰ Isto já está sendo feito, ainda que timidamente. Ver, neste sentido, o esforço realizado desde 2018 pela RBSE em sua *Seção Interacionistas no Brasil*, e os trabalhos de Corrêa (1987), Cavalcanti (1995, 1996, 1999), Ciacchi (2007) e outros.

núcleos em desenvolvimento de então, a nível regional ou nacional; e no processo de imigração externa, com a chegada de trabalhadores estrangeiros ao país, naqueles anos, ou nas primeiras vindas logo após o final da escravidão e de suas entradas nas cidades, entre os anos de 1920 até o final da segunda guerra mundial.

O novo Brasil e a consolidação do urbano como modo de vida refinaram o olhar desses precursores e encaminharam suas pesquisas para a compreensão desse movimento novo no país. Os olhares se voltaram para o uso do método ecológico e etnográfico produzindo monografias sobre esse processo e seus impasses sobre a cidade que se construía, e os embaraços surgidos entre os sentidos existentes da cidade que se queria e se habitava. As pesquisas desenvolvidas realizaram leituras compreensivas sobre as redes de vizinhança, bairros, radiais, habitações, operários e ruas buscando perceber as vinculações dos indivíduos em interação social nas diversas situações sociais por eles enfrentadas, experimentadas e debatidas e que conformavam trajetórias pessoais, e de grupos que, por sua vez, deixavam marcas no formato e conformação tensa do lugar habitado em que se acomodavam ou conflitavam, mas que entendiam como *sua* cidade.

Nesses estudos e pesquisas, liderados por Donald Pierson, a imersão no cotidiano foi a tônica principal. Neles, o cotidiano de pequenas cidades, de ruas, bairros e radiais, o processo de estagnação, ou o crescimento das cidades, e os modos e estilos de vida no urbano emergente de então eram enfatizados¹¹¹. O olhar, embora sem usar de forma direta a expressão, se direcionava para a compreensão de *culturas emotivas*¹¹², e sua configuração em moralidades, de um lado. E, de outro, de como a rede tensa de solidariedade e tensão, que figurava uma cultura emotiva ou um ethos, em uma época de mudanças sociais abertas, eram vividas pelos indivíduos em seu interior, em forma de articulação e jogo onde projetos pessoais e societários eram vividos, retrabalhados, ou dissolvidos. Do mesmo modo que estavam atentos aos novos formatos esboçados ou arquitetados nos processos interativos e a acomodação tensiva dos desenhos pessoais e coletivos, que armavam situações e cenários sociais e configuravam a vida pessoal e coletiva no urbano brasileiro em mudança.

Esses estudos e pesquisas delinearam, por fim, um mapa compreensivo das formas sociais, político-econômicas e das culturas emotivas que despontavam e que iam sendo assumido pelo ainda incipiente processo de modernização no Brasil. Pintaram cenários das situações vividas por cada cidade, vila, ou bairros estudados, - quer *internamente*, em relação às formas de convivência entre vizinhos, hierarquias, estilos de vidas, formas de enquadramento profissional, mobilidade urbana, distâncias entre o trabalho e moradia, comportamento político e percepções e formas de participação no social mais geral, histórias de vida, origem dos moradores, etnicidade, entre outros aspectos, dentro de um olhar microanalítico; - quer *externamente*, isto é, sem se esquecer de enquadrá-las historicamente, e traçar os aspectos marcantes das redes de sociabilidade sociopolítico-econômicas e sua vinculação à microrregião e à região onde se situavam e ao Brasil como um todo, atentando do mesmo modo ao processo macro onde as interações singulares se constituíam e dialogavam ou tensionavam.

¹¹¹ Ver, por exemplo, os estudos e pesquisas de Donald Pierson, 1942, 1944, 1951, 1966, 1970, 1970a e Pierson et al. 1952, entre outros.

¹¹² Por cultura emotiva se entende o processo de troca entre indivíduos e grupos, de recepção e de re-elaboração dos seus conteúdos em ações comunicativas, de modo a possibilitar a continuidade de procedimentos sociais na conformação de alianças e de critérios que permitam o andamento ou que consolidem um saber comum e a permanência das relações, de forma sempre tensiva. Este processo é próximo a noção simmeliana de socialização, isto é, a predisposição para o outro, enquanto movimento para estabelecimento de vínculos sociais temporários ou permanentes, que dá início a troca humana e às bases para se pensar a cultura e a sociabilidade (Koury, 2017).

O interesse, sobretudo, desse esforço singular de conhecimento sobre o país foi o de entender o processo de mudança social brasileiro: o processo de estagnação de pequenas cidades no interior do Brasil, ou de sua modernização conservadora, e o nascimento da industrialização no país. Este acompanhar estava centrado, especialmente, no desenvolvimento do trabalho urbano e nos modos de vida dos trabalhadores nas cidades, por uma parte, e, de outra parte, em mapear o processo migratório do campo para a cidade e os impasses no processo de adaptação ao novo modo de vida e trabalho dessa população migrante.

Desse esforço compreensivo, faziam parte a busca de saber sobre as origens e sobre quem eram esses trabalhadores no novo desenho urbano em formação, suas trajetórias na cidade, a expansão dos bairros populares, mas também os de classes médias e altas, traçando o panorama ecológico das cidades e dos bairros pesquisados, os formatos de moradia, relações entre vizinhos, relações de trabalho, expectativas e aspirações sociais, participação política, compadrios, matrimônios, estratificação social, mobilidade social, regiões morais, entre outros tantos aspectos. Nessa rede de pesquisadores e seus estudos ecológicos e de comunidade se desenvolveu uma rica tradição de pesquisas sobre o urbano brasileiro¹¹³ e sobre a cultura emotiva tensa que se configurava no país: junto aos fatos sociais objetivos, estavam presentes questões referentes à subjetividade e às emoções nas redes cotidianas constituídas por esse advento recente às cidades em expansão e ao modo de viver urbano no país.

No interior desta rede de pesquisa é possível destacar alguns autores, além de Donald Pierson¹¹⁴, todos direta ou indiretamente influenciados pela agenda de pesquisas sociais e culturais construída por ele através dos seus seminários de método e técnica de pesquisa social, - aberto não apenas aos alunos da ELSP, mas a todos os interessados em pesquisa social. Entre os frequentadores dos seminários podem ser nominados, por exemplo, os nomes de Emilio Willems, Charles Wagley, Oracy Nogueira, Levy Cruz, Lucila Herrmann, Frederico Heller, Gioconda Mussolini, Juarez Brandão Lopes, entre muitos outros.

