

54

ISSN 0104-7183
ISSN 1806-9983 (on-line)



Horizontes Antropológicos

Antropologia e emoções

2019

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Reitor: Rui Vicente Oppermann

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Diretora: Claudia Wasserman

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Coordenador: Emerson Giumbelli

Editor Honorário

Sérgio Alves Teixeira

Editor-Chefe

Ruben George Oliven

Editores

Ari Pedro Oro

Arlei Sander Damo

Fernanda Cruz Rifiotis

Apoio editorial

Cristiane Miglioranza

Conselho Editorial

Alejandro Frigerio – Universidad Católica Argentina (Argentina)

Alejandro Grimson – Universidad Nacional de San Martín (Argentina)

Carlos Alberto Steil – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil)

Christian Bromberger – Université d'Aix-Marseille (França)

Claudia Fonseca – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil)

Claudio Lomnitz – Columbia University (Estados Unidos)

Cornelia Eckert – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil)

Cristiana Bastos – Universidade de Lisboa (Portugal)

Daniel Miller – University College London (Reino Unido)

Enzo Pace – Università degli Studi di Padova (Itália)

Gustavo Lins Ribeiro – Universidad Autónoma Metropolitana (México)

Joan Pujadas – Universitat Rovira i Virgili (Espanha)

João Biehl – Princeton University (Estados Unidos)

João Leal – Universidade Nova de Lisboa (Portugal)

Lilia Schwarcz – Universidade de São Paulo (Brasil)

Manuela Carneiro da Cunha – University of Chicago (Estados Unidos)

Marc Abélès – École des Hautes Études en Sciences Sociales (França)

Maria Filomena Gregori – Universidade Estadual de Campinas (Brasil)

Mariza Peirano – Universidade de Brasília (Brasil)

Michael Herzfeld – Harvard University (Estados Unidos)

Miriam Pillar Grossi – Universidade Federal de Santa Catarina (Brasil)

Néstor García Canclini – Universidad Autónoma Mexicana (México)

Otávio Velho – Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brasil)

Paula Montero – Universidade de São Paulo (Brasil)

Pedro Ignacio Schmitz – Instituto Anchietano de Pesquisas (Brasil)

Sérgio Visacovsky – Instituto de Desarrollo Económico y Social (Argentina)

Setha Low – City University of New York (Estados Unidos)

Sherry Ortner – University of California Los Angeles (Estados Unidos)

Sonnia Romero – Universidad de la República (Uruguai)

Tim Ingold – University of Aberdeen (Reino Unido)

Linha Editorial

Horizontes Antropológicos é um periódico quadrimestral, publicado pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Seus números são temáticos, abertos à pluralidade de interpretações e de temas que possam interessar à antropologia para a compreensão dos fenômenos socioculturais. Cada edição também contempla uma seção denominada Espaço Aberto, dedicada à publicação de entrevistas e artigos de excelência, escritos por pesquisadoras/es com reconhecimento internacional entre seus pares quanto ao domínio do tema abordado e que preferencialmente tenham sido convidados pelos editores. Todos os artigos devem ser inéditos e podem ser publicados em português, espanhol, francês e inglês. O campo de interesse da revista compreende temas relacionados com a antropologia, arqueologia e áreas afins. Como norma geral, os artigos submetidos serão apresentados para avaliação prévia dos editores e depois submetidos a pareceristas externos.



ano 25
número 54
maio/agosto 2019

ISSN 0104-7183
ISSN 1806-9983 (on-line)

Horizontes Antropológicos

54 | Antropologia e emoções

número organizado por

Ceres VÍctora

Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Brasil

Maria Claudia Coelho

Universidade do Estado do Rio de Janeiro – Brasil

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Porto Alegre, ano 25, n. 54, maio/ago. 2019



Expediente:

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Av. Bento Gonçalves, 9500
91509-900 – Porto Alegre – RS – Brasil
Tel./Fax: (51) 3308-7165
E-mail: horizontes@ufrgs.br
Site: <http://www.ufrgs.br/ppgas/ha>

Capa:

Projeto gráfico e confecção: Carla Luzzatto

Ilustração: Albert György (<http://www.albert-gyorgy.ch>), *Mélancolie*, escultura. Parque Quai du Mont Blanc, Genebra, Suíça. Contato: gyorgy_albert@hotmail.com

Projeto gráfico do miolo, revisão e editoração eletrônica: Trema Assessoria Editorial

Este número é publicado com o suporte financeiro do Programa de Apoio à Editoração de Periódicos da Pró-Reitoria de Pesquisa – UFRGS e do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq

Catálogo: Biblioteca Setorial de Ciências Sociais e Humanidades / UFRGS

Bibliotecário: Maycke Young de Lima – CRB 10/1920

Horizontes Antropológicos / Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. – Vol. 1, n. 1 (1995)-. – Porto Alegre : UFRGS.IFCH, 2009. – Quadrimestral. Continua: Cadernos de Antropologia. – ISSN 0104-7183 (impresso), ISSN 1806-9983 (on-line).

1. Antropologia. 2. Ciências sociais. I. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. *Programa de Pós-graduação em Antropologia Social*.

Horizontes Antropológicos está indexada em:

International Bibliography of the Sciences
Latin American Periodical Table of Contents – LAPTOC
OpenEdition Journals
ProQuest Social Science Journals
Scientific Electronic Library Online – SciELO
SCOPUS
Social Compass
Web of Science (via SciELO Citation Index)

Sumário | Summary

Apresentação | Introduction

- 7 A antropologia das emoções: conceitos e perspectivas teóricas em revisão
Anthropology of emotions: concepts and theoretical perspectives
Ceres Vïctora; Maria Claudia Coelho

Artigos | Articles

- 23 “Con el Jesú s en la boca”: miedo y vida cotidiana en sociedades en guerra. El caso de Tumaco (Nariño, Colombia)
“With Jesus in our mouth”: fear and daily life in societies at war. Tumaco (Nariño, Colombia)
Daniel Castaño Zapata; Gabriel Ruiz Romero
- 51 O gênero da humilhação. Afetos, relações e complexos emocionais
The gender of humiliation. Affects, relationships and emotional complexes
María Elvira Díaz-Benítez
- 79 “Señora, no espere que un día de hospital cure 40 años de mala vida”: morte, emoções e fronteira
“Mrs., don’t expect a day at the Hospital will heal 40 years of bad life”: death, emotions and borderlands
José Miguel Nieto Olivar

- 111 “Deus dá uma segunda chance”: sofrer e refazer mundos em testemunhos religiosos
“God gives a second chance”: suffering and remaking worlds in religious testimonies
Raphael Bispo
- 141 A “vergonha” como uma “ofensa”: homossexualidade feminina, família e micropolíticas da emoção
Shame as an offense: female homosexuality, family and micropolitics of emotion
Leandro de Oliveira
- 173 Corpo, política e emoção: feminismos, estética e consumo entre mulheres negras
Body, politics and emotion: feminism, aesthetics and consumption among black women
Gleicy Mailly da Silva
- 203 Histórias de superação: parto, experiência e emoção
Success stories: birth, experience and emotion
Claudia Barcellos Rezende
- 227 Jogos de linguagem, gramática emocional e formas de vida: uma etnografia do aprender brincando na natureza
Language games, emotional grammar and forms of life: an ethnographic study on learning through play in nature
Alessandra Rivero Hernandez; Ceres Vítora
- 253 As origens emocionais da evasão: apontamentos etnográficos a partir da Educação de Jovens e Adultos
The emotional origins of school dropout: ethnographic notes from Youth and Adult Education
Alef de Oliveira Lima

273 As emoções e o trabalho intelectual

Emotions and intellectual work

Maria Claudia Coelho

299 Antropología y emoción: reflexiones sobre campos empíricos,
perspectivas de análisis y obstáculos epistemológicos

Anthropology and emotion: reflections on empirical fields, analytical
perspectives and epistemological obstacles

Mariana Sirimarco; Ana Spivak L'Hoste

Espaço Aberto | Open Space

323 “Libertação”, “discernimento” e “abertura”: acerca da religião e dos
modos de conhecimento

“Deliverance”, “discernment”, and “openness”: on religion and ways of
knowing

Ypuan Garcia

Resenhas | Book Reviews

355 CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. *Desvendando evidências
simbólicas: compreensão e conteúdo emancipatório da antropologia*

Lucas Gonçalves Brito

361 RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?*

Thayanne Tavares Freitas

367 GRAEBER, David. *Bullshit jobs: a theory*

Guillermo Stefano Rosa Gómez

- 373 SAMPAIO, Maria da Luz. *Da fábrica ao museu: identificação, patrimonialização e difusão da cultura técnico-industrial*

Olivia Silva Nery

- 379 ALMEIDA, Leonardo Oliveira de. *Eu sou o ogã confirmado da casa: ogãs e energias espirituais em rituais de umbanda*

Hermes de Sousa Veras

A antropologia das emoções: conceitos e perspectivas teóricas em revisão

Anthropology of emotions: concepts and theoretical perspectives

Ceres VÍctora*

* Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil

ceresvictora@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9363-3883>

Maria Claudia Coelho**

** Universidade do Estado do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil

mccoelho@bighost.com.br

<https://orcid.org/0000-0003-3885-5429>

As emoções na antropologia

A atenção para a dimensão emocional da experiência humana está presente em diversos momentos do pensamento antropológico. O clássico “A expressão obrigatória dos sentimentos”, de Marcel Mauss (1980), pode ser tomado como uma primeira formulação teórica a respeito das emoções, em que o autor, nuançando o modelo teórico durkheimiano baseado no conceito de “fato social”, analisa um conjunto de ritos funerários australianos como forma de pensar um problema central de sua teoria social: a oposição indivíduo-sociedade, expressa ali sob a forma da tensão entre espontaneidade e obrigação, problema que, de resto, atravessa sua obra, em particular no clássico estudo sobre a dádiva.

As emoções surgem também em outras vertentes da teoria antropológica, como na reflexão dos funcionalistas sobre a relação entre organização social e afeto, a exemplo da discussão de A. R. Radcliffe-Brown sobre a maneira como a jocosidade é gramaticalmente prescrita ou interdita em determinadas relações de parentesco; a centralidade das emoções e da personalidade em sua relação com a cultura nos trabalhos de R. Benedict (como no clássico estudo sobre a honra japonesa – *O crisântemo e a espada*) e M. Mead (como na conhecida comparação entre os temperamentos socialmente definidos como desejáveis para homens e mulheres, em *Sexo e temperamento*); ou ainda na importância das concepções de self no interpretativismo de C. Geertz, como no uso comparativo feito pelo autor entre as concepções balinesa, javanesa e marroquina de pessoa como forma de discutir a natureza do entendimento antropológico.¹

Entretanto, embora presente em todos esses momentos do pensamento antropológico, a emoção não é aí pensada como eixo organizador de uma área autônoma de estudos, ao contrário de outras temáticas já dotadas dessa autonomia em momentos anteriores da história da antropologia, tais como o parentesco, o gênero ou a sexualidade.

1 Para uma discussão sobre a presença das emoções na teoria antropológica, ver Rezende e Coelho (2010).

A antropologia das emoções se constituiu como área autônoma de investigação na cena antropológica norte-americana nos anos 1980. Três autoras são referências canônicas: Lila Abu-Lughod, Catherine Lutz e Michelle Rosaldo. De suas obras extraímos alguns conceitos-chave que nos servirão aqui para delinear os contornos gerais do campo.

Em 1984, Michelle Rosaldo publicou um artigo no qual discutia a fecundidade teórica da antropologia interpretativista de Clifford Geertz para a construção do self e das emoções como objetos possíveis para a investigação antropológica. Encontra-se nesse texto uma definição das emoções que é hoje referência obrigatória na área:

As emoções são pensamentos de alguma forma “sentidos” em rubores, “movimentos” dos nossos fígados, mentes, corações, estômagos, pele. São pensamentos *incorporados*, pensamentos infiltrados pela percepção de que “estou envolvido”. Pensamento/afeto revelam assim a diferença entre a mera escuta do choro de uma criança e uma escuta *sentida* – como quando percebemos que existe perigo ou que a criança é a nossa filha. (Rosaldo, 1984, p. 143, tradução nossa, grifo da autora).

Essa definição aparentemente tão “econômica” – “as emoções são pensamentos incorporados” – concentra em si duas tensões constitutivas do campo: a fronteira (ou a articulação?) entre o corpo e a emoção e a articulação (ou a fronteira?) entre a emoção e a razão. Na formulação de Rosaldo, há implícito um esforço de conjugação dessas três dimensões da experiência humana, dimensões essas, contudo, que, conforme discute Catherine Lutz, estão apartadas na “etnopsicologia euro-americana”.

Em sua etnografia dos Ifaluk na Micronésia, Lutz (1988) recorre ao conceito de “etnopsicologia” para discutir a percepção da vida emocional desse grupo. Por “etnopsicologia” entende-se o conjunto de ideias locais sobre a vida emocional e/ou sobre emoções específicas. Para nossos propósitos aqui, contudo, interessa em particular um capítulo em que a autora realiza aquele “efeito bumerangue” tão típico da antropologia: iluminar aspectos da própria sociedade do antropólogo por meio do esforço de compreensão do outro.

Lutz esboça, então, aquilo a que se refere como a “etnopsicologia euro-americana”, ou seja, um conjunto de ideias sobre a vida emocional que seria

característico da Europa Ocidental e da América do Norte. Para ela, essa etnopsicologia seria organizada em torno de duas oposições: emoção/razão e emoção/distanciamento. Na primeira oposição, a emoção seria associada ao feminino e ao descontrole, sendo por isso o polo negativo, enquanto a razão seria atributo do masculino e do controle, sendo, portanto, o polo positivo. Na segunda oposição, as associações entre emoção e gênero permanecem, mas as valorações se invertem: a emoção associada ao feminino recebe a valência positiva porque expressa, agora, a capacidade de envolvimento com o sofrimento alheio, enquanto o masculino aparece como frieza e distanciamento, quase que como uma ausência de empatia, recebendo então a valência negativa. Para Lutz, toda a etnopsicologia euro-americana giraria em torno desses dois eixos, o que faria dos temas do gênero e do (des)controle pedras fundamentais da antropologia das emoções.

Apenas dois anos depois, a própria Catherine Lutz lançaria, em parceria com Lila Abu-Lughod, uma coletânea que se tornou um marco bibliográfico da área: *Language and the politics of emotion* (Lutz; Abu-Lughod, 1990). A importância desse livro reside no seu texto introdutório, em que as autoras realizam um mapeamento das principais vertentes teóricas existentes até então para em seguida propor uma nova perspectiva. No mapeamento, apontam a existência de três perspectivas. A primeira, o “essencialismo”, considera, como o próprio nome sugere, serem as emoções dotadas de “essências” universais, perspectiva essa que predominaria nos estudos de orientação “psi”. A segunda, batizada por elas de “historicismo”, rompe com a concepção das emoções como dotadas de qualquer atributo universal, considerando-as como construtos históricos. A terceira, alcunhada de “relativismo”, realiza ruptura de teor semelhante sob a égide da noção de “construção cultural”, entendendo as emoções como produtos de contextos socioculturais particulares. Historicismo e relativismo, assim, têm em comum o pressuposto de que as emoções seriam construções culturais e, portanto, variáveis de uma sociedade para outra, seja sob uma perspectiva diacrônica (no historicismo) ou sincrônica (no relativismo).

Contra esse pano de fundo, Lutz e Abu-Lughod propõem uma nova perspectiva: o “contextualismo”. Inspiradas na noção de “discurso” de Michel Foucault – uma “fala que forma aquilo sobre o que fala” –, as autoras advogam que as emoções só poderiam ser estudadas como discursos em contexto,

havendo discursos emotivos e discursos sobre as emoções. Nessa visão, além de não possuírem essências transculturais, as emoções já não teriam sequer “atribuições de essências”, ainda que relativizáveis, sendo sempre referidas ao contexto de enunciação de seus discursos. Essa perspectiva dá origem à concepção de que as emoções teriam uma capacidade “micropolítica”, ou seja, uma capacidade de dramatizar, reforçar ou alterar as relações de poder, hierarquia ou status dos sujeitos que as sentem e/ou expressam. Àquela diáde conceitual – gênero e controle – vem, assim, se somar uma terceira preocupação: o poder.

A título de exemplos, poderíamos citar, entre muitos outros, o desprezo e o nojo, entendidos por Miller (1997) como “emoções de demarcação de status”; a compaixão, entendida por Clark (1997) como capaz de construir/ressaltar hierarquias; ou a gratidão, já apontada por Simmel (1964) como dotada de “um gosto de servidão”, ou seja, como um sentimento que se faria acompanhar de uma percepção de si como inferiorizado.

Temos, aqui, um conjunto de ideias que balizaram a construção desse campo na cena antropológica norte-americana: a intrincada relação entre emoção, corpo e pensamento; a tríade gênero-(des)controle-poder na etnopsicologia euro-americana; e a capacidade micropolítica das emoções. É esse conjunto de ideias que vem servindo de referência para o desenvolvimento da antropologia das emoções no Brasil.

A consolidação do campo no Brasil

A relevância de qualquer empreendimento intelectual pode ser justificada com base em dois princípios: originalidade ou consolidação. Naturalmente excludentes, essas duas linhas de justificativa se apoiam ou na natureza (supostamente) inédita do trabalho ou em sua inserção em áreas já consolidadas.

O campo da antropologia das emoções no Brasil já pode, hoje, ser considerado sólido o suficiente para não permitir o recurso à “originalidade” como forma de justificar uma iniciativa intelectual. Sua institucionalização é já bastante evidente não apenas em sua versão mais visível – as publicações –, mas também na produção sistemática de teses e dissertações e na

recorrencia do tema ha pelo menos 15 anos nas atividades das reunioes das principais associaoes científicas – Reunião Brasileira de Antropologia (RBA), Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM) e Associação Nacional dos Programas de Pos-Graduação em Ciências Sociais (Anpocs).²

Entre as publicaoes, algumas iniciativas de formatos diversos merecem destaque. A *Revista Brasileira de Sociologia das Emooes* (RBSE), fundada em 2002 pelo Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emooes (Grem) sob a liderança do Prof. Mauro Koury, e um espaço pioneiro no campo no Brasil, com uma linha editorial específica para a divulgação da produção brasileira na área e uma seção voltada para a tradução de textos clássicos. Em 2010, Rezende e Coelho publicaram um pequeno volume de introdução ao campo, em que historicizam a construção das emooes como um objeto das ciências sociais e apresentam as principais questoes e conceitos, tomando como principal referência a cena antropológica norte-americana revisada acima (Rezende; Coelho, 2010).

Ha ainda dois esforços de sistematização sob o formato de compilação de textos: a coletânea *Cultura e sentimentos: ensaios em antropologia das emooes* (Coelho; Rezende, 2011) e o dossiê “Emooes, trabalho e política” (Coelho; Durão, 2017), que trazem dois conjuntos de textos apresentados nas reunioes mencionadas acima ou derivados de teses e dissertaoes. Ambos incluem textos de revisão do “estado da arte” da área.

e a esse esforço, iniciado em meados dos anos 1990, que a iniciativa de organizar este número temático de *Horizontes Antropológicos* vem se somar.

O trabalho de organização de dossiês, coletâneas ou números temáticos implica sempre um desafio inicial: a preparação do sumário. Longe de se constituir em uma “tcnicadade”, um mero arremate formal da reflexão intelectual, a definição da sequência dos artigos em uma publicação nesse estilo deve expressar, já de saída, a contribuo que a *combinação* dos textos – para além de seus méritos singulares – pode dar para uma área de investigação.

Ha, evidentemente, vários caminhos possíveis: proximidade temática, recursos metodológicos, filiaoes teóricas. Nada ha nos textos em si que se

2 Entre os pesquisadores que participaram desse esforço de organização de atividades, podemos citar Octávio Bonet, Susana Durão, Mauro Koury, Ana Spivak L’Hoste, Rachel Aisengart Menezes, Claudia Barcellos Rezende, Jane Russo, Cynthia Sarti, Mariana Sirimarco e as organizadoras deste número – Ceres Victora e Maria Claudia Coelho.

imponha como uma sequência evidente. Trata-se, antes, de dispô-los de uma forma que os faça conversar entre si para além de seus propósitos mais explícitos, revelando conexões subjacentes à diversidade temática e teórica.

É a esse exercício que nos propomos aqui: transitar por assuntos díspares, casos etnográficos apartados entre si. Por um lado, objetos próximos podem surpreender ao permitir análises que colocam o foco em sentimentos distintos; por outro, uma mesma emoção pode ser central para a compreensão de fenômenos só longinquamente aparentados.

Escolhemos, assim, fazer uma aposta em uma certa iconoclastia na definição do sumário. O primeiro texto aborda uma comunidade em situação de guerra e é sucedido por uma reflexão sobre pornografia. Em seguida, situamos um estudo sobre a morte de uma cafetina, após o qual vem uma discussão sobre o testemunho em comunidades evangélicas. O percurso prossegue com uma análise sobre revelação da homossexualidade, um estudo sobre moda e autoestima de mulheres negras e uma discussão sobre experiências de parto.

Desse ponto em diante, a iconoclastia na costura temática arrefece, e seguem-se três trabalhos com alguma proximidade: sobre uma experiência pedagógica “alternativa”, sobre a evasão escolar e sobre as emoções no trabalho intelectual. O final fica a cargo de uma reflexão teórica sobre tensões inerentes ao estudo antropológico das emoções.

A próxima seção desta apresentação traz breves exposições de cada texto, estruturadas sempre da mesma maneira: inicialmente, suas ideias principais; em seguida, alguns pontos que destacamos como contribuições para a reflexão sobre o campo da antropologia das emoções que, esperamos, este número temático pode trazer.

Do que falam os artigos

O artigo de Daniel Castaño Zapata e Gabriel Ruiz Romero realiza uma etnografia do município de Tumaco, na Colômbia. Trata-se de uma comunidade em situação de guerra na qual o medo tem lugar central na organização do cotidiano, podendo ser entendido, como colocam os autores, como “gestor social da ordem”. O medo surge, em sua análise, como um sentimento central na produção da dominação. Os autores enfocam o papel dos rumores na produção

do medo, tratando-os como “atos perlocucionários”. Atentam também para o papel do silêncio e dos “vazios narrativos” como expressão de “estados afetivos sociais” que desempenham papel central na subjugação.

O caso estudado traz duas contribuições que nos interessam aqui particularmente: para a reflexão em torno da dimensão micropolítica das emoções, devido à centralidade do medo na análise de uma situação-limite de dominação; e para a importância de atentarmos para o trabalho teórico realizado pelas emoções na análise de fenômenos de ordem política, da qual áreas conflagradas são um exemplo de excepcional dramaticidade.

O texto de María Elvira Díaz-Benítez tem por tema a pornografia, abordada com base em duas situações. Na primeira, a autora revisita seu trabalho anterior sobre a indústria de filmes pornográficos, partindo de uma pergunta que escutara recorrentemente quando fazia trabalho de campo: se as atrizes “gostavam”. Díaz-Benítez elege para reflexão aqui as trajetórias de ex-atrizes pornô, perpassadas por sentimentos como culpa, arrependimento, nojo, solidão. A segunda situação é a “pornografia da vingança”: o vazamento proposital de fotos íntimas nas redes sociais. Nessa situação, outros sentimentos são abordados, como vergonha e confiança.