Essa trajetória de estudos sobre uma base analítica interacionista, contudo, entra em declínio na academia brasileira principalmente após o golpe militar de 1964. Já no final dos anos de 1950 e início dos anos de 1960, porém, a sociologia funcionalista, sob o olhar de Talcott Parsons, se amplia no país e passa a ideia dos estudos ecológicos e de comunidade desenvolvidos pela Escola de Chicago, como não científicos e de cunho mais reformista, os fazendo subsumir no cenário de pesquisa nacional. A tradição acadêmica seguida pela geração treinada por Donald Pierson, não obstante, começou a ser retomada na academia brasileira nos anos de 1970 na

¹¹³ Marisa Peirano (2000, p. 2019), usa a metáfora de que, - pensa “não ser exagero usar”, - entre os anos de 1940 e 1950, “a antropologia ter se desenvolvido como uma *costela* da sociologia, então hegemônica”. Havendo uma interface muito grande entre as duas disciplinas, o que forçou a antropologia desenvolver aos poucos caminhos e objetos próprios que mais tarde levaram a uma autonomia maior da disciplina em relação à hegemonia sociológica. Neste mesmo caminho, Eunice Durham informa, referindo-se aos estudos urbanos deste período, que antropologia feita no Brasil de então, ainda em grade geminação com a sociologia, não conseguiu desenvolver uma antropologia da cidade, trabalhando questões vinculadas ao método ecológico e dirigidas para o estudo dos habitantes nas cidades (Durham, 1986, p. 19). Nesse caminho, segundo Durham, a *cidade* nesta época da proeminência da rede de pesquisadores vinculados a Donald Pierce, nunca foi objeto direto das pesquisas desenvolvidas, porém, o seu universo, ou como ela denomina *o lugar da investigação*. Ainda segundo Eunice Durham, nesses estudos a *cidade* era como que *revelada empiricamente*, seja através da descrição dos hábitos, costumes e práticas ordinárias dos seus moradores, ou pela descrição minuciosa do interior das casas e sua organização interna e, ainda, pela compreensão do processo de formação de ruas, radiais e seus cenários e ambientes constituídos e palco de interações cotidianas da vida prática. E que, só mais tarde, nos anos de 1970, viria a montar questões próprias originando uma *antropologia da cidade* e uma antropologia urbana.

¹¹⁴ Sobre Donald Pierson ver, entre outros, Corrêa (1987), Oliveira (1987), Vila Nova (1998), e Guimarães (2011).

antropologia, através dos trabalhos de Gilberto Velho, e, desde o final dos anos de 1980 e, sobretudo, após os anos de 1990, por pesquisadores brasileiros nos campos da antropologia e sociologia (Koury, 2015). Estes iniciaram uma revisão crítica das bases analíticas de pesquisa nas ciências sociais brasileiras dos anos de 1960 a 1980, especialmente nas questões relacionadas à cultura emocional, aos modos de vida e cotidiano, às relações raciais e étnicas, às relações de trabalho, ao urbano e às cidades no Brasil.

Nesta revisão apontaram a atualidade de suas pesquisas sobre a dinâmica das cidades no Brasil contemporâneo, sobre as relações entre pequenas e grandes cidades brasileiras, sobre questões relacionadas ao processo de mobilidade social, aos modos e estilos de vida, às relações tensas entre assimilação, ajustamento e conflito, e às questões relacionadas à agência humana e ao papel das emoções nas dinâmicas de moralidades nas conformações sociais, entre outros interesses. A atualidade e a eficácia das temáticas e dos caminhos teórico-metodológicos seguidos pelos integrantes da primeira geração de cientistas sociais formados pela ELSP, de influência interacionista, despertaram o interesse de pesquisadores contemporâneos, e têm servido de base para um revigoramento dos novos caminhos a serem explorados pela pesquisa nas ciências sociais brasileiras, especificamente a antropologia e a sociologia.

Essa revisão tem servido para renovar a pesquisa nas ciências sociais no Brasil e ampliar o olhar teórico-metodológico para a pesquisa qualitativa, de base etnográfico-ecológica, principalmente nos novos campos disciplinares, entre eles os da antropologia e da sociologia das emoções.

Referências

- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Oracy Nogueira e a antropologia no Brasil: O estudo do estigma e do preconceito racial. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 11, n. 31, p. 5-28, 1996.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Oracy Nogueira: esboço de uma trajetória intelectual. *História, ciência, saúde – Manguinhos*, v.2, n.2, p. 119-134, 1995.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Preconceito de marca etnografia e relações raciais. *Tempo social* v.11, n.1, p. 97-110, 1999.
- CIACCHI, Andrea. Gioconda Mussolini: uma travessia bibliográfica. *Revista de Antropologia*, v. 50, n. 1, p. 181 a 223, 2007.
- CORRÊA, Marisa. *História da Antropologia no Brasil: 1930-1960 – testemunhos*. São Paulo: Vértice; Campinas: EdUnicamp, 1987.
- DURHAM, Eunice. A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas (p. 17-37). In: CARDOSO, Ruth (org.). *A aventura antropológica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- GUIMARÃES, Rafael E. Marão. Os estudos de comunidade e urbanos coordenados por Donald Pierson na Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo. *Cadernos do CERU*, s. 2, v. 22, n. 1, p. 221-238, 2011.
- HERRMANN, Lucila. Método ecológico na Sociologia. *Sociologia Revista Didática e Científica*, v. 1, n. 3, de 1939.
- HERRMANN, Lucila. O método ecológico em Sociologia. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, Seção Documentos – Os interacionistas no Brasil, Série 1, v. 16, n. 48, p. 149-165, dezembro de 2017.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Etnografias urbanas sobre pertença e medos na cidade. Estudos em antropologia das emoções*. Coleção Cadernos do GREM, n. 11, Recife: Bagaço; João Pessoa: Edições do GREM, 2017.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Gilberto Velho: um precursor da Antropologia das Emoções no Brasil, (p. 19 a 59). In: KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro; BARBOSA, Raoni Borges. *Da subjetividade às*

emoções: a antropologia e a sociologia das emoções no Brasil. Coleção Cadernos do GREM, n. 7, Recife: Bagaço; João Pessoa: Edições do GREM, 2015.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Pela consolidação da sociologia e da antropologia das emoções no Brasil. *Sociedade e Estado*, v.29, n.3, p. 841-866, 2014.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi de. Donald Pierson e a Sociologia no Brasil. *BIB Boletim Informativo Bibliográfico*. Rio de Janeiro, n. 23, p. 35-48, 1987.

PEIRANO, Mariza G. S. A antropologia como ciência social no Brasil. *Etnográfica*, v. IV, n. 2, p. 219-232, 2000.

PIERSON, Donald *Teoria e pesquisa em sociologia*. São Paulo: Editora Melhoramentos, 1945.

PIERSON, Donald, [com a colaboração de: Alceu Maynard Araújo, Afonso Trujillo Ferrari, Esdras Borges Costa, Fernando Altenfelder Silva, Levy Cruz, Octávio da Costa Eduardo e outros]. *O Homem no Vale do São Francisco*. 3 vols. Rio de Janeiro: SUVALE, 1972.

PIERSON, Donald. *Cruz das Almas*. São Paulo: José Olympio Editora, 1966.

PIERSON, Donald. *Cruz das Almas: a brazilian village*. Washington: Smithsonian Institution, 1951.

PIERSON, Donald. Ecologia Humana. *Sociologia Revista didática e científica*, v. IX, n. 2, p. 153-163, 1947.

PIERSON, Donald. *Estudos de Ecologia Humana*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1970.

PIERSON, Donald. *Estudos de organização social*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1970a.

PIERSON, Donald. Exame crítico da ecologia humana. *Sociologia Revista didática e científica*, v. X, n. 4, p. 227-241, 1948.

PIERSON, Donald. Habitações em São Paulo: estudo comparativo. *Revista do Arquivo Municipal*, n. LXXXI, p. 199-238, 1942.

PIERSON, Donald. Hábitos alimentares em São Paulo. *Revista do Arquivo Municipal*, n. LCVIII, p. 45-79, 1944.

PIERSON, Donald. *Negroes in Brazil: a study of race contact at Bahia*. Chicago: University of Chicago Press, 1942a.

VILA NOVA, Sebastião. *Donald Pierson e a Escola de Chicago na sociologia brasileira: entre humanistas e messiânicos*. Lisboa: Veja, 1998.

PIERSON, Donald. Ecologia Humana. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 18, n. 53, p. 219-227, agosto de 2019 ISSN 1676 8965.

SEÇÃO DOCUMENTOS

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

Ecologia Humana*

Donald Pierson

Recebido: 06.07.2019

Aceito: 07.07.2019

Resumo: Neste artigo Donald Pierson apresenta e discute o campo da Ecologia Humana, como uma área em formação, diferenciando-o da Geografia Humana e da Antropogeografia. Apesar de configurar a Ecologia Humana como uma ciência independente, afirma que ela forma o "campo básico" da Sociologia e dos estudos das interações sociais. **Palavras chave:** ecologia humana, competição, interações sociais, ciências, sociologia, escola de Chicago

Abstract: In this article Donald Pierson presents and discusses the field of Human Ecology as an area in formation, differentiating it from Human Geography and Anthropogeography. Although it configures Human Ecology as an independent science, it states that it forms the "basic field" of Sociology and studies of social interactions. **Keywords:** human ecology, competition, social interactions, sciences, sociology, Chicago school

Embora a Ecologia Humana não seja parte integrante da Sociologia, é campo de estudo que lhe é básico. Lida com o *cenário*, por assim dizer, da Sociologia. Por outras palavras, com o *palco* biótico no qual se processa a interação humana, modificando-a e, até certo ponto, determinando-lhe a forma.

É campo, às vezes erroneamente confundido com outros campos afins, embora bastante diferentes especialmente os da Geografia Humana e da Antropogeografia. Relaciona-se, também, com

1. A Ecologia Vegetal,
2. A Ecologia Animal e
3. A Biologia.

Além disso, foi a princípio fortemente influenciado pelas pesquisas de estudiosos da vida rural, especialmente Charles J. Galpin.

Campo em processo de formação

Na sua forma atual de pesquisa sistemática, a Ecologia Humana é um campo relativamente novo. Embora tenha havido antes, aqui e ali, alguns estudos ecológicos embrionários, levados a efeito, especialmente na França, Estados Unidos, Inglaterra e Alemanha, foi a partir de 1915, - aproximadamente, com a publicação por Robert E. Park do seu altamente proveitoso ensaio *The city: suggestions for the investigation of human behavior in the city environment*¹¹⁵, e através das pesquisas estimuladas e continuamente acompanhadas, na

* Artigo publicado originalmente na Seção "Notas Sociológicas", coordenada pelo Prof. Dr. Donald Pierson, da *Sociologia, Revista Didática e Científica*, v. 9, n. 2, p. 153 a 163, 1947.

¹¹⁵ Vide a bibliografia no final do artigo.

Universidade de Chicago, por este fecundo sociólogo pesquisador¹¹⁶, por seus colegas, especialmente Ernest W. Burgess, e por alguns dos alunos pós-graduados desses dois especialistas, estando em primeiro lugar Roderick D. McKenzie, a ele se seguindo Clifford R. Shaw, Robert R. Mowrer, Robert E. L. Faris, Warren H. Dunham, E. Franklin Frazier, Andrew W. Lind, Paul Cressey e outros, - que o campo da Ecologia Humana começou a se desenvolver definitivamente em moldes científicos. Como tal, é uma ciência ainda em processo de formação, oportunamente se transformando, ora aqui, ora ali. É uma ciência inacabada e, assim, desperta constantemente a atenção e o interesse de outros pesquisadores, os levando a novos trabalhos.

Campo empírico

Convém lembrar, ainda, que o desenvolvimento deste novo campo tem sido *empírico*, na sua maior parte. As formulações teóricas tinham surgido das crescentes pesquisas feitas com referência aos fenômenos de estudos primordiais deste campo, isto é, 1) as *comunidades* humanas e, 2) a teia das interrelações bióticas que nelas se desenvolve, produzida pela competição pela existência, por parte dos habitantes da área em questão.

Sendo a Ecologia Humana um campo tanto de origem empírica como ainda em processo de formação, se alterando aqui e ali em conformidade com as mais recentes descobertas de pesquisas, não seria lícito esperar que o seu corpo de teorias tivesse alcançado, desde o princípio, nem hoje, aquela sistematização lógica que é característica de ciências maduras. No continuar a crescer e a se elaborar, a Ecologia Humana tem apresentado - e ainda apresenta- algo semelhante ao adolescente. É por esta razão que certas avaliações e críticas¹¹⁷ a seu respeito deixam de acertar, no meu parecer, o verdadeiro alvo. Apareceu, é claro, nos primeiros escritos de principiantes no novo campo, certa falta de concordância teórica. Esta é uma situação comum, porém, nos primeiros estágios de qualquer nova ciência.

O caráter provisório de todas as ciências

Talvez convenha frisar aqui que nenhuma ciência, mesmo as mais desenvolvidas como, por exemplo, a Matemática e a Física, é completamente definitiva, terminada ou acabada. Por conseguinte, há sempre a possibilidade de melhoramento, de novas contribuições, de maior grau de aperfeiçoamento. Quanto mais em relação às mais novas, esta situação é ainda mais patente.