Esses diversos sentimentos tratados a partir dessas duas formas de pornografia formam uma constelação em torno de um problema central: a relação entre humilhação e gênero. A autora sugere a possibilidade de haver aí uma via de mão dupla: se, por um lado, a “gramática” da humilhação seria generificada, por outro a humilhação poderia “constituir gênero”. De mãos dadas com essa sugestão, interessa também realçar, para os propósitos deste número temático, uma outra questão abordada por Díaz-Benítez: a fronteira (ou intercambialidade) entre violência e humilhação.

O artigo de José Miguel Nieto Olivar tem como tema as gramáticas emocionais da “fronteira”. Trata-se da análise da trajetória – vida e morte, o que, se seria óbvio em uma biografia, não é assim tão usual em uma etnografia – de uma cafetina lésbica, dona de um bordel na cidade de Tabatinga, situada na tríplice fronteira entre Brasil, Colômbia e Peru. O autor discute os sentimentos associados ao mito da fronteira, esboçando uma oposição tripartite: de um lado, estaria a fronteira como exploração, espaço do ato heroico, vivida sob o signo da coragem; do outro, a fronteira como civilização, lugar de sofrimento, marcada por sentimentos de pena.

O entrelaçamento entre gênero, violência e humilhação aparece aqui também na análise da trajetória de Carmelo, culminando em sua doença, seu abandono, sua solidão e sua morte, profundamente marcados por uma tensão entre sua percepção de si e um conjunto de ressignificações empreendidos pelos cuidados hospitalares, incluso aí um conflito em torno da “(re)generificação” de sua pessoa, traduzido na briga pelo pijama: o traje feminino com estampa de mariposas fornecido pelo hospital versus o pijama “de homem” que pede ao antropólogo.

Raphael Bispo aborda os testemunhos de conversão de artistas evangélicas como um gênero narrativo. A perspectiva adotada conjuga a antropologia do sofrimento de Arthur Kleinman – com sua pergunta “o que realmente importa” – à discussão sobre o trabalho do tempo de Veena Das e sobre a agência diante das normas de Saba Mahmood. O autor analisa um conjunto de depoimentos de artistas nos quais seus sofrimentos são expostos em público sob a forma testemunhal em narrativas de conversão, nas quais têm destaque sentimentos de “vazios”, “angústias” e “dores”, bem como a adesão a um estilo de feminilidade característico de papéis de gênero tradicionais.

Chama a atenção aqui o recurso a categorias êmicas – “vazios”, “angústias” e “dores” – para se referir a estados subjetivos. Vocábulos da “etnopsicologia euro-americana” aparecem também, tais como o arrependimento e o remorso, que apontam para a temporalidade das emoções, conduzindo-nos assim a mais um eixo central da antropologia das emoções: a dimensão moral da vida emocional.

O texto de Leandro de Oliveira discute o processo de revelação da homossexualidade de uma jovem lésbica à sua família. Trata-se de um estudo que recorre à metodologia das “histórias de vida”, entendidas pelo autor como maneira de fugir à oposição clássica entre indivíduo e sociedade. O sentimento que conduz a análise é a vergonha, relatada em um episódio particular pela entrevistada como uma forma de insulto, na medida em que se trata da reação emocional de sua mãe diante da sua orientação sexual.

Antropologia das emoções e antropologia da sexualidade se conjugam aqui por meio da análise da vergonha em sua dimensão micropolítica. A vergonha da mãe, entendida como um insulto, ilumina a dimensão heteronormativa da sexualidade, permitindo também realizar uma aproximação com a violência, na medida em que ter sua orientação sexual tratada como um motivo de vergonha é entendido, pela entrevistada, como uma “agressão sutil”. A articulação

entre o moral e o físico na violência, explorada por Oliveira (2008), fica explícita aqui no impacto provocado sobre o sujeito de ser visto como causa da vergonha provocada em outro.

A partir de uma etnografia de um circuito de atividades culturais e comerciais voltadas à comunidade negra na cidade de São Paulo, o artigo de Gleicy Mailly da Silva reflete sobre as relações entre corpo, estética e emoção e formas de engajamento político protagonizado por mulheres negras. A autora analisa o espaço de produção de moda Xongani, que, além do comércio de roupas e acessórios em padrões estéticos (estampas) e de tamanho (numeração) alternativos ao (bio)tipo europeu, também se apresenta como um espaço de desconstrução do “sentimento de desajuste” e de produção de uma estética-política feminista.

Para o diálogo que este volume se propõe, destaca-se a discussão da autora sobre a categoria de *empoderamento* e sobre o papel das emoções na construção de uma experiência de enunciação de novos discursos que conjugam consumo e feminismo. A transformação de vergonha e do constrangimento, próprios do “sentimento de desajuste”, em emoções positivas capazes de reconstruir subjetividades *empoderadas* passa pela experiência coletiva do discurso que exprime bem-estar, orgulho e prazer na visibilidade de uma estética que carrega consigo uma afirmação identitária.

Claudia Barcellos Rezende, tomando a experiência de parto como um fato social total, discute a presença das emoções nas narrativas de parto de mulheres de camadas médias no Rio de Janeiro. A partir de entrevistas realizadas com mulheres de duas gerações distintas, a autora enfoca, em especial, as formas de narrar o parto onde se revelam as agências do tempo, do espaço, de um conjunto de personagens, do corpo e das emoções. Mas se, por um lado, a estrutura narrativa se apresenta de maneira muito semelhante nas falas das mulheres de ambas as gerações, por outro, as entrevistas revelam uma série de diferenças na descrição, na qualificação e na avaliação de aspectos da experiência das mulheres mais jovens em comparação à das mais velhas, entre eles os tipos de dificuldades, a participação de outras pessoas, as negociações com os médicos, a presença do bebê e a intensidade da dor.

Dentre as várias contribuições do artigo para a antropologia das emoções, encontra-se a reflexão sobre o entrelaçamento das categorias que se referem, ao mesmo tempo, a emoções e a sensações corporais. Explicitada no texto através dos sentidos (enquanto sensações e sentimentos) de dor e de alívio na hora

do parto, a dimensão corporificada das emoções se desvela nas narrativas, evidenciando, entre outras coisas, o desgaste das tradicionais dicotomias mente-corpo, razão-emoção.

O artigo de Alessandra Rivero Hernandez e Ceres VÍctora toma como ponto de partida um conjunto de práticas de criação infantil que colocam em evidência os sentidos – percepções, afetos, emoções, intuição, empatia – e que se pautam na retórica da escolha e do engajamento individual, para analisar a gramática emocional que organiza os jogos de linguagem através dos quais se ensina e se aprende uma forma de vida ecologicamente orientada. A partir da análise do espaço de educação infantil Tardes no Verde, o texto apresenta os percursos e as interações das crianças entre si e com o ambiente, destacando os sentidos e a sensibilidade romântica engendrada em práticas e discursos que exaltam o Indivíduo. A gramática emocional em operação nos jogos de linguagem das Tardes do Verde pode ser percebida a partir de dois eixos principais: o primeiro, onde se alinham dinâmicas de participação e de escolha (ex.: coragem para enfrentar situações de conflito; confiança em si e nos outros); e o segundo, que inclui estados de imobilidade e de coerção (ex.: medo de elementos da natureza; tédio diante do tempo livre).

Um aspecto a ser destacado no artigo é o caráter moral da gramática emocional colocada em prática nas dinâmicas das Tardes no Verde. Através de palavras, gestos e ações em um ambiente preparado para enaltecer alguns sentimentos – e não outros – apresentam-se valores e regras que devem ser sentidos e incorporados pelas crianças a partir de jogos de linguagem.

Alef de Oliveira Lima problematiza o fenômeno da evasão escolar a partir de pesquisa realizada em contexto da Educação de Jovens e Adultos (EJA), sugerindo que o abandono deve ser pensado para além dos problemas das políticas educacionais, dificuldades socioeconômicas ou gravidez na adolescência, entre outras razões já descritas amplamente na literatura. Trabalhando com dados da etnografia que realizou junto a uma turma de estudantes adultos que frequentam a escola no período da noite, o autor propõe que o abandono seja pensado como um processo de desengajamento, que, como uma *deserção*, é ao mesmo tempo corporal e político. Assumindo a perspectiva da corporeidade, o autor observa que o *desânimo*, conjugado com a *moleza* e a *preguiça*, é um afeto corporificado que trabalha a evasão, tanto em termos do movimento (o abandono) como do sujeito (o evadido).

Uma das questões instigantes do artigo diz respeito ao que os evadidos querem dizer a partir do seu abandono. Além da dimensão contrapolítica do corpo ausente na sala de aula que interpela as políticas educacionais de maneiras diversas, a evasão fala de uma forma de experienciar a educação formal, afetada pelos corpos, pelos sentidos, pelos tempos e pelas dinâmicas da vida dos jovens e adultos.

O artigo de Maria Claudia Coelho é de natureza bibliográfica e se debruça sobre o lugar das emoções na história do pensamento antropológico. Partindo de um problema consagrado na literatura da antropologia das emoções – a recorrência, no senso comum, da representação das emoções como capazes de conspurcar os universos profissionais e institucionais –, a autora propõe a existência de três maneiras de encarar o lugar das emoções no trabalho do antropólogo: como intrusas indesejáveis, como via de acesso ao que é fazer etnografia e como forma de compreensão da alteridade.

O texto discute também o lugar das emoções na produção de conhecimento, tanto como “molas propulsoras” de projetos disciplinares específicos – a nostalgia no caso da antropologia, o pessimismo no caso da sociologia – quanto como “motor” do trabalho intelectual – o amor como ímpeto para pensar (a partir da relação entre Beatrice e Sidney Webb). A questão que perpassa toda a argumentação é o lugar das emoções como *motivações para conhecer*, revisitando assim a clássica oposição entre razão e emoção.

Com o intuito de contribuir para o campo da antropologia das emoções, Mariana Sirimarco e Ana Spivak L'Hoste abordam uma das maiores dificuldades da incorporação das emoções em estudos socioantropológicos. Perguntam ao longo do artigo o que implica a opção de assumir as emoções como uma categoria analítica: quais os obstáculos recorrentes quando se inicia um estudo que pretende enfocar emoções, como desnaturalizar as emoções e interrogá-las como parte de um problema antropológico de pesquisa? Levando em consideração suas experiências de investigação e docência, as autoras sugerem que um dos maiores desafios está em superar o *descriptivismo*, ou seja, a armadilha de arrolar emoções no texto – *esta persona lloró, tal otra evidenció enojo, aquella fue una situación de alegría* – que as autoras tributam ao forte apelo à biologia e à psicologia que as emoções provocam e às barreiras que isso proporciona à construção de um problema de pesquisa.

A partir da análise de textos clássicos e contemporâneos nos quais as emoções são problematizadas, as autoras apontam para a importância dos discursos nos quais os sentimentos estão imersos, por quem e para quem são proferidos, em que contexto e que tipo de relações de poder expressam/produzem.

Essas questões, inventariadas a partir da exposição de cada texto, um a um, formam um conjunto no qual podemos identificar, com alguma sistematicidade, alguns pontos de aproximação.

O primeiro deles é temático: a relação entre violência e emoção. Esse tema aparece na etnografia de Castaño Zapata e Ruiz Romero, com foco no medo; na análise da pornografia de Díaz-Benítez, com ênfase na humilhação; e na história de vida estudada por Olivar, com destaque para a solidão. Uma temática – a violência –, três sentimentos – medo, humilhação e solidão.

O segundo ponto de aproximação entre os textos é também temático: as gramáticas emocionais relacionadas à sexualidade e ao gênero. Os textos de Díaz-Benítez e de Olivar conversam agora com os artigos de Bispo e Oliveira, com o arrependimento, o remorso e a vergonha se somando à humilhação e à solidão como sentimentos capazes de iluminar aspectos das experiências relacionadas ao exercício da sexualidade e à vivência dos papéis de gênero.

Invertendo agora a relação entre objeto de pesquisa e problema teórico, podemos sublinhar uma conexão entre os textos de Oliveira e de Silva: a importância da *autoestima* como um problema passível de análise pelas ciências sociais, tratado nos artigos a partir da relevância dos sentimentos de vergonha e de orgulho como chaves explicativas dos dramas e conflitos analisados.

Ainda no registro de focar as emoções analisadas (em vez do objeto pesquisado), sublinhamos a importância de se dar atenção a categorias êmicas na descrição dos estados emocionais e subjetivos. Esse eixo nos permite aproximar os trabalhos de Bispo e Silva, por meio, respectivamente, dos sentimentos de “vazio” e de “desajuste” que estão no cerne de suas análises.

Corpo e sensorialidade são também uma questão que atravessa temáticas distintas. O corpo está presente na discussão de Silva sobre a moda e o empoderamento de mulheres negras; nas experiências de parto examinadas por Rezende; e na interpretação da evasão escolar realizada por Lima.

Os artigos entabulam ainda uma outra conversa (para retornar ao registro temático): as emoções presentes em instituições de ensino/pesquisa. Por esse

ângulo, o trabalho de Hernandez e VÍctora dialoga com os textos de Lima e Coelho, sugerindo a relevância de se dar atenção à dimensão emocional de projetos pedagógicos e de produção de conhecimento, colocando em xeque a primazia da dimensão cognitiva na análise desses fenômenos sociais.

Três temáticas: violência, sexualidade, ensino/pesquisa. Três questões: as gramáticas emocionais vinculadas à autoestima, a relação entre corpo/sensorialidade e emoções, a importância das categorias êmicas na análise dos sentimentos. Essas são algumas possibilidades de articulação entre os textos que compõem este número temático e que vêm assim se somar àquelas tantas outras questões já delineadas nos esforços anteriores de mapeamento do campo no Brasil citados acima – o trabalho micropolítico das emoções, a dimensão moral dos sentimentos e o lugar das emoções em fenômenos da vida pública, entre outras – na formulação de uma “agenda de pesquisa” para os estudos socioantropológicos das emoções, para a qual essa iniciativa de organização de um número temático pretende contribuir.

Na seção Espaço Aberto publicamos o artigo “‘Libertação’, ‘discernimento’ e ‘abertura’: acerca da religião e dos modos de conhecimento”, de Ypuan Garcia. Nele, o autor apresenta o resultado de uma pesquisa etnográfica realizada entre os anos de 2013 e 2016 junto a um grupo de oração, de uma comunidade católica, da cidade de São Paulo, tendo como foco principal questões relativas à “libertação”, ao “discernimento” e à “abertura”. O argumento é de que para esse coletivo cristão libertar não é se emancipar, mas se vincular e se comprometer cada vez mais com Deus. Trata-se de uma aliança com a divindade que incita a violência do demônio e cujo caráter comungatório da relação com Ele resulta no discernimento, que se caracteriza pela realização de “distinções”, em lugar de divisões e misturas, que viceja em um mundo intrinsecamente “aberto”.

Na capa deste volume encontra-se a escultura *Mélancolie*, criada pelo artista romeno Albert György em 2012 e situada às margens do Lago de Genebra. O uso da imagem na capa de *Horizontes Antropológicos* foi autorizado pelo autor.

Referências

CLARK, C. *Misery and company: sympathy in everyday life*. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.

COELHO, M. C.; DURÃO, S. Introdução ou como fazer coisas com emoções. *Interseções*, v. 19, n. 1, p. 44-60, 2017.

COELHO, M. C.; REZENDE, C. B. (org.). *Cultura e sentimentos: ensaios em antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: Faperj: Contra Capa, 2011.

LUTZ, C. *Unnatural emotions: everyday sentiments on a Micronesian atoll & their challenge to western theory*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

LUTZ, C.; ABU-LUGHOD, L. *Language and the politics of emotion*. New York: Cambridge University Press, 1990.

MAUSS, M. A expressão obrigatória dos sentimentos. In: FIGUEIRA, S. (org.). *Psicanálise e ciências sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980. p. 56-63.

MILLER, W. I. *The anatomy of disgust*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

OLIVEIRA, L. R. C. de. Existe violência sem agressão moral?. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 23, n. 67, p. 135-146, 2008.

REZENDE, C. B.; COELHO, M. C. *Antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

ROSALDO, M. Toward an anthropology of self and feeling. In: SHWEDER, R.; LEVINE, R. (ed.). *Culture theory: essays on mind, self, and emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. p. 137-157.

SIMMEL, G. Faithfulness and gratitude. In: WOLFF, K. H. (ed.). *The sociology of Georg Simmel*. New York: Free Press, 1964. p. 379-395.

“Con el Jesús en la boca”: miedo y vida cotidiana en sociedades en guerra. El caso de Tumaco (Nariño, Colombia)

“With Jesus in our mouth”: fear and daily life in societies at war. Tumaco (Nariño, Colombia)

Daniel Castaño Zapata*

* Universidad de Medellín – Medellín, Antioquia, Colombia
dcastano@udem.edu.co
<https://orcid.org/0000-0001-5013-0258>

Gabriel Ruiz Romero**

** Universidad de Medellín – Medellín, Antioquia, Colombia
gruiz@udem.edu.co
<https://orcid.org/0000-0002-3736-7039>

Resumen

El artículo desarrolla una exploración analítica en torno al miedo como afecto estructurante de la vida cotidiana de una comunidad en situación de guerra. Examinamos la manera en que el miedo construye la cotidianidad de los habitantes de Tumaco (departamento de Nariño, suroccidente colombiano) y, para hacerlo, describimos la manera en que tal afecto permea su vida individual y colectiva. Partimos de la idea de que el miedo define lógicas relacionales y de subordinación que posteriormente tienden a su aparente normalización, tornándose sustento de ejercicios de dominación. En esta exploración del miedo como afecto orientador de la acción social, las historias cotidianas sobre las atrocidades emergen como puntos nodales en los que ésta se articula. El artículo concluye que el miedo tiene una capacidad performativa que viene dada por su poder de crear una realidad social en la que se funden rutina y acontecimiento extraordinario.

Palabras clave: horror; miedo; orden simbólico; Tumaco.

Abstract

This paper develops an analytical exploration about fear as structuring affection of everyday life in a community at war. We examine how fear structures the everyday life in Tumaco (Nariño, Colombian South-Western). To do so, we describe how fear defines relational and subordination logics that afterwards tend to be normalized becoming what sustains relations of domination. In this exploration of fear as guiding source of action, daily stories about atrocities emerge as decisive for the coordination of social action. The paper concludes that fear has a performative capacity, originated in its symbolic power to constitute social realities in which routines and extraordinary events merge.

Keywords: horror; fear; symbolic order; Tumaco.

*The social and cultural dimensions of violence are what give violence
its power and meaning.*

Scheper-Hughes y Bourgois (2004, p. 1).

Estos por qué, no eran los por qué de la guerra sino los por qué de las atrocidades.

Nahoum-Grappe (2004, p. 239).

Introducción¹

Comencemos con la constatación de una dificultad metodológica. La investigación que deriva en este artículo ha requerido trabajar con la escurridiza naturaleza del tema abordado. El miedo es parte fundamental de la fenomenología del terror, pero una parte difícil de aprehender. En tanto emoción social, se expresa desde las sombras como manifestación oculta del estado de emergencia cotidiano (Green, 1999) en el que deben vivir poblaciones cuyas tramas de significado están atravesadas de forma profunda por la violencia. Es por este carácter que se trata de un fenómeno al cual se accede analíticamente de soslayo.

Por lo anterior nuestro material de trabajo, a través del cual tratamos de acceder a la forma en que el miedo estructura la vida cotidiana de una población que vive en medio de la guerra, está constituido no sólo por testimonios directos sino por la presencia de rumores. En un contexto en el que el silencio ha devenido en idioma de un consenso construido de forma violenta (Green, 2004, p. 190), los rumores y las historias que circulan en voz baja se alzan como manifestación de ese silencio impuesto. En tanto material de trabajo etnográfico, son “suplantados, reemplazados y olvidados casi al mismo momento de su aparición” (Nordstrom; Robben, 1995, p. 16, traducción nuestra).

Así, cuando se trabaja en contextos de guerra prolongada, el proceso de construcción de un corpus de información empírica se torna complejo en la medida que gran parte del material se expresa – en un contexto de tensión relacional o de desconfianza intersubjetiva – a través de comentarios, secretos,

1 La escritura de este artículo fue posible gracias a la Georg Forster Research Fellowship, concedida por la Fundación Alexander von Humboldt.

“chismes”. Estos registros del testimonio, inverificables por su propia naturaleza, operan performativamente en las dinámicas sociales, y, en definitiva, en la construcción de sentidos comunes y ritualidades diarias que evidencian la cristalización de relaciones sociales fundadas en el miedo y la violencia. En este sentido, en comunidades profundamente marcadas por la guerra como Tumaco (Nariño, suroccidente colombiano), en las narrativas referentes a acontecimientos violentos resultan evidentes “algunos vacíos narrativos, silencios y desvíos inquietantes” (Osorio, 2013, p. 136) que permiten intuir el miedo subyacente a sus discursos. Se trata de lógicas, sentidos y prácticas cotidianas que construyen la relación social permeada por la violencia, y en la cual los discursos sobre esta última son esquivos al menos por dos razones: la naturaleza misma del acontecimiento violento, que lo es en tanto rompe con los marcos valorativos y discursivos de una sociedad (Tonkonoff, 2017), y el temor primario a la represalia por parte del detentador local de la violencia (Kalyvas, 2010).

La localidad de Tumaco, sitio donde se hizo el trabajo de campo de la presente investigación, es sintomática de los procesos de afectación social de la guerra. Allí resulta evidente que el conflicto armado en Colombia es cada menos el enfrentamiento entre organizaciones armadas y el Estado (o entre ellas mismas) y cada vez más una “guerra contra la sociedad” (Pécaut, 2001). Es, además, uno de los lugares donde se vive un “posconflicto armado” (Restrepo, 2018), en tanto han surgido distintos grupos (algunos disidentes de las FARC, otros con orígenes ligados al narcotráfico) tratando de copar el espacio de control que tenía aquella organización. Según Human Rights Watch (2018), Tumaco tuvo la tasa de homicidios más alta del país en el año 2018 y es el municipio donde más defensores de derechos humanos han sido asesinados después del acuerdo de paz entre el gobierno colombiano y las FARC. Las acciones de crueldad y barbarie que allí están teniendo lugar, como la existencia de las denominadas “casas de pique”, han alcanzado niveles que ubican muchas de las prácticas desplegadas en lo que, con Parrini (2017), podemos denominar “hiperviolencia”.²

2 Esta denominación (“casas de pique”), para nombrar unos lugares en los que suceden diversos hechos asociados a la violencia, es parte de la fenomenología del terror de los rumores. Es la gran prensa la que ha popularizado el término, haciendo eco así de la forma en que, →

No es nuestra intención entrar al campo descriptivo de estos actos de crueldad, por ello no seremos minuciosos en ese punto – ya trabajado, entre otros, por M. V. Uribe (1990) –. Buscamos partir de dicho diagnóstico, el que afirma que la eliminación del otro en la dinámica de la guerra reciente en Colombia se ubica en el campo del horror (Caravero, 2009), para analizar los procesos de socialización atravesados por el miedo. Específicamente nos interesa desarrollar una exploración en torno al miedo como emoción estructurante de la vida cotidiana en una comunidad en situación de guerra. Examinamos la manera en que la emoción del miedo permea la vida individual y colectiva de una comunidad.