Sei que tal fato não se coaduna bem com os *espíritos pré-científicos*. Ilustrações disso estiveram presentes junto a certas críticas feitas ao primeiro volume publicado numa série de livros que dirijo em São Paulo, isto é, ao livro *O Homem*, de Ralph Linton. Partindo de pessoas ainda não conhecedoras da necessária cautela do verdadeiro cientista, diziam essas críticas que Linton tendia a empregar, demasiadas vezes, expressões tais como *talvez, parece que, a evidência tende a indicar*, etc.; não apareceram sempre no livro de Linton, - como queriam essas pessoas que aparecessem em todos os livros que lêem, - afirmações positivas e mesmo dogmáticas. Ainda não as compreendia - ao menos de modo adequado, - que a principal característica do verdadeiro cientista é o respeito para com a verdade, que o leva a extrema cautela quanto às suas afirmações, e a modéstia que é alheia aos espíritos em busca apressada de certeza absoluta, que, aliás, é mais miragem do que realidade.

¹¹⁶ Vide meu artigo, "Robert E. Park: sociólogo pesquisador". *Sociologia*, v. VI, n. 4, p. 282-94, 1944.

¹¹⁷ Vide, por exemplo, Milla A. Alihan, *Social ecology: a critical analysis* (New York, 1938).

Desafio aos *Bandeirantes Intelectuais*

Assim, a ciência sempre tem algo a oferecer aos *bandeirantes intelectuais*, atraindo a sua legítima atenção e estimulando as mais árduas explorações que, uma vez terminadas, apenas abrem novos horizontes que reclamam, por sua vez, nova exploração e novos conhecimentos.

Não quero dizer, contudo, que o campo da Ecologia Humana ainda carece de objeto precisamente definido. Objeto este que o diferencie de outros campos afins. Não há dúvida, por exemplo, sobre o ponto de partida deste campo. É o mesmo que o dos campos da Ecologia Vegetal e Ecologia Animal.

O fato básico: a competição produz organização social

O fato básico em todas estas três ciências é a existência, tanto entre os seres humanos como entre as plantas e animais, de uma competição constante e imperiosa por um lugar no solo. Dessa competição se desenvolve, pouco a pouco, certa ordenada configuração vegetal, animal ou humana, configuração esta que não pode ser compreendida através do estudo de uma só planta, animal ou ser humano, ou mesmo de todos vistos apenas como meros indivíduos.

A principal diferença é que, no caso dos seres humanos, esta competição constante, profunda, crua e mesmo brutal, não se apresenta com a mesma facilidade, devido aos efeitos de fenômenos que não se passam com as plantas e animais, isto é, o *costume* e a *lei*. Costume e lei são forças que patentemente restringem a atuação da competição.

Assim, nasce entre os seres humanos, como resultado do processo natural de competição, certa organização que é antes *biótica*. Por meio desse processo e competição, não apenas os indivíduos humanos e grupos de indivíduos, como também as instituições sociais, tornam-se interdependentes, especializados em *função* e localizados no espaço.

Esta localização especial, de cada unidade com referência às outras, pode, então, servir *como índice de suas relações sociais* e, desse modo, a Ecologia Humana prepara o palco, por assim dizer, para a Sociologia e as outras ciências sociais.

Relação com outras ciências

Convém repetir que a Ecologia Humana não faz parte da Sociologia propriamente dita. Constitui campo preliminar e introdutório que fundamenta tanto a Sociologia como todas as outras ciências sociais, margeando-as, como também margeia a Biologia, a Ecologia Vegetal e a Animal.

A Ecologia Humana também não faz parte da Antropogeografia que, nos trabalhos mais representativos, isto é, nos de Friedrich Ratzel¹¹⁸ na Alemanha e de Ellsworth Huntington¹¹⁹ e Ellen Semple¹²⁰ nos Estados Unidos, trata da *influência do meio físico sobre a cultura humana*: por exemplo, a influência das montanhas, dos desertos, dos mares, dos rios, do frio, do calor, etc., sobre as instituições e os costumes do homem. Não faz parte, igualmente, da Geografia Humana que trata - como é talvez mais claramente exemplificada nos trabalhos de Jean Brunhes¹²¹ na França, - *das modificações do meio físico que provenham do trabalho do homem*:

¹¹⁸ Friedrich Ratzel, *Anthropogeographie oder Grundzüge der Anwendung der Geographie auf die Geschichte* [*Antropogeografia ou noções básicas de aplicação da Geografia na História* – nota RBSE](Stuttgart, 1882).

¹¹⁹ Ellsworth Huntington, *Civilization and Climate* (New Haven, 1915).

¹²⁰ Ellen Semple, *Influences of Geographical Environment, on the Basis of Ratzel's System of Anthropogeography* (New York, 1911).

¹²¹ Jean Brunhes, *La Géographie Humaine* (Paris, 1920).

por exemplo, mudanças na topografia devido à derrubada de florestas, ao cultivo dos campos, à construção de estradas, pontes, cidades, casas, etc..

A Ecologia Humana, contudo, estuda as relações que existem, - não diretamente entre o meio físico e o homem, seja a influência deste sobre aquele, como na Geografia Humana, ou daquele sobre este, como na Antropogeografia, - *nas relações entre os próprios homens*, na medida em que estas relações são, por sua vez, influenciadas pelo *habitat*. Por outras palavras, o interesse principal da Geografia Humana e da Antropogeografia é o meio físico; enquanto a Ecologia Humana é o processo que, fortemente influenciado pelo meio físico, age entre os homens, afirmação essa que se tornará mais clara à medida que se progredir na leitura da bibliografia sobre esse novo campo. A diferença reside não tanto no objeto estudado, - há, é claro, muito *over-lapping* [*sobreposição*- nota RBSE] de interesses, - quanto na *maneira de abordar* a realidade, e na *parte salientada* para descrição, análise e compreensão.

Relações físicas como índice de relações pessoais

A Ecologia Humana, assim, estuda o processo de competição e as relações que dele provém, relações de homem para homem, de grupo para grupo, e de instituição para instituição, como estas se revelam por índices físicos, especialmente os de espaço. Por outras palavras, a Ecologia Humana se interessa pelas relações *pessoais*, na medida em que estas se refletem nas relações espaciais e bióticas.

Citarei dois exemplos: há alguns anos, Ernest W. Burgess e Clifford R. Shaw descobriram que, em Chicago, a taxa de delinquência juvenil decresce progressivamente à medida que se passa do centro da metrópole para a periferia¹²². Assim, traçaram nitidamente o que se chama de *gradients* de delinquência juvenil. Posteriormente, Shaw, MacKay e seus colaboradores, ao fazerem pesquisas em cerca de trinta outras cidades dos Estados Unidos verificaram que, nessas cidades industriais americanas, esse fenômeno sempre se confirma. Mais tarde, *gradients* de outros fenômenos foram descobertos: por exemplo, Robert E. L. Faris e H. Warren Dunham mostraram que, no ano de 1930, a taxa de esquizofrenia em Chicago era 102,3 por 100.000 habitantes, na Zona I da cidade; 47,8 na Zona II; 32,6 na Zona III; 17,9 na Zona IV e 15,8 na Zona V, numerando-se as zonas do centro para a periferia¹²³.

De maneira semelhante, Robert McKenzie e outros especialistas estudaram pormenorizadamente a comunidade; a concentração, a segregação e a sucessão da população, em grandes áreas urbanas; a centralização e a descentralização das indústrias e de outras atividades nesses centros, as *áreas naturais*¹²⁴ (definidas por diferentes tipos de vida social ou de utilização do terreno), a *dominância*, etc.. Em tudo isso, a noção básica de McKenzie - como também de Park, Burgess, Shaw e outros estudiosos, - é a atuação, no *nível ecológico*¹²⁵ da vida humana, de um processo espontâneo, não intencional, contínuo, que leva os seres humanos a desenvolverem, inconscientemente, uma organização biótica interdependente, e a se distribuírem, juntamente com suas instituições, de uma maneira ordenada, no espaço. É o processo de competição, inconsciente, constante que permeia tudo.

¹²² Vide E. W. Burgess, "The Measurement of Gradients in City Growth", *Proceedings of the American Sociological Society* (1927); Clifford R. Shaw, *Delinquency and Crime Areas in Chicago* (Chicago, 1929).

¹²³ Vide a bibliografia.

¹²⁴ Vide *The Urban Community*, p. 8-10, 219-229.

¹²⁵ Vide meu livro, *Teoria e Pesquisa em Sociologia* (São Paulo, 1945), p. 200-205.

Principais consequências do processo de competição

Por meio desse processo de competição, que atua tanto no mundo humano como nos mundos vegetal e animal, cada um dos indivíduos, dos grupos, e – no que se refere aos seres humanos, - das instituições, deste modo, vem a ocupar o nicho por onde pode mais facilmente sobreviver. E, ao mesmo tempo, tanto os seres humanos e suas instituições, como as plantas e os animais, são forçados a especializar suas *funções*, a fim de competir mais eficientemente pela própria vida. Dessas modificações quanto à localização no espaço e à especialização de *funções*, desenvolve-se uma configuração ordenada dos seres humanos e suas instituições, ou das plantas e animais, conforme o caso, e, assim, surgem as *comunidades*.

Comunidades

As *comunidades* são o principal assunto de estudo da Ecologia Humana. Resultam de relações *simbióticas*; enquanto as sociedades, que são o assunto principal de estudo da Sociologia, resultam de relações morais (isto é, dos *mores*)¹²⁶. As comunidades surgem automaticamente do simples fato de *viverem juntos*, na mesma área geográfica, indivíduos tanto semelhantes quanto diferentes (*simbiose*), e da competição em que eles se empenham; ao passo que as sociedades surgem da *comunicação* entre os indivíduos e da coparticipação de experiências sociais, de atitudes, de sentimentos, ideais e pontos de vista comuns (consenso) que provêm desta comunicação.

É claro que as plantas e animais podem criar comunidades, uma vez que isso se faz pelo simples viver em conjunto. Uma vez, porém, que não possuem cultura (costumes, instituições, leis), nunca podem criar sociedades, no sentido preciso deste conceito. A sua organização se baseia apenas na *simbiose*, a que se associam, no caso dos chamados *insetos sociais*¹²⁷, certas diferenças quanto a funções fisiológicas. A organização *humana*, por outro lado, se baseia não só em simbiose ou diferenças biológicas, como também no *consenso* (isto é, nas expectativas comuns do comportamento)¹²⁸. Mesmo as abelhas, cuja organização coletiva é a mais desenvolvida entre os animais, não possuem crenças, tradição familiar, atitudes para com a democracia e a inflação.

A Ecologia Humana, deste modo, estuda aquela parte da experiência dos homens que é *comparável a experiência semelhante das plantas e animais*. A Sociologia e as outras ciências sociais estudam aquela parte da experiência dos homens que jaz, por assim dizer, acima do nível tanto animal como vegetal, isto é, o *superorgânico*¹²⁹.

Interrelação entre *Comunidade* e *Sociedade*

No mundo real dos seres humanos, porém, tanto as relações simbióticas como o consenso, isto é, tanto a *comunidade* como a *sociedade*, se encontra sempre e inextricavelmente interrelacionadas. Não existem, em qualquer tempo ou lugar, completamente separadas uma da outra. Ao contrário, se interpenetram por toda a parte. Apenas para fins de análise e, assim, para melhor compreensão dos processos em apreço é que certos estudiosos as estudam separadamente, e da maneira acima indicada, estas duas partes da organização humana.

A Ecologia Humana se interessa, de uma maneira especial, pela formação de *comunidades*, isto é, pela atuação do processo de *competição* e as relações simbióticas que a

¹²⁶ Vide William Graham Sumner, *Folkways* (Boston, 1906).

¹²⁷ Vide William M. Wheeler, *Social Life Among the Insects* (New York, 1923).

¹²⁸ Vide Donald Pierson, “Expectativas de Comportamento”. *Sociologia*, v. IV, p. 369-84 (1942)

¹²⁹ Vide A. L. Kroeber, *The Superorganic* (Hanover: The Sociological Press, 1927).

competição cria e modifica; enquanto a Sociologia se interessa pela formação de *sociedades*, isto é, pelo processo de *comunicação* e as relações morais que a comunicação cria e modifica.