Coincidimos con Castillejo (2009, p. 299) en que la función de la antropología de la violencia es la de “concentrarse en los mecanismos mediante los cuales, ante el advenimiento de la violencia en la vida cotidiana, diferentes grupos sociales y comunidades buscan conferir sentido sobre el mundo; buscar hacer inteligible lo que de otra forma podría parecer ininteligible”. Es por esto que partimos de la idea de que el miedo define lógicas relacionales y de subordinación que posteriormente tienden a su aparente normalización.³ En esta exploración del miedo como emoción permanente y orientadora de la acción social, los rumores emergen como puntos nodales de la acción social. En ellos confluyen el miedo, el silencio y la dominación.

El análisis presentado ha sido construido a partir de un trabajo de campo realizado en el municipio de Tumaco, entre los meses de junio y diciembre de 2017. Dicho trabajo se realizó en el contexto de una investigación más amplia sobre la fenomenología del terror. A través de contactos con organizaciones

→ en las calles de la ciudad, por lo bajo, se llama a casas en las cuales se desarrollan distintas actividades delincuenciales (desde trata de menores hasta asesinatos, pasando por tráfico de drogas). Al nombrarlas así, incluso cuando los medios “aclaran” que se trata de “las mal llamadas casas de pique”, se contribuye al mecanismo de despliegue discursivo del horror, que es justo una de las formas en que la violencia logra desplegarse a través del entramado social.

3 Entendemos como lógicas relacionales aquellas relativas al vínculo interpares, al vínculo social como la amistad, el amor, la vecindad, el intercambio interpersonal tanto en el espacio público como privado. Entendemos, por su parte, la lógica de subordinación en el sentido que Laclau y Mouffe (2005) lo hacen: las relaciones de obediencia a un mandato emitido por quien detenta el poder, estando dicha obediencia determinada por las condiciones discursivas (ideológicas) que la producen. No se trata entonces de una perspectiva únicamente fiscalista del poder.

sociales locales y ONG, se pudo establecer conversaciones con habitantes de algunos barrios donde está teniendo lugar una fuerte disputa territorial y ejercicios de control social por parte de diversas organizaciones armadas.⁴ También establecimos conversación con líderes sociales, periodistas y académicos de la región. Por la situación de vulnerabilidad frente al accionar de los grupos en disputa, las entrevistas tuvieron lugar por fuera de los lugares de residencia de los informantes y siempre bajo la condición de preservar el anonimato de las fuentes. Es por esto que hemos decidido evitar cualquier referencia concreta sobre el lugar donde habitan o la labor que desempeñan los informantes cuyos testimonios alimentan este trabajo. También por ello hemos tomado la decisión de fundir en un genérico “habitante local” a cada uno de dichos informantes.

Ha sido el enfoque de etnografía multi-situada (Marcus, 1995) bajo el que se ha desarrollado el trabajo en términos metodológicos. Este enfoque requiere no tanto la presencia ininterrumpida en un territorio como el seguimiento de la trama estudiada, esto es, el seguimiento de personajes y situaciones que están relacionados de forma directa con el tema específico sobre el que se está indagando. Para la presentación de los resultados aquí expuestos, hemos optado por construir un tejido narrativo-argumentativo no convencional en el que el soporte teórico no está estructurado en un apartado independiente sino que constituye un instrumento permanente de iluminación de las consideraciones aquí consignadas.

De los estados afectivos

Es conocida la postura weberiana respecto del orden social: su primer análisis debe enfocarse en la capacidad que tiene un agente de poder para que sus mandatos sean obedecidos. Desde su enfoque teórico (Weber, 1964), lo importante es observar la capacidad manifiesta del poder de hacerse obedecer, sean cuales

4 Para una visión panorámica del control social violento al interior de los barrios de Tumaco después de la firma del acuerdo de paz, ver Viaje... (2017).

sean las motivaciones de dicha obediencia. El poder se expresa así en la capacidad de generar una dinámica previsible del comportamiento individual y de los procesos sociales. En este primer nivel de observación, el foco no está puesto en lo que sienta el dominado (o una perspectiva interna de la obediencia) sino en el nivel observable de su comportamiento.

Sin embargo, es evidente, y Weber es claro en esto, que no existe una obediencia puramente exterior al sujeto, esto es, que no esté fundada en razones. Dentro del registro de razones que sustenten la obediencia (Habermas, 2005), el miedo se erige como la más primaria (en un sentido ontológico) y primigenia (en un sentido genealógico). Es decir, el miedo, “invisible, indeterminado y silencioso, es el árbitro del poder” (Green, 1999, p. 227, traducción nuestra). El miedo es, de esta forma, una emoción social en tanto es “ritualmente organizada en sí misma y con significado para los demás; moviliza un vocabulario, un discurso, gestos, expresiones faciales” (Le Breton, 2013, p. 70). El ritual organizado del miedo tiene implicaciones radicales en el despliegue de las lógicas de dominación, en dimensiones como la previsibilidad del orden, la comunicación y el vínculo entre dominados. Es esto lo que puede percibirse en un lugar como Tumaco.

Este municipio, ubicado en el extremo más occidental del país, a orillas del océano Pacífico, muy cerca de la frontera selvática con Ecuador, pasó – en un periodo de veinte años – de ser una región que estaba al margen de las dinámicas del conflicto armado a ser el municipio con más hectáreas de coca sembradas en el país (UNODC, 2018). Las fumigaciones de cultivos de coca con Glifosato y el despliegue del denominado Plan Colombia (un paquete de ayuda militar estadounidense) en los vecinos departamentos de Putumayo y Caquetá (epicentros de los cultivos de coca hasta la década del 90), empujaron el conflicto armado a este territorio a finales del siglo pasado. Se convirtió así, desde el año 2002, en el epicentro de actividades de la Columna Móvil Daniel Aldana de las FARC, la cual llegó a tener un poder casi hegemónico en la zona (Aponte; Benavides, 2016).

Desde la firma del acuerdo de paz entre el gobierno colombiano y las FARC y el consecuente desarme de esa guerrilla, Tumaco se ha constituido en un territorio en disputa por organizaciones que buscan controlar no sólo los territorios rurales donde se cultiva la coca, sino barrios costeros de la cabecera municipal, como El Voladero, Nuevo Milenio, Panamá o Viento Libre, desde donde se

embarca gran parte de las alrededor de 200 toneladas de cocaína que según la Armada colombiana salen de allí (Viaje..., 2017).

La Fundación Paz y Reconciliación registró, en el año 2017, la presencia de once distintos grupos armados en Tumaco que están siendo protagonistas de una recomposición violenta del territorio (Fundación Paz y Reconciliación, 2017). Estos grupos tienen a su alrededor el caldo de cultivo perfecto para sus intereses: una ciudad con una tasa de desempleo del 70%, con un 48,74% de la población viviendo con alguna necesidad básica insatisfecha y el 16,73% de la misma en condiciones de miseria (DANE, 2005).⁵ Por citar sólo un ejemplo, el acueducto sólo provee agua a menos del 10% de la población y el servicio de alcantarillado alcanza a un porcentaje incluso menor (Cámara de Comercio de Tumaco, 2015). Las dinámicas de poblamiento y organización social han estado allí ligadas a economías extractivas (oro, caucho, madera, tagua, palma de aceite, coca) que más que procesos de desarrollo sostenible han representado estrategias de supervivencia para la población local (Aponte; Benavides, 2016).

La ciudad es lugar de la puesta en escena de los contrastes que trae consigo un conflicto armado en el que han confluído (casi hasta confundirse) la guerra insurgente, la guerra contra-insurgente y el tráfico de drogas. Mientras en barrios como El Morrito o California se vive en palafitos, sobre aguas negras inundadas de basura, por otras calles del puerto se ven transitar camionetas de alta gama con ocupantes ocultos tras vidrios polarizados. Es una de las ciudades colombianas con más presencia militar (solo en enero de 2018, 2000 militares fueron enviados allí) y al tiempo, una de las que presenta la mayor tasa de homicidios del país (222 personas asesinadas en el año 2017, según datos de la Defensoría del Pueblo).

Algunos barrios de la ciudad son así territorios de soberanías en disputa (Uribe, M. T., 1999). En ellos tienen el poder de facto los chicos encargados de controlar la última etapa de la industria local de la cocaína: la del envío por mar. En las calles se habla de los “niches panda” para referirse a los “muchachos” que controlan el envío de los cargamentos. Una canción de *Trap* resuena

5 Estos datos aumentaban hasta el 59,32% y el 25,9%, respectivamente, si se consideraba sólo la zona rural. Las cifras del Censo (aquí presentadas) son las actualizadas en el año 2011.

en cada esquina y es ella, nos dicen, la que tenemos que escuchar si queremos comprender a esos chicos que dominan los barrios costeros de Tumaco:

Panda, panda nosotros somos niche panda
 Nos gusta la rumba los lujos los culos
 Por eso buscamos la plata
 [...]

 Lancheros esperan su plata, a las mamis
 Les llevan la paca, nos vamos para Jardin Plaza
 Compramos cadenas bacanas, luego nos bajamos
 Pa Tura y en la guarida explotamos champaña
 [...]

 Siempre nos ven en manada, nos hemos ganado la fama
 Y el que nos la hace la paga.
 (*Niche Panda*, Junior Jein).

Y el que nos la hace la paga. No es sólo un verso de una canción; es, en último término, el resumen de la forma de control social que se ha impuesto en estos barrios. Una persona que vive en uno de ellos, dominado por una organización armada que ha sido capaz de disputarle la hegemonía de dominio al Estado (y a otros grupos), y que, por tanto, impone ejercicios de soberanía violenta en su zona de influencia, hablaba así del idioma de la crueldad desplegado por la organización dominante:

[ellos] usaban esas técnicas [de crueldad] con la finalidad de amedrantar y asustar a la gente. Palabras más, palabras menos lo que querían transmitir es: “si te portas mal, te va a pasar lo mismo”. Y como [los habitantes del barrio] sabían que esa gente era seria, la gente le tenía pánico, miedo, todo el mundo se encerraba. Poco a poco la gente comenzó a encerrarse temprano. (Habitante local, entrevista personal, septiembre 26 de 2017).

Podría pensarse que ese *encerrarse temprano* manifiesta una racionalidad práctica. Sin embargo, apartándonos de la concepción de sujeto de la acción racional con arreglo a fines, optamos por una interpretación que, en términos de Maffesoli (1997), podríamos instalar en el campo de la “razón sensible”. En

efecto, lo que subyace en las palabras de este hombre es la manifestación de una emoción que se proyecta en la vida cotidiana. Apelando a una primacía de lo emocional frente a lo cognitivo, interpretamos las emociones como núcleos de constitución social y subjetiva. Las emociones son gestionadas culturalmente a través de sentimientos (Antón, 2015, p. 264) y es por esto que no consideramos adecuado abordar analíticamente el miedo como un residuo de la racionalidad o como un registro de segundo orden en la ontología social y subjetiva. El miedo, en un contexto de soberanía armada, es gestor social del orden.

No es entonces que existan racionalidades puramente emotivas, dramáticas, normativas o prácticas, sino afectividades contextualizadas o desplegadas en determinados órdenes simbólicos. La acción, aunque posea un fundamento racional, no escapa al hecho de que esa razón está construida sobre el registro del afecto. Si tiene sentido, entonces, hablar de una razón sensible es porque ésta involucra la totalidad del sujeto comprometido en ella, implica a todo el cuerpo del sujeto de la acción (Fericgla, 2012). En el campo social, las emociones reflejan lo que el individuo de la racionalidad sensible “hace de la cultura afectiva que impregna su relación con el mundo” (Le Breton, 2013, p. 70).

En este punto resulta útil una distinción entre emoción y afecto: “mientras las emociones son, en gran medida, individuales, el afecto es intersubjetivo y transmitido corporalmente” (Luna, 2018, p. 63, traducción nuestra). Los afectos tienen así efectos públicos en tanto son constructores de pensamientos y sentimientos comunes (Stewart, 2007). Un afecto es, por tanto “contagioso” (Ahmed, 2010, p. 39) y de ahí el carácter socialmente construido de los estados afectivos (Le Breton, 2005). El contagio del miedo, en particular, se da en Tumaco mediante “lecciones” violentas que deben ser aprendidas por los habitantes locales: “[...] sobre todo esto [arrojar cadáveres torturados en sitios públicos] era para dar una lección: ‘si todos ustedes se siguen portándose mal, si siguen de emisarios, si siguen de sapos [informantes] [...] les va a pasar lo mismo’” (habitante local, entrevista personal, septiembre 30 de 2017).

Al “asustar a la gente” y dar lecciones, no sólo mediante “técnicas” crueles sino también – y quizá, especialmente – a través de la circulación de historias y rumores sobre sus prácticas, los actores de la violencia producen unos estados afectivos sociales que les son útiles para sus ejercicios de dominación. Los panfletos amenazantes, que distintas organizaciones hacen circular (algunos

de ellos con rifles cruzados y una calavera como fondo), buscan alimentar esos rumores que son reproductores del miedo:

La gente vive con mucho miedo ahora. Hace poco hubo la falsa alarma que llegaban los paramilitares, ocurrió a mediados del año pasado. Tal fue el desespero que todo mundo con esa falsa alarma se volcó a los montes, a la calle a correr, despavorida, con ese miedo de que venían los paramilitares. (Habitante local, entrevista personal, junio 23 de 2017).

En su estudio sobre la violencia desarrollada en el marco de la guerra contra-insurgente en Guatemala, Finn Stepputat (2000) ha explicado que las masacres allí no eran acciones aisladas (*secluded*) sino actos teatrales. Pero la teatralidad de esos actos de crueldad no les viene del hecho de que precisen espectadores, sino que incluso sin estos, tales acciones son perpetradas para el “consumo público” (Stepputat, 2000, p. 132) del mensaje que ellas buscan propagar: “A partir de las masacres la gente se lo tomó como un escarmiento, como un castigo... para escarmentar, para que no dijeran nada, para que se quedaran callados” (habitante local, entrevista personal, septiembre 28 de 2017).

La teatralidad narrativa del acto de horror crea así un silencio impuesto. *Quedarse callados* es no poder nombrar lo que está sucediendo: “hay muchas jóvenes desaparecidas. Las madres prefieren decir que están de viaje” (habitante local, entrevista personal, septiembre 30 de 2017). Pero no es sólo la consumación de actos de horror los que constituyen el *escarmiento*. Existe también una producción discursiva del miedo, una “intimidación a través de la difusión del horror” (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2013). Las historias y rumores que circulan sobre la violencia que ha tenido lugar operan como “actos perlocutivos” (Austin, 1962), es decir, como discursos que producen un efecto determinado en los receptores sociales, que son a su vez reproductores de ese efecto (de allí el carácter contagioso del afecto del que hablamos arriba).

El *pánico* nace así de la interpretación social del mensaje producido por las “técnicas” crueles: *si te portas mal, te va a pasar lo mismo*. El efecto del mensaje es la producción de un orden fundamentado en un afecto social (el pánico) que es el que produce “significados con los cuales sujetos y comunidades moldean su mundo y dan significado a una experiencia violenta” (Osorio, 2013, p. 136). La experiencia de la violencia se materializa en el cuerpo a través del miedo que

se vuelve así organizador de las relaciones sociales. Es aquí donde descansa la dimensión simbólica de la violencia: en los campos de representación social que ella crea, en este caso, a través del estado afectivo compartido del miedo.

Del miedo

Muchos prefieren no hablar. La “acomodación pragmática” (Santos; García, 2004, p. 65) que exige a los pobladores el contexto de violencia armada en el que viven, hace que cada quien mida sus palabras y escoja con prevención a sus interlocutores. El miedo se manifiesta también así en el silencio. “Hubo silencio” es la expresión que según Stepputat (2000) representa el momento posterior a un gran acto de crueldad armada. El silencio en Tumaco, y también el encierro determinado por los toques de queda que los actores armados imponen en sus barrios de dominación, son así refrendadores del miedo.

Se trata de un miedo que, aunque se experimenta en primer lugar en el propio cuerpo, desde allí se proyecta al espacio social donde se reproduce al reflejarse intersubjetivamente. El miedo es así “una experiencia individual que requiere, no obstante, la confirmación o negación de una comunidad de sentido” (Reguillo, 2006, p. 28). Cuando se confirma en el otro, es decir, cuando encuentra sustento intersubjetivo, el miedo deviene afecto estructurante de las dinámicas sociales en contextos de violencia: él se sitúa en el núcleo mismo de los procesos de dominación. Dice al respecto Elsa Blair (2005, p. 18), empleando términos de Geertz (1996), que la violencia precisa, para reproducirse, más que armas o actores violentos, “tramas de significación”. Esto cobra aún mayor relevancia si no reducimos la violencia a su manifestación material directa sino que la entendemos, en sentido amplio, vinculada con diferentes estructuras de dominación que condicionan o determinan la propia vida social (Ferrándiz; Feixa, 2004).

El miedo se vuelve así el tejido de sentido a través del cual la violencia se establece como sustento de una comunidad política (Delumeau, 2002; Robin, 2009). Hablamos, para nuestro caso, de una comunidad política constituida como “comunidad del dolor”, es decir, una en la que sus integrantes se auto-perciben como víctimas, actuales o potenciales, o como muy cercanos a ellas (Sánchez, 2004, p. 73). Es de esto de lo que nos hablaba un profesor que trabajó varios años en Tumaco:

Yo empezaba con un ejercicio con mis estudiantes: “¿A cuántos de ustedes los ha afectado directamente o indirectamente el conflicto?” No aparecía nadie indirectamente, todos mis estudiantes decían: “no, a mi primo, a mi hermano”, o sea, en la familia había una persona que había sido desplazada, que había sido asesinada. Entonces yo decía “eso tiene una dimensión en una ciudad como esta, que es relativamente pequeña, eso es demasiado fuerte”. (Entrevista personal, junio 25 de 2017).

La existencia de comunidades del dolor desacredita los relatos racionalistas del contrato social como pacto de voluntades libres e iguales. Así, al expresar que quienes obedecen a aquellos que utilizan las técnicas del horror como su lenguaje lo hacen porque “*sabían que esa gente era seria, la gente le tenía pánico, miedo*”, manifiestan de esa forma la asimetría de fuerza que está en la base de lo social. Elsa Blair (2005, p. 21) ha dicho que la violencia es culturalmente construida en tanto es “una potencia que da forma y contenido a individuos específicos dentro del contexto de historias particulares”. Unos individuos se elevan, así, como ostentadores de la dominación mientras otros sólo pueden hacer parte de la comunidad en tanto sometidos. Es la naturalización de esos contenidos de significado subjetivo los que determinan la normalización de la violencia como estructurante del sentido social.

En su estudio del miedo como idea política, Corey Robin (2009) señala que aquel debe pensarse en el contexto de su producción, pues él siempre supone una relación de poder que lo produce y a la cual le es funcional. El miedo tiene así un espíritu conservador ya que busca crear una inestabilidad social permanente que sea garante del *statu quo*, perpetuando, en este caso, los privilegios de algunos en detrimento de las comunidades que habitan los territorios bajo dominación armada. Los ejercicios de soberanías en disputa pueden leerse, de esta forma, como luchas por determinar quién tiene la autoridad de ser el productor del miedo. No se trata sólo de ganar un poder territorial de facto (para asegurar, por ejemplo, rutas o espacios para el tráfico de drogas), sino de organizar, alrededor del miedo como afecto fundante, un orden social asimétrico.

De lo que se trata es de una producción de precariedad (Butler, 2017). Lo que les da poder simbólico a los actores violentos es la reproducción constante de la asimetría original a través de la cual ellos han organizado el espacio

social de forma vertical. La vinculación social de los pobladores, su reconocimiento como iguales, se da alrededor de la común vulnerabilidad. Una persona recordaba así lo que vio y experimentó cuando fue obligado a presenciar una masacre:

[...] Unos lloraban, otros rezaban. Todo era cuestión de terror, ¿me entiende? Cuestión de miedo. Algunos decían: “¿será que aquí nos vamos a morir todos?” Otros decían: “si fuera pa’ matarnos ya nos habrían matado”. Es como un sentimiento de indefensión porque eso le puede pasar a cualquier persona en cualquier momento, sin que nadie pueda hacer nada al respecto, sin que inclusive uno que esté allí pueda hacerlo. (Habitante local, entrevista personal, junio 22 de 2017).

Estos que son obligados a ver de frente la teatralización del exceso de la violencia atraviesan, en muy poco tiempo, el camino que, según Elsa Blair (2004, p. 170), va desde el pánico hasta el terror:

A diferencia del pánico, el horror bloquea el instinto de fuga. Después está el pavor que se toma su tiempo y va minando los nervios lentamente. El pavor se acerca a los hombres, con pasos sigilosos, cuando el tipo de violencia está más allá del límite de lo concebible [...]. Y, finalmente, está el terror, ese grado máximo del miedo, cuando lo desconocido irrumpe de forma repentina.

Pánico, horror, pavor, terror. No interesa tanto la definición de cada uno de estos términos como su enunciación *in crescendo*. Lo relevante es el hecho de que se trata de un espiral en ascenso que lleva hasta el “grado máximo del miedo”, donde ya no es posible, ni siquiera, articular palabra (Sofsky, 1995, p. 135, traducción nuestra). El miedo se vuelve así el afecto que “siembra riesgos en la subjetividad de los colectivos humanos” (Salazar, 2011, p. 32). Se trata de un miedo fundamentado en el conocimiento (directo, como en el caso del último testimonio, o a través de los rumores y panfletos que llegan) de que los grupos detentadores del poder, o que explicitan su presunción de dominación, lo hacen mediante el ejercicio de la atrocidad. Sobre ese miedo, fundado en la atrocidad y la común indefensión, se erige una comunidad cuyo síntoma es el dolor y el silencio compartidos. El miedo deriva en silencio y el silencio en normalidad, en estabilización del fenómeno traumático:

Muchas personas escuchaban gritos, veían partes de personas, me refiero a partes del cuerpo de personas en la mar, en las playas cercanas al barrio, porque eran lugares donde iban a dejar los cuerpos luego de haberlos desmembrado. [...] Pero la gente se hace la indiferente por temor, muchos saben todo lo que ocurre en los barrios... pero por temor no dicen nada de todo eso que ocurre, es cuestión de “me entero y me hago el que no sé por miedo a lo que me pueda suceder”. (Habitante local, entrevista personal, septiembre 30 de 2017).

La teoría del horror desarrollada por Caravero (2009) y M. V. Uribe (1990) señala que la gramática del horror radica en la manera en que afecta la distribución del cuerpo. *Desmembramiento, partes de cuerpos encontradas en el espacio público*, son elementos desestructurantes de una sintaxis social cuya gramática es el miedo. En este sentido, el miedo del que hablan los testimonios presenta un vínculo directo con el horror en tanto tiene como referente la manera en que los victimarios actúan sobre el cuerpo, como lo harían sobre otras superficies materiales. Se trata de elementos que existen, pero en otro ordenamiento y régimen de manifestación: se desmiembra a los animales, no a los cuerpos humanos; hay cosas que pueden encontrarse flotando en el agua, pero no partes humanas.

En este sentido, no es la finalidad ni el acto como tal lo que define el horror, sino su modalidad. Se trata de la crueldad como modo dominante de comunicación (Blair, 2004); de un intercambio de sentidos y símbolos a través del “poner a hablar” al cuerpo violentado (Castillejo, 2000, p. 24). La crueldad es el *plus* de la violencia en tanto implica la utilización de los cuerpos como “textos de terror” (Uribe, M. V., 2004). Este *plus* de violencia estalla el orden simbólico desde su interior al romper con lo esperable del código social. Una violencia que, en términos psicoanalíticos, pero también sociales, genera un trauma. Las estructuras armadas establecen así un régimen de dominación en tanto administran y organizan “pequeños terrores íntimos” (Deleuze; Parnet, 1997, p. 71).