Conceitos ecológicos

Em resumo podemos dizer que a Ecologia Humana se interessa pela *competição* entre os indivíduos, raças e instituições humanas e suas consequências. As mais importantes destas consequências são:

- I. O estabelecimento de um equilíbrio biótico, chamado *equilíbrio da natureza*, em termos das possibilidades de subsistência para os indivíduos que ocupam o *habitat*;
- II. A *agregação*, isto é, o acúmulo de população, tanto por imigração quanto aumento natural, no habitat em apreço;
- III. A transformação de simples grupos de população em *comunidades*, cujas partes se organizam funcionalmente num sistema orgânico de interdependências bióticas intrincadas, embora continuamente mutáveis;
- IV. O desenvolvimento de uma *divisão de trabalho* como, ao mesmo tempo, um dos resultados e um dos produtores da situação;
- V. A *especialização de função* (por exemplo, a produção especializada de certa região, instituição ou indivíduo);
- VI. A *concentração*, isto é, a intensa aglomeração de seres humanos e instituições em áreas dentro da comunidade favoráveis à sua persistência;
- VII. A *centralização*, isto é, a organização das funções humanas em torno de um ponto central dentro da comunidade;
- VIII. A *descentralização*, isto é, a tendência contrária à centralização, ou que leva as *funções* humanas, em dadas circunstâncias, nas grandes comunidades industriais, a se afastarem do centro para a periferia, onde os valores de terreno são mais baixos e o espaço mais facilmente obtido;
- IX. A *segregação*, isto é, a localização de grupos de população ou de funções humanas em áreas especiais dentro da comunidade (por exemplo, áreas da *primeira fixação* de imigrantes nas grandes cidades, áreas residenciais de alta classe, *slums*¹³⁰, distritos de fábricas, de venda por atacado, de vendas a varejo, de armazéns de segunda mão, etc.);
- X. A *invasão ecológica*, isto é, a penetração de uma área por grupos de população ou instituição diferentes daqueles que já ocupavam a área, e as mudanças resultantes tanto em relação ao tipo de população ou ao tipo de utilização do terreno;
- XI. A *sucessão ecológica*¹³¹, isto é, o deslocamento completo dos moradores anteriores por um grupo invasor de população, ou a substituição de um tipo de utilização do terreno por outro;
- XII. A *dispersão*, isto é, a migração mais a fixação em um novo habitat;

¹³⁰ Áreas de habitação deterioradas, das grandes cidades industriais; estas áreas diferem, de maneira fundamental, das áreas de favelas, de mangues e de cortiços.

¹³¹ Na publicação deste artigo no livro *Teoria e pesquisa em Sociologia* (7ª. Edição, São Paulo: Edições Melhoramentos, 1962, p. 115-116) Donald Pierson fez uma alteração neste item, para o seguinte formato: “A *sucessão ecológica*, isto é, o deslocamento completo dos moradores anteriores por um novo grupo de população (por exemplo, os imigrantes de uma nacionalidade diferente), ou a substituição gradual e persistente de um tipo de utilização do terreno por outro”. [Nota da RBSE].

- XIII. *A mobilidade*, isto é, o deslocamento de pessoas, mercadorias, etc., de um lugar para o outro, porém, dentro de um mesmo sistema ecológico;
- XIV. *A rotinização (fluidity)*, isto é, o movimento sem mudança de residência (por exemplo, o movimento diário de ida e vinda do lugar de residência para o de trabalho, de compra, de divertimento, etc.. Movimento que, nos grandes centros metropolitanos, ocorre em grau cada vez mais acentuado);
- XV. *A dominância ecológica*, isto é, o predomínio, quanto à *função*, de uma das partes interdependentes de qualquer unidade ecológica, em torno da qual as outras partes se focalizam e se organizam.

Bibliografia Escolhida

I. Background

- CLEMENTS, F. C. Succession in the plant community. In: *Research methods in ecology*, p. 239-241, (Lincoln, 1903).
- DARWIN, Charles. *On the origin of species*, especialmente as p. 58-63, 68-72 (World's classic Edition, 1902).
- ELTON, Charles. *Animal ecology* (New York, 1927).
- ELTON, Charles. Animal ecology, *Encyclopedia Britannica*, 14^a edição, v. VII, p. 915-924.
- GALPIN, Charles J. *The social anatomy of an agricultural community*. University of Wisconsin Agricultural Experiment Station, Research Bulletin 34.
- HESSE, Richard. *Tiergeographic auf eckologischer Grundlage* (Jena, 1924).
- THOMSON, J. Arthur. *The system of inanimate nature* (New York, 1920).
- Warming, Eugenius. *Plantensamfund: Grundtræk af den økologiska plantegeographi* (Copenhagen, 1895).

II. Ecologia Humana

- BURGESS, Ernest W. (ed.). *The urban community* (Chicago, 1926).
- BURGESS, Ernest W. The growth of the city: an introduction to a research project, *PASS* (1923).
- BURGESS, Ernest W. Urban areas. In: T. V. SMITH & L. D. WHITE (ed.) *Chicago: an experiment in social science research* (Chicago, 1929).
- EVERETT C. Hughes. The ecological aspect of institutions. *American Journal of Sociology*, I, p. 180-189, (s/d).
- FRAZIER, E. Franklin. Negro Harlem. An ecological study, *American Journal of Sociology*, XLIII, p. 72-88 (s/d).
- HANSEN, Asael T. The ecology of a Latin American city. In: E. B. REUTER (ed.). *Race and culture contacts* (New York, 1934).
- HOLLINGSHEAD, A. B. Human ecology, part II. R. E. PARK (ed.). *An outline of the principles of sociology*, p. 63-168 (New York, 1939) – (excelente sumário).

- HOYT, Homer. Forces of urban centralization and decentralization, *American Journal of Sociology*, XLVI, p. 843-852 (s/d).
- LIND, Andrew W. *An Island Community. Ecological succession in Hawaii* (Chicago, 1938).
- McKENZIE, Roderick D. Ecological succession in the Puget Sound Region. *PASS*, XXIII, p. 60-80, (s/d).
- McKENZIE, Roderick D. Ecology, Human. In: *Encyclopedia of the social sciences*, V, p. 314-315 (s/d).
- McKENZIE, Roderick D. Industrial expansion and the interrelations of peoples. In: E. B. Reuter (ed.). *Race and culture contacts* (New York, 1934).
- McKENZIE, Roderick D. Movement and the ability of live. *Proceedings of the Institute of International Relations*, p. 175-180 (1926).
- McKENZIE, Roderick D. The concept of dominance and world-organization. *American Journal of Sociology*, XXXIII, p. 28-42 (s/d).
- McKENZIE, Roderick D. The ecological approach to the study of the human community. *American Journal of Sociology*, XXX, p. 287-301 (s/d).
- McKENZIE, Roderick D. The field and the problems of demography, human geography, and human ecology. In: L. L. BERNARD (ed.). *Field and methods of sociology* (New York, 1934).
- McKENZIE, Roderick D. *The metropolitan community* (New York, 1933).
- McKENZIE, Roderick D. The scope of human ecology. *Publication of American Sociological Society*, XX, p. 141-154 (s/d).
- PARK, Robert E. Human ecology, *American Journal of Sociology*, XLII, p. 1-15 (1936).
- PARK, Robert E. Human migration and the marginal man. *American Journal of Sociology*, XXIII, p. 881-893 (1928).
- PARK, Robert E. Symbiosis and socialization: a frame of references for the study of society, *American Journal of Sociology*, XLIV, p. 187-205 (1939).
- PARK, Robert E. The city: suggestions for the investigation of human behavior in the urban environment. *American Journal of Sociology*, XX, p. 577-612 (1915).
- PARK, Robert E. The concept of position in sociology, *American Sociological Review*, I, p. 171-179 (s/d).
- PARK, Robert E., BURGESS, Ernest W., et al. *The city* (Chicago, 1925).
- QUINN, James A. Human ecology and interactional ecology. *American Sociological Review*, V, p. 713-722, (s/d).
- QUINN, James A. Topical summary of current literature on human ecology. *American Journal of Sociology*, XLVI, p. 191-226 (1940).
- SHAW, Clifford R. & MacKAY, Henry D. *Juvenile delinquency and urban areas* (Chicago, 1942).
- WIRTH, Louis. Human Ecology. *American Journal of Sociology*, L, p. 483-488 (s/d) - (excelente esboço historico).