La crueldad opera como fuerte mecanismo de control social en tanto es administradora del miedo. Su eficiencia está determinada por la producción de incertidumbre, por actuar de una forma tal que abre interrogantes que no pueden ser respondidos y que, al quedar abiertos, permean cualquier posibilidad de estabilización social:

Lo que me preocupa es que a G. lo podían matar en cualquier esquina. Me preocupa por qué tenían que estar los otros presentes. ¿Por qué tenían que estar presentes? No sé cuál es el mensaje... Cuál es el mensaje de haber tenido que estar presente, de dejarnos vivos cuando en Tumaco matan sin tanto lío, en cualquier parte. Es como que dicen, sin decirlo: “los traje para que ustedes vean”. (Habitante local, entrevista personal, octubre 1 de 2017).

Decir sin decir, es ese el lenguaje del miedo producido por la crueldad de los ejercicios de dominación de la violencia armada. La pregunta que emerge, luego de leer los testimonios y presentar el horror como desestructurante de la coherencia simbólica, es: ¿cómo es posible que dichos acontecimientos, sobre los cuales no puede fundarse una noción de normalidad social, se tornen predecibles, normales? En palabras de Green (1999, p. 231, traducción nuestra), nos preguntamos “¿Cómo llega uno a habituarse al terror? ¿implica esto estar conforme con el *statu quo*?”. Estas cuestiones nos piden interrogarnos por la constitución de la cotidianidad en un contexto de guerra.

De la vida cotidiana

Cotidiano es aquello que, a fuerza de repetición, se torna evidente para el sentido común (Lalive, 2008, p. 12). Fundamentado en rituales que componen el día a día, lo cotidiano se opone a lo extraordinario en tanto aquel no rompe las lógicas y dinámicas de previsibilidad social. En este sentido, la distinción entre algo cotidiano y un acontecimiento extraordinario depende de “la carga simbólica asociada a las prácticas y a las situaciones” (Lalive, 2008, p. 12). Lo cotidiano está entonces sustentado en rituales, prácticas, creencias que componen el campo de lo predecible.

Al inicio señalamos que uno de los puntos de enfoque desde el cual analizar un orden de dominación es la observancia de la obediencia a los mandatos. Ahora avanzamos un poco y decimos que dicha obediencia se perfecciona en la medida en que deja de percibirse como extraordinaria y se torna, en su lugar, rutinaria. Así, la dominación se extiende y se fortalece cuando afectos sociales que en algún momento pudieron representar rupturas dentro de lo predecible, van disponiendo prácticas y sentidos que devienen cotidianos.

La dominación es, de este modo, un proceso de convertir en social aquello que, en principio, trasgrede o amenaza lo social mismo (Lalive, 2008, p. 19). El poder de dominación ejercido a través de la producción social del miedo está en que éste deje de ser percibido como una anomalía. El poder social del miedo producido por el terror está en su rutinización (Green, 1999), en su instalación silenciosa – y hasta cierto punto invisible – en las tramas donde se construye el sentido social. Un estado social de miedo se vuelve crónico en la medida en que se hace cotidiano y las personas “aprenden” a vivir con él.

Delumeau (2002) afirma que el miedo genera sus propios antídotos, respuestas sociales para lograr liberarse de él. Pero algunos de esos antídotos sociales en realidad no eliminan el miedo, sino que lo incorporan a la vida cotidiana, buscando así neutralizarlo. De esta forma, lo que tiene lugar para una población oprimida, es la configuración de un estado de excepción que ha devenido regla, como dice Walter Benjamin (2013, p. 24) en su clásica tesis VIII. El horror, en tanto instala al miedo como elemento de forzada cohesión social, no actúa ya desde un contexto social situado en el afuera de la comunidad, sino que deviene en “aspecto fundamental de dicho contexto [donde] lo social es estructurado y mantenido por la promesa inherente (a menudo realizada) de violencia en los bordes mismos de eso social” (Bowman, 2001, p. 29, traducción nuestra).

La normalización del miedo en las tramas cotidianas se da entonces a través de la instalación de la posibilidad rutinizada de la violencia en los bordes de esa cotidianidad. Lo que deviene cotidiano no es así la violencia propiamente dicha sino su “promesa inherente”, que es, por tanto, indicativa del umbral en el que se confunden lo extraordinario y lo cotidiano: “el ser humano en estos territorios se adaptó [a la violencia], digámoslo así, es una forma de adaptación. La violencia ha estado al lado nuestro y tenemos que aprender a vivir con ella” (habitante local, entrevista personal, diciembre 5 de 2017). Dicho en términos más resignados “ya la gente se acostumbró a vivir así, no le importa” (habitante local, entrevista personal, septiembre 27 de 2017).

En este punto es necesario matizar la teoría de la dominación que venimos exponiendo. Dado que su objetivo es la construcción de sentido, es claro que un poder puede construirse a partir de la variación de las lógicas sociales, pero en algún punto requiere estabilizarlas. En términos genealógicos, el orden siempre comienza con una ruptura violenta y la imposición de algunas voluntades

sobre otras, pero dicha situación debe estabilizarse a fin de construir una relación de dominio. Para el caso colombiano, Daniel Pécaut (1997) afirma que esta estabilización se da a través de una banalización de la violencia y el terror. Su tesis se sostiene en la afirmación de que la violencia funciona en una estructura que ofrece oportunidades, produce acomodamientos y tiene normas y regulaciones. En esto estamos de acuerdo con el sociólogo francés, pero creemos que su teoría no es suficiente para trasladar la banalización de la violencia hasta la caracterización del horror en esos mismos términos.

Es cierto que en toda sociedad hay un espacio de funcionamiento en clave del “imperativo del ‘se’”, es decir, de unos hechos sociales que ofrecen “un sentido que los individuos toman como suyo sin más cuestionamiento: lo que ‘se’ piensa, lo que ‘se’ dice, lo que ‘se’ hace” (Cruz, 2017, p. 200-201). Ese imperativo haya su origen en la aceptación y rutinización de la dinámica social propuesta por los detentadores del poder. En este sentido, el universo simbólico se construye mediante la generación de hábitos o esquemas de sentido.

Sin embargo, la rutinización de la que hablamos cuando trabajamos en contextos de horror o hiperviolencia, como el analizado, aunque permita desarrollar una vida cotidiana predecible, sin permanentes interrupciones anómalas, no llega a construir universos simbólicos pacificantes para el sujeto socializado en ellos. Es decir, no llega a banalizar el horror en tanto éste queda inscrito en los silencios impuestos o en los rumores que recuerdan que de lo que se trata es de una excepción normalizada a partir de la constante presencia del miedo. En pocas palabras, lo que sucede es que la vida cotidiana deviene una “tensa calma”.

De la tensa calma

Conversábamos con este hombre sobre su rutina diaria en el desarrollo de su labor. Decía él que desarrollaba su trabajo “en calma”, porque la presencia de actores armados no había sido evidente allí. Pero calma y tranquilidad no son sinónimos en su relato: “hasta el momento no nos hemos encontrado con un grupo [armado] en el manglar... Pero siempre andamos, como decimos acá, con el Jesús en la boca” (habitante local, entrevista personal, junio 21 de 2017).

Andar *con el Jesús en la boca* es una manera contundente de manifestar la sensación de fragilidad que lo que los habitantes de Tumaco llaman paz:

“un tiempo tranquilo en comparación con lo que pasaba antes” (habitante local, entrevista personal, diciembre 6 de 2017). La comparación se hace con un pasado que se antoja violento frente a la tranquilidad del presente. Pero se trata de una tranquilidad que es solo hasta nuevo aviso; una situación de calma atravesada por el sentimiento (por la promesa, que dijimos con Bowman) de un posible quiebre radical del presente a partir de un acontecimiento traumático.

La enunciación de la calma existente va acompañada del *susurro del miedo* (Green, 1999, p. 239) acerca de su fragilidad. Recordemos que la violencia no sólo actúa a través de su dimensión física; son sus dimensiones sociales y culturales las que le dan todo su poder. La violencia produce un daño social antes de su manifestación física (o incluso, con independencia de ésta), mediante los rumores que circulan y que hacen que quienes viven en las territorialidades bélicas deban adecuar sus comportamientos cotidianos al clima de incertidumbre que ha devenido normalidad; incertidumbre que se manifiesta en la experiencia de los días en calma como un “medio respiro” que apenas alcanza para crear una fachada de normalidad:

La violencia de todas formas nos hace todo de una manera tan cruel y este respiro, este medio respiro que hoy estamos sintiendo desde hace pocos meses, queremos que no sea por estos meses, que ojalá sea por el resto de nuestras vidas. Ya no escuchar tanto los disparos. No estar prohibidos de la libre expresión. El hostigamiento de que nos tenían que poner horarios para andar, de venir con esa impotencia, de ese miedo de que ahora se me llevan a un hijo, de escuchar que tal niña fue violada, que... O sea, a uno se le arruga el alma de solo contar y decir lo que vivió y lo que miró. (Habitante local, entrevista personal, septiembre 25 de 2017).

La experiencia del horror, esa que al recordarla en el presente “arruga el alma”, al enunciarla alimenta las narraciones socialmente disponibles en torno a las cuales se construye una noción de previsibilidad social. Es decir, las narraciones del horror pasado, que circulan y se comparten, son las que determinan lo que puede esperarse en el presente. Una comunidad no está, así, afectada por la violencia sólo porque puedan enunciarse actos concretos violentos de los cuales ella ha sido víctima. Lo está, además, porque la violencia y el horror se han instalado en las tramas de sentido cotidianas como posibilidades latentes,

es decir, como experiencias aparentemente inactivas pero que cargan de sentido el devenir cotidiano a partir de su posibilidad intempestiva de reactivación.

Si hablamos de narraciones del horror es porque los sucesos que ellas relatan vulneran el orden simbólico; vulneran la capacidad de inscribir esas experiencias en la construcción de un orden social que no esté fundado en el miedo. Desapariciones, descuartizamientos, masacres, ejecuciones públicas, asesinatos indiscriminados... su presencia en el discurso social que da cuenta de la vida cotidiana visualiza la trama del sentido social que se ha ido construyendo con el miedo como materia prima:

Entonces la principal conjetura que se hace en voz bajita y en los medios, es que el hecho se hace como amedrentamiento. Es decir, si los quemamos, los masacramos y les hacemos tal cosa, nadie va a querer morir de la misma manera. Por eso, ante tantas cosas que pasaron acá, uno sabe que estamos aquí haciendo visita. Porque en cualquier momento que nos toquen o que se aparezcan o que piquen a un familiar de uno ¿qué nos queda? Irnos... es un mensaje claro: o desocupa a las buenas o a las malas, pero tiene que irse. (Habitante local, entrevista personal, junio 21 de 2017).

Sentir que se está *haciendo visita* en el propio hogar es la mejor expresión de la incertidumbre cotidiana en la que se vive en un contexto de guerra contra la sociedad. Dice Edward Relph que una comunidad tiene una relación con su lugar de tal forma que cada uno refuerza la identidad del otro y por ello, más que un sitio donde se vive, un hogar es un “irremplazable centro de significado” (Relph, 1976, p. 34, traducción nuestra). Es por esto que vivir como si se estuviera *haciendo visita* en el propio hogar es un indicador de que éste no es ya un envolvente semántico que brinda (física y simbólicamente) protección, sino un lugar del cual hay que estar prestos a salir. Siguiendo con los términos del geógrafo canadiense, diremos que el miedo hace que se deje de habitar el hogar como un residente (*insider*), para empezar a hacerlo como un forastero (*outsider*), en la medida en que el hogar ya no se experimenta cotidianamente como un espacio de protección (Relph, 1976, p. 45).

Es entonces el horror, su posibilidad latente, el que desestructura el orden simbólico, convirtiendo así en forasteros a los propios residentes. Para que el acto de horror tenga lugar, y en especial, para que existan las condiciones que

hagan predecible su repetición, dicho acto debe inscribirse culturalmente, es decir, hacer parte de un sistema de ritos y creencias que definen posiciones muy delimitadas de sujeto. Lo que hay detrás de los ejercicios de horror es un parámetro de socialización que busca aleccionar, modelar y disciplinar a los sujetos (Reguillo, 2000), como parte de la práctica de dominación a través del miedo que hemos venido exponiendo:

Muchos grupos asesinaban no solo por el afán de matar sino para generar un mensaje, dañar el cuerpo, mostrar en qué nivel estaba su maldad. (Habitante local, entrevista personal, diciembre 6 de 2017).

No es entonces que los actos de horror se vuelvan realmente “normales”, sino que se han inscrito en unas tramas de sentido cultural que habilitan su aparición en tanto posibles. Se constituye así lo que con Michael Taussig (2012) podemos llamar una “cultura del terror”, que tiene lugar cuando lo impensable – el horror – se introduce en el orden social como posible. Cuando lo impensable hace su aparición, rompe el orden. Se compone así una condición paradójica de la vida cotidiana en contextos como el estudiado: ella se constituye a partir de la fusión de rutinas y acontecimientos extraordinarios, con el miedo como característica nodal. La constante tensión es la normalidad de una vida cotidiana cuya fragilidad es clara para los sujetos que la ponen en acción:

Había miedo, temor, porque eran grupos sanguinarios. Cuando escuchaban el nombre paramilitar la gente se imaginaba que en algún momento iban a llegar con machetes, motosierras y que a la persona que se les atravesara la podría asesinar. (Habitante local, entrevista personal, diciembre 4 de 2017).

Por ello es que decimos que el registro de la cotidianidad del miedo resulta paradójico. Hablamos de la paradoja de tratar como cotidiano un acto que rompe con todas las restricciones simbólicas que construyen nuestra idea de cuerpo y sobre las que se funda la cultura; la paradoja de reconocer un acto que rompe con la noción de previsibilidad social en la que se funda la idea de normalidad y que, sin embargo, llega a tornarse esperable o previsible para sus víctimas. El miedo, como afecto característico de una comunidad del dolor, obliga a las personas a integrar esa paradoja a su forma de percibir el mundo

circundante. El paroxismo de esta paradoja está resumido en un testimonio citado por Patricia Madariaga (2006), en su trabajo sobre la vida cotidiana en un pueblo del Urabá chocoano: “cuando al pealo [al chico] lo matan, ya se había hecho el duelo”.⁶

Quienes viven, desde el miedo, atrapados en esta cultura del terror, se ven incluso forzados a anticipar, a imaginar, lo impensable: “Hace poco a una mujer del barrio la tildaron de sapa [informante]. Ella se hizo toda la película. Luego vino y me dijo ‘yo me soñé que venían a mi casa y me mataban ahí en mi casa’” (habitante local, entrevista personal, septiembre 29 de 2017). *Hacerse toda la película*, imaginar que el propio cuerpo se transforma en texto sobre el que se inscribe el horror, es indicador de que el pánico ha penetrado desde el exterior del tejido social y habla ahora desde el cuerpo, desde las emociones mismas que definen ese cuerpo.

Hacer rutinario lo que no lo es, o, en otras palabras, la construcción paradójica de una normalidad en constante tensión, desestabiliza las relaciones sociales y al propio cuerpo. El miedo se erige así en un elemento que amenaza con desintegrar el cuerpo social. El miedo “filtra la desconfianza” en la vida cotidiana (Green, 1999, p. 227, traducción nuestra), trastocando el orden social, haciendo a lo familiar parecer extraño e instalando la sospecha como elemento determinante en las relaciones interpersonales. Es así como el miedo se convierte “en un modo de vida” (Green, 1999, p. 227, traducción nuestra).

Un modo de vida: buscando una conclusión

En su estudio sobre el terror y la curación, Michael Taussig (2012) ha mostrado cómo la elaboración cultural del miedo se da a través de la narración como mediadora del terror. La mayoría de los que viven en lo que aquí hemos llamado una comunidad del dolor, conocen y temen a los horrores de la violencia a través de las palabras de otros. Pero esos otros no son sólo los sobrevivientes, los testigos. Todos se convierten en mediadores del horror a través de los mecanismos de propagación del miedo. En un contexto en el que, como dijimos,

6 El libro, además, tiene un título que es también diciente de lo que venimos exponiendo aquí: “Matan, matan y uno sigue ahí. Control paramilitar y vida cotidiana en un pueblo de Urabá”.

lo impensado se instala – como posibilidad – en la cotidianidad, el miedo desestabiliza el cuerpo social. Las amenazas y los rumores a veces preceden la comisión de un acto de horror o a veces son ellos mismos el propio acto narrativo de horror. Es esto último lo que sucede con las “falsas alarmas”:

Fue un rumor y gracioso. Fue tanto el miedo que la gente lo tomó muy en serio. Un taxista le dijo a un borracho que tenía que irse a dormir temprano porque si no venían los paramilitares por él. Entonces se regó el comentario en cierto sector [...]. Muchos tomaron el comentario en serio: que los paramilitares estaban masacrando. Así se regó el comentario y lo iban transmitiendo. Eso dio para que la gente saliera despavorida de sus casas. Ahora da risa, pero muchos lo tomaron en serio e incluso se accidentaron por salir de sus casas. (Habitante local, entrevista personal, octubre 1 de 2017, Tumaco, Colombia).

Más arriba dijimos que el orden simbólico es el campo compartido de la experiencia social. Está constituido por los esquemas de referencia (lingüísticos, morales, epistemológicos, legales, incluso estéticos) que fundan el sentido, o con mayor precisión, “son” el sentido. Gran parte de la teoría social trabaja así sobre el supuesto de que el origen de la sociedad es el establecimiento de prohibiciones fundamentales. El orden simbólico es, en este contexto, equivalente al respeto de límites comunes de acción. Pero no porque esos límites estén encarnados por un detentador de la fuerza, sino porque son trascendentes.

En otras palabras, estos límites son la expresión del funcionamiento de una ley trascendente a todos los sujetos sociales y garantizan la previsibilidad social. Así, hay fenómenos radicalmente excluidos de las condiciones de posibilidad del código social, porque el código social funciona en clave de su exclusión. Y dicha exclusión está sustentada en la firmeza de la ley simbólica, soporte último de la estructura social. Decimos esto para señalar que lo que hemos denominado una “vida cotidiana en tensa calma” devela fracturas en la vigencia de la ley simbólica (Tonkonoff, 2017).

En este sentido, podemos decir que el miedo viene dado por la ausencia o el rompimiento de esos límites comunes de acción (Robin, 2009). El miedo perturba, así, el sentido común (esto es, comunitario), crea ansiedades e instala una predisposición a la desconfianza. Es en este contexto de fragilidad simbólica que los rumores y las historias de horror se tornan discursos de amplia

circulación social con capacidad performativa, pues donde los límites del poder-hacer no están claramente delimitados, el rango de posibilidades del accionar violento se amplía hasta el punto de que el solo anuncio en voz baja de acciones prohibidas, hace que estas resulten esperables.

Se trata entonces de actos de habla con capacidad performativa. Si hablamos de performatividad, lo hacemos, de nuevo, desde la teoría de los actos de habla de Austin (1962). La capacidad performativa de un discurso no se evalúa en términos de verdad, sino de su capacidad de hacer aquello que nombra. No importa, por ello, que los rumores se refieran a hechos falsos (la presencia de paramilitares) sino que ellos tienen efectos de realidad (la gente que sale desfavorida, los que huyen al monte). Es por esto que los rumores y la reproducción de las historias de horror tienen “efectos sociales y corporales, creando sensaciones intensas en los cuerpos que conducen no sólo a la formación de un miedo compartido sino también de una intimididad compartida” (Luna, 2018, p. 65, traducción nuestra).

La performatividad del miedo, que tiene lugar en sociedades en guerra, conlleva a la “inoperancia de lo verídico” (Osorio, 2013, p. 139) en el contexto estudiado. El miedo deviene así sustancia social del horror porque se instala en el cuerpo (individual y social) con independencia de la verificación fáctica de aquello que nombra. Si los actos de horror resultan previsibles, hasta el punto de instaurar ellos determinado orden social, es porque se ha erigido, a través del miedo, un campo simbólico que ha rutinizado lo impensable, lo no-rutinizable. En contextos donde el horror ha permeado las tramas de sentido social, la vida diaria se compone como una fusión entre rutina y acontecimiento extraordinario.

El miedo, en tanto afecto fundante y reproductor del orden simbólico erigido en comunidades como Tumaco que viven en medio de la violencia y el horror, transforma el modo en que las personas imaginan su propio mundo. Los actos de horror (incluidas las historias y rumores que sobre estos circulan) crean realidades, crean tramas de sentido desde las cuales se explica y se habita el mundo cotidiano. Es por esto que hemos afirmado que el miedo es un afecto “contagioso”, que en tanto tal es socialmente construido y reproducido: un modo de vida. Las personas que habitan en lugares donde la violencia ha devenido atrocidad viven así con un “conocimiento envenenado” (Das, 2002) del horror, en la medida en que su forma de habitar y nombrar el mundo, su vida cotidiana, ha sido herida de forma profunda.

Referencias

- AHMED, S. *The promise of happiness*. Durham: Duke University Press, 2010.
- ANTÓN, F. Antropología del miedo. *Methaodos Revista de Ciencias Sociales*, v. 3, n. 2, p. 262-275, 2015.
- APONTE, A.; BENAVIDES, J. Las Farc y las organizaciones comunitarias en San Andrés de Tumaco. Desafíos territoriales ante una eventual implementación de los acuerdos de la Habana. *Controversia*, v. 16, p. 99-148, 2016.
- AUSTIN, J. *How to do things with words*. Oxford: Oxford University Press, 1962.
- BENJAMIN, W. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo, 2013.
- BLAIR, E. Mucha sangre y poco sentido. La masacre. Por un análisis antropológico de la violencia. *Boletín de Antropología*, v. 18, n. 35, p. 165-184, 2004.
- BLAIR, E. La violencia frente a los nuevos lugares y/o los “otros” de la nueva cultura. *Revista Nueva Antropología*, México, v. 20, n. 65, p. 13-28, 2005.
- BOWMAN, G. The violence in identity. In: SCHMIDT, B.; SCHROEDER, I. (ed.). *Anthropology of violence and conflict*. London: Routledge, 2001. p. 25-46.
- BUTLER, J. *Cuerpos aliados y lucha política: hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona: Paidós, 2017.
- CÁMARA DE COMERCIO DE TUMACO. *Estudios económicos*: Municipio de Tumaco, Nariño. Tumaco, 2015.
- CARAVERO, A. *Horrorismo: nombrando la violencia contemporánea*. Barcelona: Anthropos, 2009.
- CASTILLEJO, A. *Poética de lo otro: antropología de la guerra, la soledad y el exilio interno en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000.
- CASTILLEJO, A. *Los archivos del dolor: ensayos sobre la violencia y el recuerdo en Sudáfrica contemporánea*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2009.
- CENTRO NACIONAL DE MEMORIA HISTÓRICA. *Buenaventura: un puerto sin comunidad*. Bogotá, 2013.
- CRUZ, M. De la biopolítica a la psicopolítica en el pensamiento social de Byung-Chul Han. *Athenea Digital*, v. 17, n. 1, p. 182-203, marzo 2017.
- DANE. *Censo general 2005*. Bogotá, 2005. Disponible en: <https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/demografia-y-poblacion/censo-general-2005-1>. Acceso: 29 mayo 2018.