WIRTH, Louis. The scope and the problems of the community. *PASS*, XXVII, p. 61-73, (s/d).

III. The Chicago Community Studies, publicados pela University of Chicago Press: especialmente:

CRESSEY, Paul G. *The taxi-dancer hall*. (1932).

DAI, Bingham, *Opium addiction in Chicago* (1937).

FARIS, Robert E. L. and Dunham, Warren H. *Mental disorders in urban areas* (1939).

FRAZIER, E. Franklin. *The negro family in Chicago* (1932).

MOWRER, Ernest R. *Family disorganization* (1927).

RECKLESS, Walter C. *Vice in Chicago* (1933).

THRASHER, Frederic M. *The gang* (1927).

WIRTH, Louis. *The ghetto* (1929).

ZORBAUGH, Harvey W. *The gold coast and the slum* (1929).

RESENHAS

SCHEFF, Thomas. An unmentioned part of a popular study: *The sleepwalkers* – a review. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 18, n. 53, p. 230-233, agosto de 2019 ISSN 1676 8965.

RESENHA

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

An unmentioned part of a popular study: the sleepwalkers – a review

Thomas Scheff

CLARK, Christopher. *The Sleepwalkers*, New York: Harper Collins, 2012*.

This note re-examines a book, *The Sleepwalkers* (2012), by the historian C. Clark. It is a best seller, and has been highly praised by many reviewers. Here is one example:

For a century the question of the origins of World War I has bedeviled historians... But no one who examines the question will be able to ignore *The Sleepwalkers* (David M. Shribman, *Boston Globe*, March 23, 2013.)

However, Clark's book ends without solving the puzzle of the cause or causes of WWI. All of the involved countries are seen as more or less equally at fault. Perhaps more emphasis on emotions as causes might have helped. The part played by the emotion of shame, in the form of revenge for humiliation will be discussed here.

There is a hidden aspect of the book that neither the author nor any of the reviewers mention: the theory of *humiliation* as a way of finding a possible cause of the war. When I searched Clark's text, there were 18 mentions of humiliation, the first on page 51, the last on page 558. A large part of this usage occurs when the author quotes the major players in World War I: they use it to explain motives. For example, Edward Gray, Prime Minister in England as World War I was approaching, is quoted as saying:

If Britain were forced to choose between peace and the surrender of her international pre-eminence ... peace at that price would be a humiliation intolerable ...to endure (p. 210).

He seems to be saying that avoiding *humiliation* is a motive that would cause England to go to war.

Other usages are by Clark himself. Like the quotes he describes, he also uses humiliation to explain behavior. For example, in referring to an incident in Russia just prior to the war:

An unpopular warmongering martinet had been cut down by citizens of his own country driven to years of frenzy by years of humiliation and ill-treatment. (p. 412).

* I am indebted to Christopher Clark for his helpful comments on an earlier version of this note.

Yet neither Clark nor any of the reviews I read mention his references to the specific emotion of humiliation.

One idea is that France played the greatest part of starting World War I as revenge for their defeat by a group of a small German-speaking country in the war of 1870. For 41 years French politics and media were dominated by the cry for revenge (Scheff, 1994). The German states during that time formed into the single country of Germany. But the cry for revenge is largely missing during the period 1870-1914. It becomes prominent only with Hitler, beginning in 1933.

Shame as a forbidden word

The psychologist Gershen Kaufman is one of several writers (e.g. Scheff, 2014) who have argued that shame (humiliation is one of several words that refer to shame, but are somewhat less forbidden) is taboo in our society, as sexuality was earlier:

American society is a shame-based culture, but ...shame remains hidden. Since there is shame about shame, it remains under taboo. ...The *taboo* on shame is so strict ...that *we behave as if shame does not exist* (Kaufman 1989).

Kaufman's phrase, shame about shame, turns out to have meaning beyond what he intended: just as fear can lead to more fear, causing panic, shame about shame can loop back on itself to various degrees, even to the point of having no natural limit, of being out of control. (Scheff 2011, Scheff et al 2018).

The book by D. Moisi (2009) on causes of war proposed humiliation as one of the basic causes of war, but doesn't ever call it shame (Scheff 2018). Evelin Lindner (2006), a psychologist, has dealt extensively with shame / violence, and with her co-workers, produced a multitude of books, articles and lectures. Her naming of the international organization she established, [Human Dignity and Humiliation Studies](#), illustrates the problem of overcoming the taboo on shame. She affixed a reference in the title to the positive emotion that is the opposite of shame (dignity can be equivalent to the emotion of authentic pride), as well as using the less taboo name for shame, humiliation. However, unlike Moisi and Clark, at times she and her coauthors also use the forbidden term shame.

It should also be noted that humiliation as a cause for wars of revenge has begun to be studied by historians (Hall (2017), Hall and Ross (2015), Lacey (2009), Löwenheim & Heimann (2008), Saurette (2006). There is also a closely related literature on protecting male "*honor*" as a cause of war (Offer, 1995; Frevert, 2014). Frevert dared to actually use the word shame in his title. Perhaps there is movement toward the study of emotions as causes of war.

References

- CLARK, Christopher. *The Sleepwalkers*. New York: HarperCollins, 2012.
- FREVERT, Ute. Wartime Emotions: Honour, Shame, and the Ecstasy of Sacrifice. *International Encyclopedia of the First World War*. 08 October 2014.
- HALL, Todd. On Provocation: Outrage, International Relations, and the Franco-Prussian War. *Security Studies*, p. 1-29, 2017.
- HALL, Todd and Andrew Ross. Affective Politics after 9/11. *International Organization*. p 1 -14, 2015.
- KAUFMAN, Gershen. *Shame*. Cambridge, Mass.: Schenkman, 1980.