DAS, V. The act of witnessing: violence, poisonous knowledge and subjectivity. In: DAS, V. et al. (ed.). *Violence and subjectivity*. Berkeley: University of California Press, 2002. p. 205-241.

DELEUZE, G.; PARNET, C. *Diálogos*. Valencia: PreTextos, 1997.

DELUMEAU, J. *El miedo: reflexiones sobre su dimensión social y cultural*. Medellín: Corporación Región, 2002.

FERICGLA, J. Cultura y emociones. Manifiesto por una Antropología de las emociones. *Conciencia sin fronteras*, 2012. Disponible en: http://www.concienciasinfronteras.com/PAGINAS/CONCIENCIA/Fericgla_emociones.html. Acceso: 29 mayo 2018.

FERRÁNDIZ, F.; FEIXA, C. Una mirada antropológica sobre las violencias. *Alteridades*, v. 14, n. 27, p. 159-174, 2004.

FUNDACIÓN PAZ Y RECONCILIACIÓN. *La ciudad de Tumaco. Una historia de recomposición de actores en el territorio*. 2017. (Estudios de seguridad, 1). Disponible en: <http://www.pares.com.co/wp-content/uploads/2017/02/Estudios-de-Seguridad-Tumaco.pdf>. Acceso: 29 mayo 2018.

GEERTZ, C. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1996.

GREEN, L. *Fear as a way of life: Mayan widows in rural Guatemala*. New York: Columbia University Press, 1999.

GREEN, L. Living in a state of fear. In: SCHEPER-HUGHES, N.; BOURGOIS, P. (ed.). *Violence in war and peace (an anthology)*. Oxford: Blackwell, 2004. p. 186-195.

HABERMAS, J. *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta, 2005.

HUMAN RIGHTS WATCH. *Violencia reciclada: abusos por grupos disidentes de las FARC en Tumaco, en la costa Pacífica de Colombia*. 2018. Disponible en: <https://www.hrw.org/es/report/2018/12/13/violencia-reciclada/abusos-por-grupos-disidentes-de-las-farc-en-tumaco-en-la-costa>. Acceso: 6 feb. 2019.

KALYVAS, S. *La lógica de la violencia en la guerra civil*. Madrid: Akal, 2010.

LACLAU, E.; MOUFFE, C. *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: FCE, 2005.

LALIVE, C. La vida cotidiana: construcción de un concepto sociológico y antropológico. *Sociedad Hoy*, Concepción, n. 14, p. 9-31, 2008.

LE BRETON, D. *Las pasiones ordinarias: antropología de las emociones*. Buenos Aires: Nueva Vision, 2005.

LE BRETON, D. Por una antropología de las emociones. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, v. 3, n. 10, p. 69-79, dic. 2013.

LUNA, S. Affective atmospheres of terror on the Mexico–U.S. border. *Cultural Anthropology*, v. 33, n. 1, p. 58-84, 2018.

MADARIAGA, P. *Matan, matan y uno sigue ahí: control paramilitar y vida cotidiana en un pueblo de Urabá*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2006.

MAFFESOLI, M. *Elogio de la razón sensible: una visión intuitiva del mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós, 1997.

MARCUS, G. Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology*, v. 24, p. 95-117, Oct. 1995.

NAHOUM-GRAPPE, V. Sueño de venganza y construcción del odio colectivo: por una antropología de la violencia política contemporánea. In: LAVERDE, M. C.; DAZA, G.; ZULETA, M. (dir.). *Debates sobre el sujeto: perspectivas contemporáneas*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2004. p. 231-240.

NORDSTROM, C.; ROBBEN, A. Introduction: the anthropology and ethnography of violence and sociopolitical conflict. In: NORDSTROM, C.; ROBBEN, A. (ed.). *Fieldwork under fire: contemporary studies of violence and survival*. Berkeley: University of California Press, 1995. p. 1-23.

OSORIO, R. Paramilitarismo y vida cotidiana en San Carlos (Antioquia). Etnografía desde una antropología de la violencia. *Boletín de Antropología*, Medellín, v. 28, n. 45, p. 130-153, 2013.

PARRINI, R. *Falotopías: indagaciones en la crueldad y el deseo*. Bogotá: Universidad Central-Iesco: Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.

PÉCAUT, D. De la violencia banalizada al terror. El caso colombiano. *Revista Controversia*, n. 171, p. 9-31, 1997.

PÉCAUT, D. *Guerra contra la sociedad*. Barcelona: Espasa, 2001.

REGUILLO, R. Los laberintos del miedo. Un recorrido para fin de siglo. *Revista de Estudios Sociales*, Bogotá, n. 5, p. 63-72, 2000.

REGUILLO, R. Los miedos contemporáneos: sus laberintos, sus monstruos y sus conjuros. In: PEREIRA J. M.; VILLADIEGO, M. (ed.). *Entre miedos y goces: comunicación, vida pública y ciudadanías*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2006. p. 25-54.

RELPH, E. *Place and placelessness*. London: Pion, 1976.

RESTREPO, D. Tumaco, un posconflicto armado. *Razón Pública*, 22 enero. 2018. Disponible en: <https://www.razonpublica.com/index.php/regiones-temas-31/10828-tumaco-un-posconflicto-armado.html>. Acceso: 29 mayo 2018.

- ROBIN, C. *El miedo: historia de una idea política*. México: FCE, 2009.
- SALAZAR, R. Los miedos ocultos de la sociedad del siglo XXI. *Theomai*, n. 23, p. 24-34, 2011.
- SÁNCHEZ, L. A. Un antídoto contra el miedo. *Universitas Humanística*, n. 57, p. 71-81, 2004.
- SANTOS, B. de S.; GARCÍA, M. *Emancipación social y violencia en Colombia*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2004.
- SCHEPER-HUGHES, N.; BOURGOIS, P. (ed.). *Violence in war and peace (an anthology)*. Oxford: Blackwell, 2004.
- SOFSKY, W. *L'organisation de la terreur*. Paris: Calmann Levi, 1995.
- STEPPUTAT, F. At the frontiers of the modern state in post-war Guatemala. In: ARCE, A.; LONG, N. (ed.). *Anthropology, development and modernities*. London: Routledge, 2000. p. 127-140.
- STEWART, K. *Ordinary affects*. Durham: Duke University Press, 2007.
- TAUSSIG, M. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: un estudio sobre el cuerpo y la curación*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2012.
- TONKONOFF, S. La violencia como objeto. In: TONKONOFF, S. (ed.). *La pregunta por la violencia*. Buenos Aires: Pluriverso, 2017. p. 19-34.
- UNODC. *Colombia: informe de monitoreo de territorios afectados por cultivos ilícitos*. Bogotá: SIMCI-UNODC, 2018.
- URIBE, M. T. Las soberanías en disputa: ¿conflicto de identidades o de derechos?. *Estudios Políticos*, n. 15, p. 23-45, 1999.
- URIBE, M. V. *Matar, rematar y contramatar: las masacres en el Tolima 1948-1964*. Bogotá: CINEP, 1990.
- URIBE, M. V. *Antropología de la inhumanidad: un ensayo interpretativo sobre el terror en Colombia*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2004.
- VIAJE al corazón de Tumaco. *Semana*, 16 mayo 2017. Disponible en: <http://especiales.semana.com/tumaco/capIntro.html>. Acceso: 6 feb. 2018.
- WEBER, M. *Economía y sociedad*. México: FCE, 1964.

Recebido: 30/05/2018 Aceito: 05/02/2019 | Received: 5/30/2018 Accepted: 2/5/2019



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

O gênero da humilhação. Afetos, relações e complexos emocionais

The gender of humiliation. Affects, relationships and emotional complexes

María Elvira Díaz-Benítez*

* Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil

blueananse@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0002-4007-7681>

Resumo

Este texto se propõe discutir os modos como se faz gênero por meio de práticas e sentimentos de humilhação e sobre a humilhação como uma categoria pertinente para a discussão sobre as relações de gênero. Humilhação será pensada como um ato e simultaneamente como uma emoção que se desdobra em e se constitui por meio de outros múltiplos atos e emoções que podem ser distinguíveis entre si e receber diferentes nomes. Utilizo como exemplos casos etnográficos sobre relacionamentos afetivos e sobre experiências subjetivas em que a humilhação atua para denotar hierarquias, sem ser configurada moralmente pelos agentes, de antemão, como violência.

Palavras-chave: humilhação; emoções; gênero; antropologia.

Abstract

In this text I discuss the ways in which gender is made through practices and feelings of humiliation. Also discuss humiliation as a relevant category for the debate about gender relations. Humiliation will be thought of as an act and simultaneously as an emotion that unfolds in and is constituted by other multiple acts and emotions that can be distinguished from each other and given different names. I use as examples ethnographic cases about affective relationships and subjective experiences in which humiliation acts to denote hierarchies, without being morally configured, previously, as violence.

Keywords: humiliation; emotions; gender; anthropology.

Este texto¹ se propõe discutir humilhação e gênero. Seria mais eloquente dizer que se propõe discutir os modos como se faz gênero por meio de práticas e sentimentos de humilhação ou como a humilhação é uma categoria pertinente para a discussão sobre as relações de gênero. Humilhação ao longo destas páginas será pensada como um ato e simultaneamente como uma emoção que se desdobra em e se constitui por meio de outros múltiplos atos e emoções que podem ser distinguíveis entre si e receber diferentes nomes. Já William Ian Miller (1993) alertava sobre a necessidade de diferenciar humilhação de vergonha e de constrangimento e Maria Claudia Coelho (2001, 2010, 2012), ao longo de suas pesquisas, tem argumentado a importância de observar as emoções como “dinâmicas” ou como “complexos”, de modo a perceber como elas se articulam umas às outras sendo menos produtivo analisá-las isoladamente. Somo-me também ao espírito da *fenomenologia realista*, especialmente a Aurel Kolnai que me é enormemente inspirador. Em seus três ensaios sobre sentimentos hostis – nojo, soberba e ódio – escritos em alemão na década de 1930, o autor delimitou os fenômenos a estudar em contraste com outros similares com o fim de interpretar seus rasgos principais, descrevê-los, elaborar taxonomias e tipologias e analisá-los até as últimas consequências. Daí compreendemos as relações e diferenças entre nojo, angústia/ansiedade e medo ou entre ódio e raiva (ou as relações entre ódio e amor).² A tese de Kolnai é que as “qualidades anímicas podem derivar-se umas das outras ou originar-se a partir de sua combinação. Assim, podem alguns sentimentos surgir a partir da mistura de outros sentimentos” (Vendrell Ferran, 2013, p. 11, tradução minha).

O material a partir do qual farei minha argumentação é amplo e múltiplo: por um lado, páginas extraídas de meus diários de campo da época em que

-
- 1 Para a elaboração deste artigo, agradeço a leitura e sugestões de meus orientandos, todos integrantes do Núcleo de Estudos em Coros, Gênero e Sexualidade (NuSEX) do PPGAS/MN e agradeço a leitura e sugestões das ou dos pareceristas anônimos, que muito contribuíram para melhorar os argumentos.
 - 2 Na introdução da tradução dessa obra ao espanhol, a filósofa Ingrid Vendrell Ferran (2013, p. 9, tradução minha) explica que essa atitude fenomenológica é conhecida como “redução eidética”, que “consiste em analisar um fenômeno da experiência, identificando suas características essenciais frente a fenômenos similares, descrevendo-os e estudando-os até chegar a captar os momentos constitutivos do mesmo”.

pesquisava a produção de filmes pornográficos.³ Especificamente dados que nunca trabalhei e que dizem respeito a situações íntimas ou a momentos marcantes da vida de algumas atrizes, ou a questões que aconteceram com elas após seus trânsitos pelo universo do pornô e que eu conheço porque mantenho proximidade até hoje. Outro material aqui presente diz respeito a experiências etnográficas de outras antropólogas e a notícias de jornal.

Nas páginas seguintes transitarei entre diferentes experiências e temáticas, tentando manter como fio condutor atos e sentimentos de humilhação, nem sempre oferecendo o mesmo peso argumentativo a cada uma delas. Várias histórias que trago falam a respeito de mulheres que têm sentido ou vivido experiências de humilhação por parte de homens. Com isso, não estarei argumentando que humilhação ou violência, em todas as formas que elas possam assumir, são atos que homens exercem contra ou sobre mulheres, tirando delas todo tipo de agência ou qualquer tipo de participação na configuração desses atos. Penso aqui a humilhação (e noções próximas tais qual vergonha, constrangimento, violência) como *atos relacionais* (ver Gregori 1993; Debert; Gregory, 2008) e como *formas de comunicação* (Coelho, 2001). Mas me preocupam profundamente os efeitos desses atos relacionais e meus dados assim como os dados etnográficos das pessoas que cito neste artigo dizem respeito a mulheres em sofrimento, ora por *eventos críticos* (Das, 1996), ora por arranjos mais perenes do cotidiano, vividos nas mãos de maridos, namorados e afins. Se humilhação é

3 Fiz trabalho de campo entre 2006 e 2008, defendi minha tese em 2009 e publiquei seus resultados em julho do ano seguinte (Díaz-Benítez, 2010). Entre 2011 e 2012 fiz etnografia em uma produtora de filmes de humilhação ou de *humiliation porn*. Essa é uma categoria específica que no mundo do fetiche se desdobra em muitas outras: *sex slave*, *kink*, *punishment*, *bestial porn*, *taboo*, *crash* e *rape*, entre outras. Desse empreendimento desdobrei duas publicações (Díaz-Benítez, 2012, 2015). Essa pesquisa marcou um momento decisivo em meu interesse pessoal pela humilhação. Mas, sem dúvida, meus interesses sobre essa categoria são anteriores e atravessam tanto minhas inquietações prévias sobre gênero e sexualidade, como aquelas relativas a classe e raça que trabalhei na graduação e no mestrado. O curso que ministrei em 2017 no PPGAS/MN denominado “Nojo, repúdio e humilhação no fazer social” junto de meu colega Kaciano Gadelha, foi fundamental para organizar melhor minhas ideias. Em poucas palavras, penso as emoções recém-mencionadas como estando profundamente sujeitas por hierarquias de gênero, classe, raça e sexualidade. Meu objetivo tem sido pensar a humilhação como um dispositivo para ler a atuação de diversos marcadores sociais da diferença. Essa ideia, certamente, está longe de ser original e em minha trajetória pessoal teve inspiração direta de Frantz Fanon (1968) em *Os condenados da terra* e em sua explicitação das emoções derivadas da humilhação racial e seus efeitos psíquicos.

uma temática fundamental para pensar o quanto ela se constrói de modo relacional, também é um lugar fundamental para perceber que esse modo relacional não raramente é vitalmente hierárquico e que seus efeitos, na maior parte das vezes, trabalham na diminuição ou aniquilação de corpos femininos.

Falo de humilhação e não de violência. Não duvido que em muitas das narrativas que trago aqui a palavra “humilhação” possa ser substituída por “violência” sem que isso altere gravemente a descrição dos fatos. Mas opto por humilhação para denotar o quanto se trata de uma emoção que se desdobra em outras múltiplas, que simultaneamente é construída por essa multiplicidade e que possibilita esticar os sentidos do que entendemos por violência, projetando-se como uma categoria útil para a análise de gênero. Sobre essa relação entre humilhação e violência voltarei ao final do texto.

Elas gostam?

Perguntaram-me inúmeras vezes sobre as atrizes da pornografia em relação a seu ofício. Sempre recebi uma série de questões e curiosidades sobre os prazeres das mulheres dessas redes: suspeitas sobre suas “reais” intenções e desejos; imaginações sobre possíveis mundos de tristeza, drogas ou pobreza em que elas estariam imersas e que as levaria às redes do sexo. Sobre os homens, fossem heterossexuais ou homossexuais, nunca houve tais questionamentos. Para eles e mais ainda para as travestis, o prazer pelo sexo estava colocado de antemão. Assim, para mim, revelar que muitas das mulheres, de fato, gostavam, foi um movimento liberador no sentido de argumentar a favor dos prazeres, e discorrer (de um modo ativista, inclusive) sobre o quanto as normas e regulações de gênero e sexualidade cercam vidas e sujeitos e impedem o exercício dos desejos, de modos de subjetivação e, inclusive, da humanidade. Mas tenho compreendido aos poucos que resistir à norma é uma dinâmica de enorme complexidade que pode levar os sujeitos a experiências e sensações de grande felicidade, como pode acarretar o peso e os efeitos do confronto⁴ e do passo do tempo, o qual não vem, geralmente, para deixar sujeitos e subjetividades

4 Ver Sedgwick (2007) e Mason (2002).

necessariamente no mesmo lugar. Então não posso responder hoje o “elas gostam?” sem pensar no passo do tempo ou no quanto a vivência subjetiva das normas (e da transgressão) se atrela ao tempo, e sem pensar o quanto certas experiências assumem pesos diferenciados para homens e mulheres, e, inclusive, o quanto o próprio tempo é generificado se pensarmos nos efeitos que ele traz sobre os sujeitos.⁵

Após defender minha tese de doutorado percebi que eu tinha ficado com uma série de anotações em meus cadernos de campo às quais não dei atenção naquele momento. Eram notas sobre os espancamentos que a Laura⁶ sofria de seu namorado, sobre o desaparecimento da Anne e os boatos de sua morte, sobre o corpo queimado da Michelle que um de seus colegas de trabalho, também ator, reconheceu no Instituto de Medicina Legal. Havia notícias sobre a Natália, que expulsa definitivamente de sua casa materna e descartada pelas produtoras pornô e após alguns fracassos sentimentais, foi vista pauperizada andando por aí e ganhando a vida “chupando paus” por poucos reais. Também tinha longas notas sobre a Cris, uma das mais bonitas e cobiçadas atrizes da metade dos anos 2000, que engordou pouco mais de 40 quilos, intencionalmente, para não ser mais reconhecida e poder ter uma vida normal, trabalhando hoje como caixa em um comércio de uma cidade de mediano porte. Tinha anotações também sobre os múltiplos divórcios da Naomi, que insistia sempre em não casar com alguém das redes do sexo, como quase todo mundo fazia, porque essa era uma estratégia de sair do meio. Em outra anotação sobre a Natália, comento que o início de sua saída do mercado pornô e de sua “decaência” social se deu após ter feito filmes com animais. Um dia ela me disse que preferia ter sexo com cachorros a tê-lo com homens, porque enquanto os cachorros amavam incondicionalmente, os homens eram “um monte de nojento que sempre me maltratou”. Percebi em minha pesquisa que o sexo com animais é visto como espúrio, ilegítimo, antinatural, horroroso e proibido de um modo geral. Mesmo assim, existe uma dimensão em que tal ato se torna aceito socialmente para os homens: iniciação sexual, a vida na roça, certas brincadeiras associadas a masculinidade. É uma aceitação não livre de certa zombaria ou constrangimento, mas ainda uma aceitação. Já quando se trata

5 Sobre tempo e gênero ler Das (2011) e Fernandes (2018).

6 Todos os nomes próprios são fictícios para proteger as identidades.

de mulheres outras são as narrativas: elas são coitadas, são doentes, são necessitadas ou solitárias. Ser solitária se desdobra em outras razões: é velha, é feia, não é atrativa para ninguém. Por que uma mulher transaria com um cachorro havendo tantos homens disponíveis por aí? “Porque tem um problema”, é a resposta que mais escutei, e a ideia da solidão vinha para adicionar alguns significados de gênero à questão.

As histórias que acabo de narrar: o desaparecimento da Anne, a morte da Michelle, os espancamentos da Laura pelo seu namorado, a vergonha da Cris de ser reconhecida, a tristeza da Naomi porque nenhum homem a levava a sério, e o nojo aos homens que a Natália sentia podem acontecer – e de fato acontecem – a diversas mulheres no mundo afora. Mas o fato de elas serem mulheres que trabalham com o sexo possui um peso específico. O que está por detrás é o enunciado de que elas sofrem porque são ou porque foram *putas*.

Enquanto Jean Carlo apertava a garganta da Laura para estrangulá-la, lhe gritava “piranha, vou te matar”. Sempre que ficava zangado pelo motivo que fosse lhe recordava aos berros que ela tinha sido uma garota de programa. Ela me disse que da última vez viu tanto ódio nos olhos dele que soube que devia fugir para salvar sua vida. Assim que ele dormiu meio zozinho pelo álcool que tinha bebido, ela correu com as roupas rasgadas escadas abaixo e pediu auxílio ao porteiro, que lhe emprestou dinheiro para um táxi. Atravessou Guarulhos e chegou à casa de sua mãe, que chorou ao ver o corpo de sua filha todo cheio das marcas do espancamento recente. Em certo momento de sua narrativa, Laura me disse: “Olha, até certo ponto a culpa é minha, pois eu não tinha necessidade nenhuma de virar garota de programa e menos ainda atriz pornô.” “A culpa é minha” não dizia somente respeito a merecer maus tratos físicos e psicológicos de parte de seu par, mas a algo maior: expressava a consciência de se ter transgredido normas morais e de gênero que a faziam merecedora de punição. Laura organizava seu pensamento em função de causa e efeito: “Eu fiz, porém eu mereço.” Acreditando que merecia ou que esse era seu “destino” devido a um ato realizado previamente, as manifestações de humilhação se configuravam como um ato relacional. Mas se há uma construção social hegemônica dos papéis e expectativas de gênero, esse tipo de construção relacional desigual é quase um devir.

Laura tinha consciência de até onde conseguia aguentar. Interpretava as agressões sofridas em graus de maior ou menor intensidade. Não poucas vezes relatou para mim as “agressões menores” em termos de humilhação

e as “maiores” como violência. Assim, enquanto a violência era algo que tensionava os limites de sua aceitação, mesmo acreditando que era merecedora, a humilhação entre ela e Jean Carlo tinha se tornado um código de interação, uma forma reconhecida por ambos de existir como casal, uma maquete trabalhada pelos dois como uma causa e também um efeito da escolha que ela fez em algum momento de sua vida de se afastar do caminho reto prezado para as mulheres. Viver a humilhação se tornou também o modo como ela mitigava suas culpas e negociava um tanto de perdão. Demorou muito tempo, longas conversas com sua irmã e muita terapia para ela começar a entender que se submeter a essas experiências que lhe causavam dor não era um caminho necessário para a construção de seu arrependimento, mas até aí, a humilhação tinha ganhado significados relevantes nos territórios de sua psique.

Cris decidiu engordar em um impulso de desprendimento do si-mesma que até aquele momento conhecia. Esse corpo esbelto do qual ela tanto se gabava e que tinha lhe possibilitado uma carreira de destaque nas redes do sexo era justamente o corpo que depois lhe causou nojo, arrependimento e depressão. Para ela, era preciso sair dele, era necessário desmanchá-lo. Cris não se converteu a nenhuma igreja protestante, como várias de suas amigas. Contudo, sua narrativa estava cheia de metáforas sobre sacrifício e castigo. Quando em um momento de sua história olhou para trás e sentiu vergonha, ela sentiu que a vergonha se localizava em seu corpo, pois ele era a materialização de sua sexualidade. Se era preciso mudar de vida, era preciso mudar de endereço, de ocupação, mas, sobretudo, era preciso que não ficassem rastros daquele corpo que para ela se tornou repugnante. Cris disse se sentir humilhada cada vez que alguém a reconhecia na rua. Essa humilhação ante a interação com terceiros se converteu na fase pública de sua vergonha, que se somou a uma dimensão subjetiva cujo enunciado claro foi: esse corpo não mais me pertence. Se tornar uma mulher obesa contribuiria para a construção de uma nova autopercepção, um mecanismo de continuar procurando uma chance de vida. Por meio da obesidade não seria facilmente reconhecida, diminuiria as possibilidades de se sentir humilhada pelo seu passado e, ainda, ela imaginava que se manteria afastada do desejo masculino. Assim, ela poderia se reconstruir como outro tipo de mulher, sendo essa sua forma íntima e pessoal de repensar e de refazer seu gênero.

As emoções que estou descrevendo são profundamente generificadas: culpa e arrependimento, quando associadas a sexualidade, assumem contornos

diferenciados e marcados pelo gênero. Isso, obviamente, não quer dizer que só as mulheres ou os sujeitos associados ao feminino sintam culpa ou se sintam humilhados por experiências sexuais que tentam deixar no passado, mas significa sim que os dispositivos dessas emoções são diversos e os efeitos nas vidas, também. Há uma forma, em chave feminina, de experimentar essas emoções. É por isso que hoje em dia quando alguém que conhece minha pesquisa me pergunta se elas gostam, eu digo que isso depende do momento. Situações satisfatórias que marcam os sujeitos positivamente no plano dos desejos e do conhecimento sensorial, se analisadas numa perspectiva do passo do tempo, podem ser narradas em termos de dor, vergonha ou arrependimento. Em poucas palavras, as questões sociais que permeiam a construção do arrependimento são diversas quando pensadas em termos de gênero. Em se tratando de sexualidade, tenho percebido que as mulheres se arrependem mais facilmente por desejos ou por práticas que realizam e os homens mais facilmente quando essas mesmas práticas configuram um crime ou quando esse crime é descoberto e sujeito a punição ora pelo Estado, ora por algum outro tribunal da moral.

Quando a ex-namorada do goleiro Bruno foi assassinada de um modo brutal e teve seus restos devorados por cachorros, a mídia fez questão de lembrar-nos que ela tinha sido atriz pornô. Mais do que uma descrição, essa informação atuava como uma acusação por meio da qual se criava um prestígio pontual para a vítima: quem tinha morrido não era alguém inocente, mas uma mulher maculada por sua vida sexual. Assim, se equilibrariam as forças entre sua morte e seu passado, e muito da culpa de seu destino fatal sobraria para ela. Foi isso que aconteceu após a morte da Michelle e da Anne. Eu escutei entre os conhecidos do meio que elas sabiam que isso podia lhes acontecer, que essas meninas do sexo perdem a linha, fazem tudo por dinheiro e acabam namorando caras perigosos, e que mesmo sabendo que eles são perigosos elas acabavam incorrendo em infidelidades que despertavam a raiva daqueles que terminavam por assassiná-las. Essas histórias já conhecemos: às mulheres é adjudicada a culpa, em grande medida e grande parte das vezes, pelos abusos cometidos contra elas, por humilhações públicas, pela raiva de seus algozes, por estupros, espancamentos e pelas suas mortes.

Mas, para além de culpa e de arrependimento, Cris revela sentir nojo de si mesma. O nojo, como emoção “marcadora de status” (Miller, 1997), organiza uma separação hierárquica entre aquele que o sente e aquilo que o produz.

Isto é, estamos acostumados a sentir nojo por outro, outrem, ou por um objeto que tem a qualidade de despertar em nós tal emoção. Então, quando revelamos sentir nojo de nós mesmos, que tipo de deslocamento semântico estaríamos efetuando? Como configuramos uma relação em que somos o sujeito da causa e simultaneamente do sentir? O nojo, se pensado como nojo *físico*, é uma emoção que se manifesta com uma forte reação corporal (Kolnai, 2013), e que se coloca como resposta diante de um estímulo do presente. Mas existe um outro nojo também mencionado pelo autor, o *moral*, que bem pode ser presentista ou como no caso da *saciedade* pode emaranhar a experiência fenomenológica do tempo. Da mão de Kolnai quero sugerir que nos desfazermos do nojo de nós mesmos implicaria um deslocamento do presente em direção ao passado e ao futuro. Com expressões como “um dia me enxerguei e queria não ser eu” ou “este corpo não é meu”, esse nojo se configura como um movimento de saída de si. A metáfora da viagem astral, em que algo essencial do corpo se separa e o olha desde cima, ou aquela figura muito explorada no cinema sobre o ato da morte em que a “alma” se desprende de um corpo que sempre fica embaixo, são boas para o que aqui desejo expressar. O nojo de si mesmo traduz um estranhamento do corpo, um deslocamento que implica uma percepção desde fora daquilo que é sentido adentro, uma recusa a esse corpo presente e ao sujeito que ele encarna. E o deslocamento é tanto espacial como temporal. Isto é, aquele que se desloca e olha a si mesmo desde cima, o faz com uma série de representações de si em base a seu próprio passado: o que foi que eu me tornei? Por que fiz isso? Como cheguei até aqui?, carregando, simultaneamente, a esperança de que é possível voltar a ser, no futuro, aquele ser anterior ao sujeito do nojo presentificado.⁷ Esse tipo de nojo não se percebe e constrói no self sem trazer consigo o desencadeamento de outras emoções: já mencionei culpa,

7 Falando a respeito do senso de vulnerabilidade do humilhado, Jack Katz (2013, p. 235) diz: “Ao se sentir humilhada, a pessoa muitas vezes tenta vislumbrar um futuro no qual a desgraça terá se desvanecido, mas, enquanto está se sentindo humilhada, se dá conta de que não consegue. Ela tenta abolir o sentimento insuportavelmente penoso recorrendo ao saber popular: ‘o tempo cura todo’ [...] ‘vou me mudar e meus novos colegas não saberão nada sobre meu passado’. Apesar da certeza de que essas afirmações fazem sentido, a pessoa que se sente humilhada se depara com evidências inegáveis de que elas não funcionam: a humilhação continua.” Mesmo Cristo tendo mudado sua aparência de modo profundo, a cada novo reconhecimento que alguém faz de sua pessoa, a humilhação ameaça atravessar eternamente a biografia.

e arrependimento, ao que podemos somar angústia e autocompaixão, existindo como micropolíticas (Rezende; Coelho, 2010) na relação consigo mesmo.

O nojo de nós mesmos implica uma relação sensorial de reconhecimento de que algo em nosso corpo possui essa qualidade de nojento, mas as causas podem ser tanto morais como físicas ou, no caso da Cris, a causa seria moral e a resposta, física ou, então, causas e respostas são simultaneamente morais e físicas.

Quero retomar a figura da saciedade. Esta

se apresenta unicamente quando aquela vivência constante é prazerosa, originariamente ou por si, então, não tanto o objeto como o prazer em si mesmo é o que se torna nojento [...] Aqui se faz vivível outra vez a relação do nojo com uma vitalidade unilateralmente exagerada, que se movimenta indefinidamente, por assim dizer, em um recinto ilimitado. A sensação do nojo nos impede “afogar-nos” em um prazer. Não podemos dizer, simplesmente, que este prazer cesse de sê-lo; se faz unicamente tolo, confuso [...]. (Kolnai, 2013, p. 72, tradução minha).

O característico da saciedade é certa perda da sensação do tempo, certa nota de intemporalidade, de algo que gira sobre si, de algo estéril, de um eterno estado de saciedade de si mesmo. (Kolnai, 2013, p. 73, tradução minha).

Faço o exercício de pensar a saciedade como um tipo de nojo moral em relação a práticas sexuais com o fim de confrontá-la com uma leitura de gênero por meio da experiência das mulheres que venho mencionando. Meus dados etnográficos não me permitem assegurar que o nojo da Cris tenha se dado a razão de saciedade pelo excesso de experiências sexuais. Pelo que conheço de sua história acredito que tenha mais a ver com a valoração de tipo moral que passou a dar a essas práticas, e menos pela sua quantidade. Mas utilizo esta digressão ao redor da saciedade para pensar o quanto ela mesma é profundamente marcada por expectativas e imperativos de gênero: o excesso de experiências sexuais pode vir a marcar, mais provavelmente, emoções de nojo moral ou físico para as mulheres. E tal excesso pode manifestar-se em termos de culpa. Contudo, o excesso não é necessariamente relevante para a configuração da culpa, pois o mero “saber sexual” pode se tornar, em experiências específicas, um dispositivo de culpa e/ou de acusação por parte de diferentes atores sociais, os parceiros

das mulheres, por exemplo, funcionando como um aparato coercitivo sobre elas (Rangel, 2016; Vance, 1984).

Durante boa parte de seu relacionamento, Laura sentia dois tipos de medo. Um em relação à fase agressiva de seu namorado, outro em relação à possibilidade de não ser amada e ficar só. No fundo, mesmo sabendo que ele era “esquentado”, “ciumento” e “bomba-relógio”, negociava sua angústia porque a ele estava unida por um sentimento de gratidão. Laura era grata de que Jean Carlo a amasse apesar de ela ter sido a mulher que foi, e em nome dessa gratidão possibilitava os devires da humilhação. A gratidão inferioriza aquele que a sente, tem um “gosto de servidão” (Simmel, 1964 apud Coelho 2001, p. 274), é uma emoção que denota uma hierarquia e a partir da qual se negocia o poder de forma miúda na intimidade. Estabeleceu-se entre eles uma troca em que ele dava amor e ela retribuía com tolerância, paciência, esperança de que ele melhorasse, enfim, gratidão, emoção que se tornou essencial na gramática emocional que envolvia o casal e que realizou o que Rezende e Coelho (2010) chamam de “trabalho micropolítico das emoções”. Criou-se ali uma relação entre a dádiva do amor, a gratidão que ela sentia e a humilhação. Sair desse ciclo somente foi possível quando ela, tal qual me manifestou, começou a “reconstruir sua autoestima”, e para isso foi necessário não mais se sentir grata. A estima é como a esperança: puxa pro futuro, possibilita olhar para o amanhã.

O que me interessa expressar é como amor, culpa, arrependimento, vergonha, nojo, saciedade e gratidão são emoções axiologicamente distintas da humilhação, mas que ao mesmo tempo é por meio delas que a humilhação ganha vida nas experiências até aqui narradas. Eis o que Coelho tem denominado de “dinâmicas ou complexos emocionais”, ou, então, uma evidência, diria Kolnai, de como uma emoção é sempre construída e sentida em relação a outras.

A fase pública da humilhação

Uma das entrevistadas de Isabela Rangel (2016), que fez dissertação em antropologia sobre “pornografia de vingança”, lhe disse: “Olha, vazou a foto, a culpa é minha.” Tratava-se de uma adolescente, filha de pais evangélicos, que viveu a experiência de exposição de sua imagem na internet na qual penetrava a si mesma com um legume de forma fálica. Na escola em que estudava, ela passou

a ser apelidada com o nome daquele legume. Os efeitos na vida daquela menina foram imediatos: zombaria e reprovação de seus colegas, estigmatização entre os membros da escola e da igreja que frequentava a família, castigo e punição por parte de seus pais e um monte de tristeza e solidão. O abandono escolar veio na sequência e sua vida como a conhecia até aquele momento se viu fragmentada.

As notas de jornal sobre o fenômeno da vingança que tenho recolhido trazem histórias diversas de mulheres e meninas que após a exposição via internet de imagens de cunho sexual entram em um estado de vergonha, afastamento do mundo, depressão e, em alguns casos, tentam suicídio.⁸ A depressão, relatam algumas delas, pode durar anos e a reconstrução de seus mundos vai se fazendo em meio à luta pelo esquecimento, o afeto familiar, o refazer da autoestima, terapias, remédios e muito tempo. A vergonha passa a pesar profundamente na constituição de suas subjetividades após suas vidas serem fragilizadas diante de eventos que ocasionaram espécie de rompimento com o mundo.

No âmbito da guerra entre Índia e Paquistão e os mecanismos de sobrevivência das mulheres na Partição, Veena Das (1996, 2007) chama de *eventos críticos* aqueles que trazem consigo uma ruptura, aquilo que emaranha a capacidade de entender ou aquilo que rompe o mapeamento moral e afetivo e trunca a capacidade de habitar o mundo. São extraordinários porque transformam o mundo em algo inabitável. Lendo os depoimentos das moças que têm passado pela experiência da pornografia de vingança com todos os efeitos de irrupção radical em suas vidas, lembrei de Veena Das. Isso porque o efeito daquela irrupção mudou instantaneamente suas formas de relação com seus mundos, com seus cotidianos, com as pessoas do dia a dia, com a forma como elas interpretam a si mesmas e com os modos como se projetam para o futuro. O ato momentâneo da exposição deixou sequelas nas expectativas do desejo e na fabulação sobre si mesmas. Suas escolas se tornaram inabitáveis, suas casas, as redes de amizades, os amigos do Facebook, as igrejas e até suas próprias habitações. A exposição pública passa a ser vivida no privado, mudando suas etiquetas e posições de sujeito. O que vem depois é o ato de refazer o mundo

8 São numerosos os exemplos e as matérias de jornal. No Brasil ficaram conhecidos os casos das adolescentes de 15 e 17 anos, do Rio Grande do Sul e do Piauí, que em 2013 cometeram suicídio após o vazamento de suas fotografias em internet. Ver Perez (2013); ver também Varella e Soprana (2016).

no plano do ordinário, no cotidiano, nesse território de pequenos atos em um trabalho com o tempo, nesse ato afetivo que significa reorganizar a experiência, reabitando o mundo numa zona de incertezas. Essas análises mencionam que as meninas raramente voltam a suas escolas, algumas delas não voltam por um bom tempo a nenhuma escola, e apontam como se desfazem e se refazem, também, as formas de se relacionar afetivamente com novos pares.

Uma leitura de gênero para as experiências de exposição de imagens sexuais na internet importa não só porque a maioria das pessoas expostas são mulheres, mas porque ali intervém uma série de dispositivos, atos e emoções generificadas e relacionais.⁹ Por um lado, temos o ato de causar dor e sofrimento, o que tem sido socialmente construído e interpretado como um traço imanente das relações de amor dentro de um casal. Temos aprendido que quanto mais difícil for um relacionamento, mais intenso e vital ele é, ou mais verdadeiro. Aprendemos que um relacionamento sem conflitos é morno e desinteressante.¹⁰ O conflito se estabelece em nossa pele como um dispositivo

9 A maioria das vezes em que um homem é submetido a esse tipo de humilhação está relacionada a situações em que ele é colocado no lugar do feminino: aquelas envolvendo clientes de michês ou de travestis, por exemplo.

10 Em tese de doutorado intitulada *Yseut et Wís: une lecture junguienne des personnages féminins dans Le Roman de Wís et Râmîn et dans les romans de Tristan* o filólogo, psicanalista e doutor em Letras Medievais, Leonardo Hincapié Giraldo (2014), elabora a hipótese de que a relação de amor e sofrimento retratada na legenda de Tristão e Isolda tem funcionado como fórmula narrativa ao longo dos séculos para a mitologia, a literatura e indústrias mais contemporâneas como cinema e novelas de televisão. O autor defende que essa forma de percepção do amor passou a existir socialmente como um arquétipo, como um modo de pensamento e representação que estabelece nossas experiências e persiste como um inconsciente coletivo. Assim, nossa visão sobre o amor que é dor responde a essa gramática do arquétipo e do subconsciente. Rezend e Coelho (2010), em sua explicação sobre como têm sido trabalhadas as emoções nas ciências sociais, lembram da abordagem *historicista* que destacaria o caráter histórico das mesmas por meio da recuperação de genealogias de categorias emotivas para denotar como se manifestam na atualidade ou têm sido reatualizadas ao longo do tempo. O trabalho de Viveiros de Castro e Benzaquen de Araújo (1977) sobre o amor a partir de Romeu e Julieta de Shakespeare é uma manifestação da abordagem historicista. Hincapié Giraldo (2014) vê em Romeu e Julieta uma versão romanceada da legenda de Tristão e Isolda. Falta-me competência teórica para seguir por ora o caminho de argumentação dos arquétipos para entender interpretações históricas e efetivas na nossa sociedade sobre o amor. Mas deixo aqui registrada a minha suspeita de que talvez seja possível colocar em diálogo uma abordagem historicista das emoções com aquilo que John Gagnon (2006) tem chamado de “roteiro intrapsíquico”. Para além dessa ideia, autores como Dennis de Rougemont (1988) analisam o romance de Tristão e Isolda como a primeira manifestação do amor a configurar um imaginário ocidental até nossos dias. Trata-se de um amor que se prolonga para além da morte e que se caracteriza pelo sofrimento dos amantes e a →

erótico, romântico e épico que pode tomar diversos contornos e intensidades dentro de *cenas e de queixas* (Gregori, 1993), e que se intensifica no universo que Carolina Ferreira (2012) pesquisou de pessoas adictas ao amor ou “pessoas que amam demais”. O que quero dizer é que essa ideia da importância da dor no amor é reproduzida na nossa sociedade, tem peso nos modos como assumimos os relacionamentos e faz sentido na hora de viver o final dos mesmos. Daí a relação com a noção de vingança. Em vários desses casos, tais imagens se configuram como vingança devido aos atos que aqueles homens cometem contra suas companheiras após o final de seus namoros.

Encontro presente outra emoção-chave para ler gênero e relacionamentos: a confiança. Entende-se que a confiança é imanente às relações de amor, procuramos confiar para poder construir um casal. É verdade que a confiança é algo que se constrói com o tempo, mas também é verdade que nas expectativas do afeto e do erotismo, ou do tesão que leva a transas descompromissadas, ou inclusive anônimas e momentâneas, somos capazes de negociar a confiança com bastante flexibilidade. Mas a pergunta que levanto é se existe um viés de gênero embutido nas formas como experimentamos a confiança: mulheres e homens confiam igual? Eu acredito que não. Faço essa asseveração, que em princípio pode parecer um tanto essencialista, pensando no que há de mais construtivista em nossas condutas afetivas e sexuais. John Gagnon tem argumentado que na nossa cultura existem prescrições específicas para homens e para mulheres relativas a suas condutas sociais e afetivas, havendo uma relação entre conduta de gênero e conduta sexual. O autor diz:

Os padrões apropriados de conduta reprodutiva, sexual e de gênero são produto, todos eles, de situações culturais específicas e todos podem ser vistos como exemplos de condutas socialmente roteirizadas. As sociedades ocidentais têm hoje um sistema de aprendizagem sexual e de gênero em que roteiros diferenciados conforme o gênero são aprendidos antes dos roteiros sexuais, mas em que estes se originam, em parte, em tais roteiros de gênero previamente aprendidos. (Gagnon, 2006, p. 218).

→ impossibilidade de viverem juntos devido a obstáculos indissolúveis. De algum modo, o sofrimento faz esse amor sublime. Para Rougemont, Tristão e Isolda não se amam, o que eles amam é o amor e o próprio fato de amar.

Se digo aqui que homens e mulheres confiam de modos diferenciados é porque acredito que possamos ler a confiança como um roteiro de gênero. Nessa linha de raciocínio, deveria ter mencionado atrás que emoções como culpa e arrependimento também são roteirizadas. A manifestação feminina da confiança em não poucas ocasiões é interpretada como “descontrole emocional”, como produto de “vulnerabilidade afetiva”, como asneira de mulheres que “se jogam” sem método e no piloto automático em relações de amor em que se apaixonam e confiam antecipadamente, inclusive sem que o parceiro tenha se configurado como merecedor desse sentimento. Essa visão, obviamente, também coloca sobre elas a responsabilidade pelos atos constrangedores e humilhantes que são feitos com suas imagens.

Mulheres e homens rompem os pactos de confiança por igual? Também acredito que não. Talvez esse seja o motivo pelo qual os sujeitos principais da vingança sejam justamente elas: fotografias consentidas que foram tiradas em um contexto e momento de confiança são submetidas à exposição e escárnio em um ato que rompe com o pacto e que transforma esse consentimento em abuso.¹¹

Os limites imprecisos entre consentimento e abuso permeiam as narrativas que fazem com que frequentemente as mulheres sejam culpabilizadas pelos atos de cunho sexual que lhes ocasiona sofrimento e humilhação. Por que essas meninas tirariam fotos nuas? Por que enviaram para os rapazes? Eu poderia argumentar, como já disse, que pela confiança, porque em certo momento da interação acharam que esse era um ato adequado. Mas também podemos pensar que todos nossos relacionamentos afetivos e sexuais estão construídos num patamar que integra prazer e perigo, e que essa dupla é constitutiva das sexualidades femininas. Sobre isso Carole Vance falou já nos anos 1980, e várias outras feministas têm feito eco a essa ponderação.

Na pesquisa que realizei sobre filmes de fetiches extremos eu observei como em meio às práticas sexuais, mesmo se tratando de atos consentidos, era

11 E porque a nudez masculina tem menos chances de ser usada pelas mulheres como motivo de vingança. Não seria a nudez em si o que causaria vergonha, mas as qualidades do corpo: malformado, obeso, ou, no maior dos casos, quando há algum rasgo que ameace a sua masculinidade, como o pênis pequeno. Isabela Rangel (2016, p. 85) menciona em sua dissertação que algo da vergonha da exposição de imagens femininas é passada aos homens: “Para os rapazes, a um só tempo, o prestígio do reforço à virilidade, mais comumente ressaltado pelos colegas e, em pequena escala, uma percepção de imaturidade, devido à exposição indevida da intimidade de alguém. ‘Isso não é coisa de homem’ é uma das frases ditas por moças e rapazes nas poucas críticas feitas à prática de ‘vazamento’ de imagem.”

possível atravessar os limites do consentimento ao abuso. Embora se tratasse de transações faladas e discutidas, era impossível prever ou antecipar completamente seus limites. Às vezes, o limite era imposto pela dor, pelo medo, pelo nojo ou por aquilo que esses atos evocavam na memória dos sujeitos. Assim, consentimento e abuso passavam a existir num mesmo contínuo cuja linha divisora era extremadamente frágil. Se ali falei de uma situação em que tocar esses limites possui grande valor comercial e por isso é procurada pela indústria do fetiche, eu venho argumentando que essas situações integram o horizonte de nossas relações íntimas, inclusive com aquelas pessoas pelas quais sentimos amor, e às vezes justamente o amor é aquilo que dá nome e forma à fragilidade das fronteiras, o amor é provavelmente o sentimento que mais permite a passagem do abuso ao consentimento. Consentimos até certo ponto e nem sempre dizer *não* ou *chega* dá um fim a esses atos. Chamei esse instante de cruzamento de fronteiras de *fissura* e acredito que tanto nossas relações afetivas como as eróticas são potencialmente fissuradas. Isso tem a ver com as experiências de que venho falando. Laura e Cris se sentem culpáveis por um passado que ameaça atravessar as suas biografias uma e outra vez. No Rio de Janeiro ficou bem conhecida a história da Bia, que viveu a experiência de um estupro coletivo, e muito se falou de sua participação consentida no ato, pois ela estaria inicialmente a fim da brincadeira de sedução e namorara um de seus algozes, era alegado. Seu possível *não*, *não quero mais*, ou *chega* não é tomado obrigatoriamente como um enunciado que marca exemplarmente um limite porque em meio a uma situação de fronteiras borradas e diante da velocidade em que esse borramento acontece, enunciados como aquele não possuem o efeito de limitador. Às mulheres, repito, é adjudicada a obrigação de contenção dos impulsos sexuais masculinos, fonte de perigo, assim como de conter a própria sexualidade que pode incitar os homens a atuar (Vance, 1984).