- KAUFMAN, Gershen. *The Psychology of Shame: Theory and Treatment of Shame-based Syndromes*, 2nd ed.. New York: Springer, 1989.
- LACEY, David. *The Role of Humiliation in Collective Political Violence*. Sydney: University of Sydney, 2009.
- LINDNER, Evelin. *Making Enemies: Humiliation and International Conflict*. New York: Praeger, 2006.
- LÖWENHEIM, O. & HEIMANN, G.. Revenge in International Politics. *Security Studies*, v. 17, n. 4, 2008.
- MOÏSI, Dominique. *The Geopolitics of Emotion: How Cultures of Fear, Humiliation, and Hope are Reshaping the World*. New York: Doubleday, 2009.
- OFFER, Avner. Going to War in 1914: A Matter of Honor? *Politics & Society*, v. 23, p. 213-224, 1995.
- SAURETTE, Paul. Humiliation and Post 9/11 Global Politics. *Review of International Studies*, v. 32, n. 3, p. 495-522, 2006.
- SCHEFF, Thomas. *Bloody revenge: Emotion, nationalism and war*. Westview Press, 1994.
- SCHEFF, Thomas. A Theory of Multiple Killing. *Aggression and Violent Behavior*, v. 16, n.6, p. 453-460, 2011.
- SCHEFF, Thomas. The Ubiquity of Hidden Shame in Modernity. *Cultural Sociology*, v. 8, n. 2, 2014.
- SCHEFF, Thomas. The World Politics of Dominique Moisi. *Online Journal of Medical Sciences*, n. 23. 2018.
- SCHEFF, Thomas and S. Mateo. The Shame-Word is Taboo: Shame is Invisible in Modern Societies. *Journal of General Practice*, 4, p. 2-17, 2016.
- DANIEL, G. Reginald & LOE-STERPHONE Joseph. A Theory of War and Violence. *Aggression and Violent Behavior*, n. 39, p. 109-115, 2018.
- SCHIVELBUSCH, Wolfgang. *The Culture of Defeat*. Berlin: Fest Publishers, 2001.



Sobre os autores

Alfred Schütz (1899-1959). Filósofo e sociólogo austríaco, radicado nos Estados Unidos desde o ano de 1939. Professor vinculado a New School for Social Research, na cidade de Nova Iorque, tem sua obra vinculada aos estudos de metodologia das ciências sociais e à fenomenologia. Recebeu influência, entre outros de Edmund Husserl, William James, Max Weber, George Herbert Mead e outros.

Ana Lucía Cervio. Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Investigadora del CONICET. Integrante del Grupo de Estudios sobre Sociología de las Emociones y los Cuerpos, del Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA) e investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos (CIES). Editora y Coordinadora General de la Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social (ReLMIS). E-mail: anacervio@hotmail.com

Aurélio José da Silva. Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas). E-Mail: aureliosilva@fumec.br

Elaine de Azevedo. Professora do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo. Doutora em Sociologia Política pela UFSC; possui atuação nas áreas de Sociologia da Alimentação, Sociologia da Saúde, Sociologia Ambiental, Novíssimos movimentos sociais e Arte Socialmente Engajada. É autora do livro "Alimentos Orgânicos: ampliando conceitos de saúde humana, ambiental e social" (Editora SENAC, 2012) e dos capítulos "Sistema Alimentar com base no conceito de Sustentabilidade", do livro "Nutrição e Saúde Pública" (Editora Rubio, 2016). E-Mail: elainepeled@gmail.com

Emílio Willems. (1905-1997). Antropólogo alemão. Migrou para o Brasil em 1931. Um dos importantes nomes entre os estrangeiros que ajudaram a formar o pensamento sociológico e antropológico no país. Fundador e editor da *Sociologia Revista didática e científica*, importantíssima na época de sua circulação. Professor de escolas secundárias e, posteriormente, da USP Universidade de São Paulo e da ELSP Escola Livre de Sociologia e Política. Nesta última, recebeu influência de Donald Pierson no campo da pesquisa sobre o urbano, inspirado no interacionismo e no método ecológico. Permanece no Brasil até o ano de 1949 ajudando a formar contingentes de pesquisadores para as ciências sociais do Brasil. Muda-se no final de 1949 para os Estados Unidos e se vincula a Vanderbilt University, onde se aposenta em 1974 e se torna seu professor emérito no ano de 1975.

Gabriel E. Margiotta. Profesor en ciencias sociales y antropológicas (UBA). Miembro del proyecto UBACyT "Políticas, territorios y escrituras de la memoria. Saberes expertos, prácticas militantes y dispositivos testimoniales en las configuraciones epistemológicas del pasado reciente (1955-2017)". Instituto de Geografía "Romualdo Ardissonne". Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. E-Mail: gemargiotta@gmail.com

Gabriel Menotti. Professor do departamento de Comunicação Social da Universidade Federal do Espírito Santo. Doutor em Media & Communications por Goldsmiths (Universidade de Londres). Atua como curador independente. É organizador de "Cinema, curadoria e outros modos de dar a ver" (Edufes, 2018) e autor de "Movie Circuits: Curatorial Approaches to Cinema Technology" (Universidade de Amsterdam, 2019), entre outros livros sobre tecnologia e imagem. Coordena a rede Besides the Screen. E-Mail: gabriel.menotti@gmail.com

Isabella Altoé. Mestranda em Ciências Sociais na Universidade Federal do Espírito Santo, com pesquisa na área de antropologia da alimentação. Graduada em Jornalismo pela UFES, possui interesse em alimentação; ativismo alimentar; veganismo; memórias afetivas; gastronomia; alimentação e imigração. E-Mail: izzyaltoe@gmail.com

Mauro Guilherme Pinheiro Koury. Professor do PPGA Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE Universidade Federal da Paraíba e Coordenador do GREM Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções na mesma universidade. E-Mail: maurokoury@gmail.com

Raoni Borges Barbosa. Doutor em Antropologia pela UFPE Universidade Federal de Pernambuco. Pesquisador do GREM Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções, da UFPB Universidade Federal da Paraíba. E-Mail: raoniborgesb@gmail.com

Romário da Silva Santos. Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Sociologia (Mestrado Profissional de Sociologia em Rede Nacional) da Universidade Federal do Ceará. É formado nas modalidades de licenciatura e bacharelado em ciências sociais pela mesma universidade. Trabalhou com políticas públicas voltadas para a juventude no município de Horizonte (Ceará), através do Programa Estação Juventude. E-mail: romario.s.santos@gmail.com

Thomas Scheff. Professor Emérito do Departamento de Sociologia da University of Califórnia, Santa Barbara, USA. Ex-Presidente da Pacific Sociological Association, e ex-coordenador da Emotions Section da American Sociological Association. E-Mail: scheff@soc.ucsb.edu