Nos casos de vingança podemos pensar que a fissura se constrói no momento da exposição, no momento em que as imagens *vazam* (Rangel, 2016). As fotografias foram consentidas porque elas faziam parte do jogo erótico, se ajustavam a esses roteiros de prazer e sedução, mas o vazamento é o ato em que a violência se configura. O problema dessa fissura é que ela é reiterada uma e outra vez e a cada ato de exposição se repete a fissura, fazendo com que o ato do abuso não seja mais exclusivo daquele sujeito a quem algum dia se ofereceu algum consentimento.

Aquelas outras experiências em que a exposição não é cometida por homens, mas por outras mulheres, também nos informam sobre os modos de regulação do gênero que se exerce de modo intra. Trata-se geralmente de imagens em que uma garota é espancada por outra ou em que uma delas exhibe imagens de nudez da colega retirada de seu celular ou do celular de algum rapaz com o qual a primeira se relacionou. A humilhação entre mulheres em situações como essas atua como mais uma forma de exercer um controle de gênero e de sexualidade. Em alguns casos atua como um controle de gênero e de sexualidade geracional. Por exemplo, quando são as “novinhas gostosas” que se tornam os sujeitos do escárnio de outras mulheres, pois elas habitam uma zona em que colocam em risco o status normativo da mulher, ameaçando os ganhos eróticos das mais velhas, podendo seduzir seus maridos, ficando grávidas facilmente, causando nervoso, desestabilizando (Fernandes, 2017).

Por sua vez, também sabemos que as imagens de violência entre mulheres são submetidas a uma grande espetacularização, o que evidencia a construção de um tipo de prazer dirigido a atos corporais e à erotização da violência quando acontece entre mulheres. A viralização nas mídias de imagens de espancamentos entre garotas pode ser interpretada como uma manifestação dos modos com que a dupla violência/mulher configura um tipo de fenômeno social atrativo que convida ao voyeurismo. Nessas brigas há a evocação de um masculino que brilha por sua presença mesmo corporalmente ausente: o homem não participa do atrito, mas o ocasiona, sendo em nome de seu amor ou de sua participação em um relacionamento que a disputa toma lugar. Assim, esses confrontos e manifestações de feminilidades agressivas, com todo seu conjunto de enunciados humilhativos, reforçam certos padrões de masculinidade e lhe oferecem um estatuto social.

Cenas como as recém-mencionadas me levam a pensar na construção social do que poderíamos chamar de *prazer pelo vexame*. Não é à toa que damos grandes risadas por ver a imagem de alguém sofrendo um acidente do qual a pessoa pode sair machucada, mas não necessariamente ferida. Proliferam vídeos e *memes* sobre alguém que sofre uma queda, sendo cotidianamente reproduzidos pelas mídias sociais. Existe um mercado ao redor dos vexames dos outros, e prova disso são as famosas videocetadas que ocupam diversos horários de nossos canais de televisão e que fazem sucesso no YouTube. É nessa gramática do vexame, das brigas, dos escândalos e das pequenas humilhações dos outros

que consiste o sucesso das cenas mais virais de programas como *Big Brother*, *Are You the One?*, *De Férias com o Ex*, ou *Super Shore* – os quais não por acaso reiteram as brigas femininas geralmente “por macho” combinadas com o sensacionalista, o morboso, o sexo e o excesso (geralmente de bebida e de “transgressões a normas de comportamento”). No fundo, a espetacularização de atos de violência, humilhação e vexame tem o potencial de transformar esses atos em triviais. O fato de que a combinação desses atos de rebaixamento com sexo e humor seja altamente explorada pela indústria cultural nos leva a pensar na configuração de um *prazer pelo trivial*, e essa trivialização é também uma forma de assimilação do humano.¹²

A humilhação habita nossas vidas como uma forma de assimilação do humano possibilitada por nosso modo social e histórico de perceber o mundo e os sujeitos por meio de hierarquias. A apreensão das hierarquias pode nos levar a desejar a aniquilação do outro em sua versão mais funesta, ou pode nos levar a desejar a permanência desse outro sempre e quando se mantenha em seu lugar. Já argumentei em outro artigo a reiteração do *prazer pela hierarquia* (Díaz-Benítez, 2015), mas naquele momento me interessava discutir a erotização da mesma. Aqui pretendo pensar na existência desse prazer para além do deleite erótico: testemunhar o exercício da hierarquia – um patrão que coloca a um empregado em seu lugar, um homem negro que é linchado e amarrado a um poste de modo pedagógico, um jovem cuja testa é tatuada com a palavra “ladrão”, uma mulher obesa que “tem a ousadia” de posar em biquíni e na sequência é submetida a escárnio, entre outros muitos exemplos – parecessem evidenciar o quanto percebemos as existências e classificamos a humanidade a partir de exercícios de rebaixamento.

12 O fascínio que brigas e humilhações públicas gera na sociedade diz respeito à construção social de outro prazer específico relativo à ostentação da derrota de um diante do exercício do poder ou do abuso do outro. Nesses casos, enunciados sobre impotência e sobre punição se fazem presentes na configuração de estéticas da humilhação. Acredito que a explosão da violência punitivista em que vivemos, a qual em certas contingências sociais favorece ideias como aquela de que bandido bom é bandido morto, o apoio a penas capitais, a linchamentos ou a esquadrões da morte, pode simultaneamente criar um espaço de introjeção subjetiva em que a punição é levada ao território dos pequenos atos no cotidiano ou à punição de si mesmo como mecanismo de autocontrole ou de mitigar as culpas e o arrependimento, o que ganha contornos relevantes se somado a uma introjeção da moral cristã sobre o suplício como forma de elevação. Como sociedade e como sujeitos, somos construídos a partir dessas metanarrativas. A humilhação é uma metanarrativa que possui espaços profundos em nosso psiquismo, me atrevo a dizer, e que se encarna em nossos atos e emoções como um prenunciamento de uma vida possível.

Obviamente, testemunhar a revolta do humilhado também constitui um prazer social especialmente para aqueles que não ostentam o poder mais hegemônico, que têm menores dificuldades de dividir seus privilégios de raça, gênero, classe e sexualidade ou que leem criticamente a desigualdade social. Já aprendemos com Foucault (1976) o quanto a norma carrega sua própria capacidade de resistência ou o quanto a citação da norma possibilita os deslocamentos da mesma em prol de mudança e de transgressões (Butler, 2004); o “de cima” *humilha* e o “de baixo” *escracha*, e o escracho público do humilhador como forma de revide também movimenta emoções de satisfação e justiça social.

Autores como Kolnai (2013) e Miller (1997) chamam a atenção à proximidade entre as estruturas do nojo e do desejo. Para eles, ambas as emoções estariam compostas pela dupla rechaço/fascínio. Esses conteúdos complexos e por vezes paradoxais insistem em que aquilo que pode causar repulsa, simultaneamente tem a capacidade de causar atração. Não pretendo fazer uma analogia direta entre os conteúdos do nojo/desejo com a humilhação, mas a partir dos últimos exemplos mencionados quero chamar a atenção para o quanto as nossas emoções frente a atos de humilhação dizem respeito aos modos como nossa sensibilidade moral consegue combinar repulsa, humor e atração com certa cadência e emaranhamento dos limites, sendo este o efeito da humilhação quando vira espetáculo.

Humilhação x violência

Para uma pesquisa recentemente por mim iniciada, tenho recolhido notícias de jornal e de sites de movimentos sociais sobre os casos de mulheres que tiveram seus rostos atacados com ácido. Os depoimentos das mulheres falam a respeito da perda de controle de si, de sentirem essa vivência como uma sensação extra-corpórea, como uma dor perpétua ou castigo que se colou a elas sem direito a redenção. A cada nova cirurgia plástica reinicia-se uma promessa que não se cumpre. “Preferiria estar morta”, “este é pior castigo que a morte”, “ele me fez isso para que eu nunca mais me relacione com ninguém”, dizem essas mulheres. Para aquelas que não ousam sair de casa ou que não podem sair porque a luz do sol afeta fatalmente cicatrizes que ainda não se curaram é delegado o lugar do monstro: as sombras, o encerramento, o afastamento do mundo. Esse tipo de

experiências extremas revela a humilhação em seu sentido mais forte, como o desnudamento do humano, como uma desqualificação que atua no âmbito moral, simbólico e psicológico, afetando num sentido mais complexo o que significa ser humano. No fundo, diz Avishai Margalit (1998), a humilhação transparece a significação de que a pessoa é sub-humana, isto é, um humano incompleto, como se faltassem partes ou aspectos importantes daquilo que o torna humano num sentido mais amplo. Situações-limite como essas têm a potencialidade de desfazer a humilhação como uma emoção e torná-la um *estatuto do ser*, um estado social permanente que está para além da temporalidade presentificando-se o tempo todo e extrapolando suas vidas e suas relações. Como é possível se constituir como sujeito frente à sensação de perda de si? Exposição de fotografias sexuais, espetacularização e banalização do estupro, introjeção da humilhação como roteiro devido àquilo que se é (ou aquilo que se foi), e ataque com ácido, no final das contas são formas de fazer sujeitos. Tem como efeito mudar o carácter do outro, atuam numa ordem hierárquica de gênero.

Diversos analistas das práticas de humilhação a descrevem como um movimento de rebaixamento ou inferiorização (Katz, 2013; Lindner, 2001; Margalit, 1998; Miller, 1993; Nussbaun, 2006). Nesse ponto de vista, a humilhação estaria operando em um sentido vertical, denotando a criação de uma hierarquia: a humilhação, diz Jack Katz (2013, p. 239), “põe para baixo; na humilhação você se sente subitamente diminuído, tão diminuído que o mundo inteiro parece olhá-lo de cima”. Para Katz a humilhação é um sentimento holista, “enterra o self ou provoca uma resistência interminável na medida em que ameaça tomar conta da pessoa” (Katz, 2013, p. 235), “há nela uma profunda compreensão do poder dos outros de controlar a alma da pessoa” (Katz, 2013, p. 234).

A humilhação pode tornar-se violência. E para que isso aconteça é preciso passar por um processo emocional específico, diz Katz, é necessário que a humilhação se torne ira, ou é necessário, como argumentam Simião (2006) e Cardoso de Oliveira (2008), que a agressão seja, de fato, configurada moralmente como violência. Esses autores insistem na necessidade de desnaturalizar o que entendemos por violência,¹³ a qual somente existe quando há um trabalho subjetivo moral que torna um ato (ora um ataque físico, ora um insulto

13 Empreendimento também realizado por Gregori (1993) e por Debert e Gregori (2008).

ou um xingamento) em violência: “Um ato de uso de força, mesmo podendo ser sentido como agressão física por parte de quem o sofre, pode não ter maiores implicações no plano moral” (Simião, 2006, p. 135), ou seja, é necessário somar a dor física à dor moral (Simião, 2006, p. 139), e se for um insulto, é preciso que gere *ressentimento* em quem o recebe (Cardoso de Oliveira, 2008).

Disse páginas atrás que neste artigo meu objetivo era pensar ao redor da noção de humilhação e não de violência. Vários são os motivos. Por um lado, a constatação de que a própria noção de violência, quando associada a conjugalidades e âmbitos da intimidade, é um território em disputa em relação a processos de reivindicação de direitos, discursos e lugares de enunciação.¹⁴ Por outro, a confirmação etnográfica de que, nas experiências de vida aqui narradas, a humilhação é uma emoção que assume importantes contornos permitindo-nos ampliar a compreensão sobre os modos como, em situações de conflito, os sujeitos vivem e constituem emocionalmente suas existências. Daí derivo a ideia de que a humilhação opera como um roteiro relacional amplamente generalizado que tem efeitos subjetivos que, por sua vez, não são de antemão configurados moralmente como violência por aquele que os vive. Isso me incentivou a realizar o exercício analítico de interpretar a humilhação em relação às dinâmicas emocionais (Coelho, 2001, 2010, 2012) que a constroem e acompanham.¹⁵

Voltemos a um caso etnográfico previamente narrado, da mão dos autores recém-mencionados, para melhor pensar as nuances entre humilhação e violência. Em sua pesquisa sobre agressões corporais e a invenção da violência

14 Debert e Gregori (2008, p. 167) se perguntam: “Quais os desafios envolvidos no intercâmbio de expressões como violência contra a mulher (noção criada pelo movimento feminista a partir da década de 1960), violência conjugal (outra noção que especifica a violência contra a mulher no contexto das relações de conjugalidade), violência doméstica (incluindo manifestações de violência entre outros membros ou posições no núcleo doméstico – e que passou a estar em evidência nos anos de 1990), violência familiar (noção empregada atualmente no âmbito da atuação judiciária e consagrada pela recente Lei “Maria da Penha” como violência doméstica e familiar contra a mulher) ou violência de gênero (conceito mais recente empregado por feministas que não querem ser acusadas de essencialismo)?”

15 Uma parte da minha pesquisa sobre humilhação, não incluída neste artigo devido à falta de espaço, diz respeito a “pequenas brigas de casal”, isto é, atritos menores ou “cutucadas” diversas que recebem grande espaço nas situações do dia a dia. Ali fica mais palpável ainda a própria desnaturalização da violência e, inclusive, da humilhação. Os atos nunca foram narrados a mim (e acredito que nem configurados pelos sujeitos) em termos de violência e tampouco foram a mim narrados exclusivamente em termos de humilhação, mas sentidos como vexames, constrangimentos, vergonhas, magoas e ironias.

doméstica em Timor Leste, Simião (2006) chama a atenção a contextos em que as agressões físicas podem ser pensadas como um dever social ou pedagógico por parte de quem as utiliza, e dessa forma são normalizadas e não imaginadas como situações de risco. Laura, já disse, vivia os espancamentos como uma consequência normal de seu passado e como uma moeda de troca possível devido ao tipo de mulher que ela foi. Sua união a Jean Carlo, sustentada por um complexo emocional de amor, culpa, arrependimento e gratidão, e o fato de trivializar a personalidade “esquentada” de seu namorado, faziam com que as agressões físicas ganhassem sentidos *normais* no cotidiano. Sua paciência, ao mesmo tempo em que garantia a permanência do casal, permitia que a humilhação fosse “passivamente adquirida” (Katz, 2013, p. 234).¹⁶ Mas há situações que atingem o alvo. A acumulação de atos a haviam levado à beira da humilhação. Se no tempo do dia a dia a humilhação foi incorporada com “uma consciência de impotência” (Katz, 2013), foi o instante da extrapolação que tornou a habitual impotência em um movimento de força. Em situações críticas que beiram o excesso, as emoções sofrem transformações velozes. Para Katz (2013, p. 243), que analisa a dinâmica emocional envolvida em situações de assassinato, a humilhação sofre uma passagem em direção à ira e essa ira, por sua vez, engeguece em relação ao futuro, leva o iracundo a procurar uma saída, “procura um alvo para se extinguir”. Laura, como humilhada, não atingiu a ira quando se encontrou em uma experiência que extrapolava os espancamentos e xingamentos normalizados. Tampouco aceitou que sua humilhação naquele momento se tornasse difusa e a devolvesse a um retorno infinito de repetições. Sua humilhação se tornou medo e se amparou num halo de esperança e, assim como o iracundo que procura uma saída, ela conseguiu fugir. Dessa vez a humilhação não fez um movimento de cima para baixo afundando-a na sensação de impotência, nem de baixo pra cima como quando se torna ira, mas de dentro pra fora em direção a um futuro.

Simião (2006) menciona que as agressões que resultam em sangramento ou em sequelas físicas visíveis tendem a ser menos toleradas pelas mulheres em Timor Leste, inclusive porque as leva a sentir vergonha ou a se sentirem

16 Katz (2013) fala também a respeito da *dissimulação* ou da aparente indiferença que alguns sujeitos humilhados desenvolvem, até porque o reconhecimento da humilhação é, por si mesmo, humilhante.

insultadas, sendo desse complexo emocional que surge a sensação moral da humilhação. O que eu sei a partir da narrativa da Laura é que ela soube que, dessa vez, precisava correr para resguardar sua vida. É complicado dizer que ela vivia as agressões com consentimento, até porque o próprio consentimento é uma experiência desigual que também precisa de desnaturalização: há quem consente com liberdade, há quem consente em meio a constrangimentos dos mais diversos.¹⁷ Foi necessária uma *fissura* (Díaz-Benítez, 2015) no acordo moral das transgressões conjugais para que a situação configurasse um risco. Só naquele momento foi violência.

Quando escrevi sobre *fissuras*, dizia que uma de suas características é a sua capacidade de se refazer rapidamente. Acredito que essa capacidade de refazimento – às vezes, de modo veloz –, a não dramaticidade em determinadas ocasiões do ato de se refazer, e sua descida ao cotidiano como forma de comunicação, permite que as emoções em torno daqueles confrontos tomem diversos nomes (não necessariamente violência), apelando ao amor, em função da permanência do casal e em relação a outras emoções como vergonha, culpa ou agradecimento – entre outras que já mencionei – que sustentam os marcos morais dos sujeitos. A capacidade de refazimento, acredito que seja uma pista para a interpretação das nuances entre humilhação e violência.

Para finalizar, gostaria de trazer novamente Kolnai para pensar as relações e diferenças entre *sentimentos* e *emoções* e a partir daí interpretar quando, ao longo deste artigo, a humilhação se configurou como uma ou outra. Para o autor, as emoções são caracterizadas por três traços fundamentais: a *intencionalidade*, a *base cognitiva* e a *corporalidade*, enquanto os sentimentos abrangeriam uma classe mais extensa de fenômenos que afetam de diversos modos a experiência afetiva. Sentimentos como o ódio ou a vingança estariam mais próximos às atitudes afetivas e não necessariamente seriam respostas emocionais como, por exemplo, o nojo ou a vergonha. Emoções pertenceriam ao repertório essencial de reações humanas; sentimentos estariam mais sujeitos a fatores socioculturais e históricos. Assim, o ódio, por exemplo, não seria um sentimento reativo, pois o reino de seus objetos é sempre determinado pelos dados biográficos daquele que o sente ou por fatores históricos e socioculturais para aquilo que

17 Sobre disputas em torno da noção de consentimento, ver Lowenkron (2015).

apreendemos que deve ser odiado. Se levarmos a sério essa colocação, poderíamos dizer que em alguns exemplos levantados ao longo do artigo, a humilhação foi resultado de um sentimento – tipo, aqueles internalizados historicamente sobre a desigualdade de gênero – e em outros se tratou de uma emoção reativa diante de um opróbrio.

Neste texto tentei mostrar como a humilhação tem a capacidade de se tornar violência dependendo do tempo em que o ato é interpretado pelos sujeitos; tem a capacidade de se desfazer como emoção para se tornar um *estatuto do ser* – em casos extremos como aquele das mulheres atacadas com ácido – ou pode se tornar uma moeda de troca que os sujeitos manipulam com certa normalidade. Seja como for, a humilhação só tem abertura a partir de dinâmicas emocionais das mais variadas. No exemplo do ácido percebemos a produção da repulsa que produz um rosto que não pode mais ser olhado, conformando o *complexo nojo, repulsa, humilhação*, que recai na violência e no crime. Vários atos narrados ao longo destas páginas atuam como formas de estabilização da humilhação e são vividos como roteiros relacionais. Trata-se de emoções que denotam sempre *relações*, ora entre os sujeitos, ora entre a emoção e as situações (do presente, passado ou futuro) que ela mesma evoca.

Referências

- BUTLER, J. *Undoing gender*. London: Routledge, 2004.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, L. R. Existe violência sem agressão moral?. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 23, n. 67, p. 135-143, 2008.
- COELHO, M. C. Sobre agradecimentos e desagradados: trocas materiais, relações hierárquicas e sentimentos. In: VELHO, G.; KUSCHNIR, K. (org.). *Mediação, cultura e política*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2001. p. 265-292.
- COELHO, M. C. Narrativas da violência: a dimensão micro-política das emoções. *Mana*, v. 16, n. 2, p. 268-285, 2010.
- COELHO, M. C. Gênero, emoções e vitimização: percepções sobre a violência urbana no Rio de Janeiro. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, v. 10, p. 10-36, 2012.
- DAS, V. *Critical events: an anthropological perspective on contemporary India*. New Delhi: Oxford University Press, 1996.

DAS, V. *Life and words: violence and the descent into the ordinary*. Berkeley: University of California Press, 2007.

DAS, V. O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade. *Cadernos Pagu*, n. 37, p. 9-41, 2011.

DE ROUGEMONT, D. *O amor e o Ocidente*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.

DEBERT, G. G.; GREGORY, M. F. Violência e gênero: novas propostas, velhos dilemas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 23, n. 66, p. 165-185, 2008.

DÍAZ-BENÍTEZ, M. E. *Nas redes do sexo: os bastidores do pornô brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

DÍAZ-BENÍTEZ, M. E. Sexo com animais como prática extrema no pornô bizarro. *Cadernos Pagu*, n. 38, p. 241-279, 2012.

DÍAZ-BENÍTEZ, M. E. O espetáculo da humilhação, fissuras e limites da sexualidade. *Mana*, v. 21, n. 1, p. 65-90, 2015.

FANON, F. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FERNANDES, C. *Figuras de causação: sexualidade feminina, reprodução e acusações no discurso popular e nas políticas de Estado*. 2017. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

FERNANDES, C. O tempo do cuidado: batalhas femininas por autonomia e mobilidade. In: RANGEL, E.; FERNANDES, C.; LIMA, F. (org.). *(Des)Prazer da norma*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2018. p. 297-320.

FERREIRA, C. B. de C. *Desejos regulados: grupos de ajuda mútua, éticas afetivo-sexuais e produção de saberes*. 2012. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2012.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1976.

GAGNON, J. *Uma interpretação do desejo: ensaios sobre o estudo da sexualidade*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

GREGORI, M. F. *Cenas e queixas: um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista*. São Paulo: Anpocs: Paz e Terra, 1993.

HINCAPIÉ GIRALDO, L. *Yseut et Wís: une lecture junguienne des personnages féminins dans Le Roman de Wís et Râmîn et dans les romans de Tristan*. 2014. Thèse (Doctorat en Littérature et Civilisation Françaises) – Université Paris 3-Sorbonne Nouvelle, Paris, 2014.

KATZ, J. Massacre justo. In: COELHO, M. C. (org.). *Estudos sobre interação: textos escolhidos*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2013. p. 211-284.

KOLNAI, A. *Asco, soberbia, odio: fenomenologia de los sentimientos hostiles*. Madrid: Encuentro, 2013.

LINDNER, E. G. Humiliation and the human condition: mapping a minefield. *Human Rights Review*, v. 2, n. 2, p. 46-63, 2001.

LOWENKRON, L. Consentimento e vulnerabilidade: alguns cruzamentos entre o abuso sexual infantil e o tráfico de pessoas para fim de exploração sexual. *Cadernos Pagu*, n. 45, p. 225-258, 2015.

MARGALIT, A. *The decent society*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

MASON, G. *The spectacle of violence: homophobia, gender and knowledge*. London: Routledge, 2002.

MILLER, W. I. *Humiliation*. New York: Cornell University, 1993.

MILLER, W. I. *The anatomy of disgust*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

NUSSBAUN, M. *El ocultamento de lo humano: repugnancia, vergüenza y ley*. Buenos Aires: Katz, 2006.

PEREZ, F. Vingança mortal. *Isto É*, 22 nov. 2013. Atualizado em: 21 jan. 2016. Disponível em: https://istoe.com.br/336016_VINGANCA+MORTAL/. Acesso em: 30 maio 2018.

RANGEL, I. *Esse nu tem endereço: o caráter humilhante da nudez e da sexualidade feminina em duas escolas públicas*. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.

REZENDE, C. B.; COELHO, M. C. *Antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

SEDGWICK, E. K. A epistemologia do armário. *Cadernos Pagu*, n. 28, p. 19-54, 2007.

SIMIÃO, D. S. Representando corpo e violência. A invenção da ‘violência doméstica’ em Timor-Leste. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 21, n. 61, p. 133-145, 2006.

VANCE, C. *Pleasure and danger: exploring female sexuality*. New York: Routledge, 1984.

VARELLA, G.; SOPRANA, P. Pornografia de vingança: crime rápido, trauma permanente. *Época*, 16 fev. 2016. Atualizado em: 3 nov. 2016. Disponível em: <https://epoca.globo.com/vida/experiencias-digitais/noticia/2016/02/pornografia-de-vinganca-crime-rapido-trauma-permanente.html>. Acesso em: 30 maio 2018.

VENDRELL FERRAN, I. Aurel Kolnai: fenomenologia de los sentimientos hostiles. In: KOLNAI, A. *Asco, soberbia, odio: fenomenologia de los sentimientos hostiles*. Madrid: Encuentro, 2013. p. 7-32.

VIVEIROS DE CASTRO, E.; ARAÚJO, R. B. de. Romeu e Julieta e a origem do Estado. In: VELHO, G. (org.). *Arte e sociedade: ensaios de sociologia e arte*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977. p. 130-169.

Recebido: 31/05/2018 Aceito: 05/02/2019 | Received: 5/31/2018 Accepted: 2/5/2019



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

“Señora, no espere que un día de hospital cure 40 años de mala vida”: morte, emoções e fronteira

“Mrs., don’t expect a day at the Hospital will heal 40 years of bad life”: death, emotions and borderlands

José Miguel Nieto Olivar*

*Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil
escreve.ze@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-7648-7009>

Resumo

Este artigo é produto de mais de sete anos de pesquisa sobre gênero, sexualidade, dinheiro, Estado e fronteiras na cidade de Tabatinga (AM), na tríplice fronteira entre o Brasil, a Colômbia e o Peru. Proponho uma reflexão sobre a produção emocional da fronteira e sobre a fronteira como materialização performativa de determinadas gramáticas emocionais. Através da narrativa fortemente implicada no adoecimento e morte da Carmelo, “patrona” de um prostíbulo transfronteiriço naquela cidade, argumento que adoecer e rumar-se à morte implica para algumas pessoas um doloroso processo de sujeição e periferização, atravessado por uma testagem derradeira dos circuitos e gramáticas afetivas através das quais se produziu a vida. Tal processo implica atualizações e performatizações de emoções que podem estar relacionadas com a construção mito-conceitual da *Fronteira*.

Palavras-chave: Amazônia; adoecimento; gênero; cuidado.

Abstract

This article is a result of over 7 years of research on gender, sexuality, money, State and borderlands in Tabatinga city (AM), at the triple border region between Brazil, Colombia and Peru. I propose a reflection on the emotional production of the border/frontier and about it as a performative materialization of specific emotional grammars. Through the strongly implicated narrative of the illness and death of Carmelo, a transborder brothel “madam” in that town, I claim that to sicken and direct into death implies in a painful process of submission and peripherization for some people, crossed by a final testing of circuits and affective grammars through which life built itself. Such process implies in effectuation and enacting of emotions that can be related to the myth-conceptual construction of *Border*.

Keywords: Amazon; illness; gender; care.

Introdução¹

Esse artigo é produto de um processo de pesquisa antropológica de mais de sete anos, sobre gênero, sexualidade, dinheiro, Estado e fronteiras, que teve como site principal a cidade de Tabatinga (AM), na tríplice fronteira entre o Brasil, a Colômbia e o Peru.² Nesses anos, boa parte da minha pesquisa esteve focada na compreensão da prostituição e dos mercados sexuais transfronteiriços e teve como um dos seus recortes empíricos específicos um prostíbulo *colombiano* nessa cidade *brasileira*.

A partir desse marco, proponho aqui refletir sobre a produção emocional da fronteira (território, *mito-conceito* (Serje, 2005) e sobre a fronteira como materialização performativa de uma determinada gramática emocional que pode ser pensada como ramificações articuladas de sentimentos associados à coragem, de um lado, e à pena, do outro. Isto é, argumentarei que *fronteira*, como processo e mito-conceito fortemente associados à modernidade, indica uma gramática emocional de territorialização e localização afetiva da alteridade.

O objeto empírico a partir do qual formulo essas reflexões é o adoecimento e morte da minha amiga Carmelo, “patrona” do prostíbulo acima mencionado. Através da narrativa fortemente implicada do adoecimento e morte da Carmelo, argumento que adoecer e rumar à morte implica para algumas pessoas não apenas um processo *sociobiológico* (Elias, 1989, p. 52) de intensificação da precariedade e da dependência, mas um doloroso processo de sujeição e periferização, atravessado por algo como uma testagem derradeira dos circuitos e gramáticas

1 Agradeço à Fapesp e ao Núcleo de Estudos de Gênero Pagu (Unicamp) que garantiram condições de possibilidade para a realização das pesquisas e do estudo. Ao pessoal da Universidad Nacional de Colombia, sede Leticia, que durante esses anos me acolheram e se transformaram em interlocutores e amigos. À Flavia Melo, Lindomar Albuquerque, Silvana Nascimento, Fábio Candotti, Guilherme Passamani que durante esses anos se transformaram em parceiros de pesquisa e grandes amigxs. A Luiza Terassi e Mário Carneiro que me acompanharam em parte dessa jornada. Ao pessoal de *Horizontes Antropológicos*, revista da minha primeira e mais amada casa no Brasil: PPGAS/UFRGS. A Leticia Cao Ponso pela revisão cuidadosa e alimentícia de sempre. A Márcia, companheira de antropologias e amores.

2 Pesquisas realizadas principalmente com financiamento da Fapesp entre 2010 e 2017, desde o Núcleo de Estudos de Gênero Pagu, da Unicamp (Fapesp 2013/26926-2). Conteí também com recursos do CNPq (através da minha participação num projeto da Dra. Adriana Piscitelli) e da Funcamp. Realizei mais de 14 meses não contínuos de etnografia nessa tríplice fronteira.

afetivas através das quais se produziu essa vida.³ No caso estudado, tal processo implica atualizações e performatizações de emoções que, na análise, podem estar relacionadas com a construção mito-conceitual (Serje, 2005) da *Fronteira*: pena, solidão, lástima, compaixão.

Carmelo foi a minha principal interlocutora no trabalho de campo etnográfico que realizei entre 2011 e 2015 nessa cidade; ela era uma mulher colombiana, branca, “arepera” (lésbica), “machorra” (masculinizada), “conservadora”, *dona* de um prostíbulo transfronteiriço, que no início dos anos 1980 migrou do centro do país para a cidade de Leticia (Colômbia). Este artigo conecta eventos, perspectivas, narrativas e posições, corpos e seus processos, que têm a ver com marginalidades e fronteiras, com abjeções e “zonas de indeterminação” do legítimo (Butler, 2004), com práticas de ruptura e reorganização das formas do parentesco, do gênero e dos afetos, e busca entender as formas como afetos e emoções se constituem num território de passagem para a produção da *fronteira* através das perturbações (Duarte, 1994, 1998), o cuidado e a morte.

O que a morte dela tem a nos dizer sobre a forma como determinadas emoções estão implicadas na produção da *fronteira*? O que farei a seguir será, primeiro, apresentar um marco teórico mínimo para a discussão que conecta fronteiras, emoções e morte. A partir daí reconfiguro uma narrativa *evocativa* (Skoggard; Waterston, 2015) do adoecimento e morte da Carmelo através destas gramáticas, analisando os processos de precarização e periferização presentes, bem como as tensões de (des)sujeição.

Fronteira, emoções e morte

Tentando avançar num conhecimento antropológico sobre a *fronteira*, Margarita Serje (2005) estuda o processo de construção discursiva e conceitual dos

3 Uma primeira versão deste texto foi apresentada no Núcleo de Antropologia Simétrica do PPGAS do Museu Nacional/UFRJ, em 13 de maio de 2016; versões posteriores foram apresentadas no VI Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia em junho de 2016 e na Cátedra IMANI: Encuentros entre la Amazonia, América y Europa, Fronteras Sin Muros Ni Hegemonías, organizada pelo Grupo de Estudios Transfronterizos GET da Universidad Nacional de Colombia em 14 de setembro de 2018. Agradeço aos/as professores/as que tornaram possível participar nesses espaços.

“territórios selvagens”, das fronteiras e periferias do Estado-nação colombiano. Serje mostra a forte dimensão mítica, autorreprodutiva e mistificadora do conceito de *Frenteira*, ligado de maneira reiterativa às imagens de territórios vazios e de populações selvagens, de ameaças e de riquezas, e à ideia dos “heróis de frenteira” (aqueles desbravadores...). O trabalho da autora demonstra como esse sistema é atualizado contemporaneamente em termos de políticas públicas, de narrativas midiáticas, de ações humanitaristas e de pesquisas sociais. “El concepto de Frontera tiene un efecto reiterativo. Su retórica es especialmente eficaz para naturalizar los supuestos en los que se fundamenta” (Serje, 2005, p. 135). Se no caso de Serje a noção de *frenteira* diz respeito a *frentes* de expansão, agrícolas, econômicas, sua análise alcança também algumas fronteiras internacionais. Principalmente, como na Amazônia, onde fronteiras coloniais, imperiais, internacionais e fronteiras internas, entre outras muitas fronteiras, se conjugam e coproduzem.

Em tradições antropológicas como as mobilizadas por Marshall Sahlins (1985) ou Michael Taussig (1993), o *mito* está longe de ser um construto ideológico, mental ou lateral à realidade. O *mito* está associado a estruturas sociais de conhecimento e de sentido, às condições de possibilidade da história e, por isso, às condições sociais de produção de verdade e de existência em determinados âmbitos sociais. Em termos de Sahlins (1985), a realidade mítica existe nos “esquemas culturais” ou esquemas de sentido, nas conjunturas sociais, nos corpos e ações práticas das culturas e seus sujeitos, e é permanentemente atualizada nessas práticas. E é, justamente nessa *práxis* corporal, relacional, afetiva que, como afirma o autor, toda estrutura mítica-conceitual é colocada em *risco*.

Enquanto *mito* e enquanto *conceito*, então, a frenteira é mobilizada por sistemas emocionais e afetivos específicos, e seu processo de atualização efetua ou contraefetua tais emoções. Para esse caso, recupero um par emocional muito presente em teorias e narrativas de frenteira, que pode ser colocado em termos de *coragem* e *pena*, e que tem seu correlato em duas posições de poder maioritárias com relação à *frenteira*: a exploração, de um lado, e a civilização, do outro. Essa gramática emocional, assim, diz respeito à dupla perspectiva das “terras selvagens” (ou dos limites internacionais) como ermas e como terríveis ameaças superpovoadas de monstros (ou de estrangeiros ávidos que esperam do outro lado); como fatalmente carentes e abandonadas (ou como vizinhas de

países pobres e problemáticos); e como possuidoras de uma riqueza inimaginável (ou como porta de entrada da riqueza “sovinada”⁴ da nação-nós).

Por um lado, temos uma tradição clássica dos estudos de fronteiras (inter-nas) [*front*, *frontiers*], por exemplo, que presta atenção e mobiliza dimensões emocionais e afetivas relacionadas com a aventura, com a conquista, a expansão e a capacidade –fundamentalmente antropocêntrica, individualista e masculina – de encarar novos mundos e desafios. Emergem emoções épicas como a coragem, o destemor, a excitação e o desejo pelo risco, pela posse, pela aventura e pela sobrevivência. É o lugar dos “heróis de fronteira”. Essa narrativa encontra uma conexão fácil e direta de atualização através da exaltação da ideia de “perigo”. Tem lugar nas performatividades associadas à segurança pública e à defesa nacionais nos limites internacionais e se materializa de forma muito concreta em importantes investimentos políticos, econômicos e desejantes do Estado.⁵

Inclusive, essa gramática emocional do *front* é analisada desde suas contrapartes de poder: o ato heroico (Turner, 1993) [coragem, heroísmo] e o sofrimento causado por ele (Martins, 1997) [pena, compaixão, solidariedade]. Nessa linha, a pena, a compaixão e a solidariedade se tornam também um componente central das gramáticas emocionais associadas à fronteira, implicando um profundo deslocamento de perspectiva – que coloco em termos dos seus nomes históricos: da exploração à civilização. Para isso me remeto pontualmente à análise recente de Flávia Melo da Cunha (2017) sobre a produção dos discursos de *pena* e *perigo* na fronteira. A mitologia conceitual da fronteira como um lugar “selvagem” se traduz, também, em toda uma gramática da necessidade da segurança pública, toda uma demanda multilocal de estratégias e presenças da defesa, e em demandas e legislações de indenização econômica aos trabalhadores federais (e em alguns casos estaduais) que atuam em territórios da

4 Uso “sovinar” aqui como é comum na região do Alto Rio Negro e em outros lugares da Amazônia: mesquinhohar, guardar para si, não compartilhar o que é devido, tornar próprio algo que não o é, truncar o fluxo das trocas.

5 De forma correlata a essa leitura, mas modificando noções de fronteira e perspectivas de análise, estudos sobre “atravessadores” de fronteiras ressaltam também emoções associadas ao desejo pela mobilidade ou migração, ao risco, à aventura, à intersticialidade e hibridação. Ver trabalhos sobre táticas para atravessar fronteiras (Dias, 2015, por exemplo), ou sobre agência através de fronteiras internacionais (Piscitelli, 2013), ou, em outro sentido ainda, sobre fronteira como teoria de mestiçagem (Anzaldúa, 2012).

fronteira internacional.⁶ Em outro lugar (Olivar, 2015) mostrei como no caso da associação entre políticas de fronteirização contemporâneas e políticas de enfrentamento ao tráfico de pessoas a região amazônica e as fronteiras são construídas como espaços de especial vulnerabilidade especialmente para as mulheres (e mais ainda para as jovens indígenas), de múltiplas carências e demandantes de altas doses de compaixão e solidariedade. A fronteira, assim, aparece associada não somente à ideia colonial de “vazio” a ser desbravado, e à de periferia a ser vigiada, controlada, temida e sofrida, mas ao sentimento pós-colonial de benevolência e de urgente assistência humanitária a territórios explorados.⁷ O desamparo da distância, do convívio com o “selvagem” (seja esse nativo, colonizador ou estrangeiro), vincula a fronteira ao medo e à enorme dificuldade (pena) de habitar e trabalhar nela.

Nessa gramática emocional e afetiva, a fronteira é constantemente atualizada, não apenas na dimensão imaginária e conceitual do mito, mas na materialidade do território, das leis e normatividades, dos orçamentos disponibilizados, da presença institucional em corpos, máquinas e prédios, etc. É na ação conectada de forma criativa com essas gramáticas emocionais que a fronteira encontra, para usarmos a lógica de Judith Butler (1998), sua condição performativa: reiteração, repetição, norma e abjeção.

Skoggard e Waterston (2015) explicam como, de formas diversas, emoções e afetos estiveram sempre presentes no trabalho da antropologia e foram centrais na definição de alguns dos seus conceitos-chave. Desde o clássico trabalho de Mauss (1979), até conexões mais contemporâneas sobre *afetos* (incluindo um recente debate norte-americano ao redor da Affect Theory (ver Martin, 2013; Skoggard; Waterston, 2015; entre outros), passando por trabalhos referenciais como o de Abu-Lughod e Lutz (1990) e a importante crítica de Crapanzano (1994), ou o trabalho de Le Breton (2013). Assumo assim uma perspectiva relacional das emoções e dos afetos, evitando pensá-los como

6 “Auxílio Penosidade de Fronteira” foi uma reivindicação de professores federais em 2015 e serve a Cunha como mote para sua análise.

7 Fassin (2011) mostra como a “razão humanitária” traz consigo uma construção moral-afetiva de gestão da benevolência naqueles que “ajudam”. Essa construção está associada a sentimentos como a compaixão, e se constitui em uma “emoção de demarcação de status” (Coelho; Pardo, 2018) pois é, fundamentalmente, um sentimento que (re)produz assimetrias: afinal, quem pode sentir compaixão e por quem? Para uma abordagem das regras sociais da compaixão, ver Clark (1997).

totalidades definíveis e desde chaves dicotômicas de explicação (natureza-cultura, corpo-mente, emoção-razão, feminino-masculino), ou no sentido de verdades profundas atreladas a dimensões espirituais, psicológicas ou biológicas do ser humano. No sentido proposto por Abu-Lughod e Lutz (1990) e retomado no Brasil por Coelho e Rezende (2011) (Rezende; Coelho, 2010; Coelho; Pardo, 2018), me interessa pensar em termos de *gramáticas emocionais* que são colocadas em jogo em determinados momentos, que são socialmente produzidas e que têm efeitos concretos, *micropolíticos*, sobre a vida, os corpos, os espaços, etc. Igualmente, assumo uma perspectiva performativa e não expressiva das emoções (Butler, 1998), que tem na ideia de *afetar* sua condição relacional (Le Breton, 2013). Nesse sentido, retomo a ideia de “circuitos de afetos”, que de modos diferentes, mas relacionáveis, atravessa trabalhos de Butler (2010) e de Safatle (2015), e que diz respeito à restituição política de vínculos de codependência e de persistência da vida perante marcos de guerra e desamparo. Nesse sentido, a noção de “afeto”, bem como a nomeação de determinadas emoções, apareceram de forma êmica no meu campo.

Dessa forma, entendo a fronteira desde a chave das gramáticas emocionais a ela atreladas na circularidade dos discursos de *exploração* e *civilização* à qual me referi acima. No limite, me pergunto se *fronteira*, antes que um território específico, e antes inclusive que sua imaginação nacional como limite, não serve ela própria como nominação fertilizante para toda uma gramática emocional performativa sobre diferença, relação e potência, altamente materializada e materializável (em corpos, territórios, paredes, papéis, etc.), que pode ser facilmente transportada (com os efeitos reificantes descritos por Serje) através de nossas cartografias analíticas.

Mas no meio dessa gramática mito-histórica, conceitual e política, encontramos um corpo atrelado a uma fronteira específica, que envelhece, adocece e morre, cuja morte diz sobre a *fronteira* e seus afazeres, e sobre o qual se tece coletivamente uma narrativa de abandono, pena e solidão. O corpo e a morte da “patroa” do prostíbulo.

Este artigo remete ao trabalho de Claudia Fonseca (2004) chamado “A morte de um gigolô: fronteira da transgressão e sexualidade nos dias atuais”. O trabalho de Claudia opera um movimento fundamental: aborda a prostituição desde outro campo que não os estudos de sexualidade. Colocando a sexualidade em suspenso – como perspectiva –, a prostituição emerge como um rico feixe de

relações sociais, políticas, econômicas, laborais, familiares e sexuais, que estimula a sua construção como objeto antropológico. No caso do artigo de Fonseca, trata-se de pensar essas pessoas e famílias vinculadas à prostituição a partir da morte do gigolô.

Para Menezes (2004, p. 25), certamente em estreito diálogo como Elias (1989), a partir da segunda metade do século XX nas ciências sociais “[...] a morte se tornou um campo privilegiado de observação e análise da fragilização dos vínculos sociais, da crescente institucionalização e rotinização dos cuidados aos doentes e do processo de ocultamento e exclusão social dos que estão morrendo”. Contudo, apesar das análises macrossociais e macro-históricas, este artigo retoma questões e posições colocadas por Claudia Fonseca na sua análise situada. A morte do gigolô gaúcho é analisada como um importante evento público para uma microcomunidade, desde a possibilidade de restituição de vínculos familiares e afetivos, e desde os enlaçamentos de confiança e carinho que produziram as despedidas e funerais do gigolô.

No caso da morte da Carmelo, veremos mais a forma de um *combate perpétuo* entre processos de docilização e indocilização dos corpos, entre saberes régios e dessujeitados – *menores*, diria Foucault (2008) citando Deleuze –, entre máquinas de guerra e dispositivos de poder. Interessa a morte, e nisso me reencontro com Claudia, como o último momento desse “combate perpétuo”, no qual os tecidos de afetos se reencontram (ou não) para performar, com ampla força emocional, as condições das despedidas, dos enterros e das memórias. Esse processo da morte implica algo como uma demonstração agônica e agonística da trajetória, das decisões e vínculos, da capacidade relacional de um determinado corpo em produzir luto, alegria, regozijo e solidariedade. A morte é então a disputa última (em vida) pela perspectiva. Do familiarismo e a recomposição afetiva pública da morte do gigolô gaúcho à tentação pela *pena* civilizatória, pela “solidão” da “patroa” transfronteiriça... ao combate perpétuo da (des)sujeição.

Nesse marco, encontramos os processos de precarização como locus performativo no qual fronteira e emoções se encontram e atualizam. Entre a pena, o desamparo, o medo, a periculosidade e o intenso desejo de desbravar o mundo, e como forma de fugir das armadilhas mais humanistas inscritas nessa gramática emocional do mito-conceito da fronteira, penso que resultam importantes as propostas de Judith Butler (2010) sobre *precariedade*. Se, seguindo a autora,

a precariedade e a codependência são condições ontológicas da vida, e a *precariedade* seria a produção política, diferenciada e distribuída geopoliticamente: como, então, se produz a precari(e)dade como efeito da *fronteira*? Como corpos que habitam territórios simbólicos e geopolíticos intersticiais ou marginais habitam essa precari(e)dade? Como se atualizam vínculos de codependência em trajetórias de rupturas biográficas e de exploração econômica? Como se narram – para frente ou para atrás – as formas de uma “vida precária”, o estatuto social de uma pessoa? Como é que a precari(e)dade opera como um dispositivo disciplinar, docilizador ou administrador de vidas, populações e territórios?

Por outro lado, como pensar a precariedade ou o “abandono” do qual Carmelo irá nos falar, não apenas desde a sua produção política e econômica, mas desde a gestão cotidiana da vida, do mundo e das relações feitas por pessoas de “malas vidas”, em fronteiras e periferias? Dito de outra forma: como é que determina das precariedades atualizam e contestam os processos de precarização?

Un día de hospital: abandono, precariedade e periferização

Carmelo meio deitada meio sentada, naquela posição em que podia respirar melhor e segurar a dor. Eu na cadeira de plástico à sua frente, na habitação compartilhada no precário hospital público de Leticia, Colômbia. Ela se lembra do médico Silva, um bom médico, amigo, como buscando em um diretório íntimo de relações os caminhos de “colaborações” e afetos para fazer disso tudo algo um pouco menos terrível. O médico Silva foi aquele que muitos anos atrás “costurou a [amiga] brasileira” da Carmelo, depois que a Marta, sua companheira da época, a esfaqueara possuída pelos ciúmes. (Diário de campo, 27 e 28 de setembro de 2015).

“Carmelo está muito ruim”, escrevi na noite do dia 27 de setembro de 2015 na caderneta que cada vez tinha menos vontade de preencher. Vinha piorando desde mais ou menos um mês. Quando cheguei a Tabatinga em agosto daquele ano ela já estava com problemas para respirar, ocasionais, mas fortes. Não conseguia fazer todas as tarefas que costumava e que precisava para manter a casa girando. As mulheres da casa, do negócio, tendiam a não acreditar, a caçoar

dela. Carmelo não se deixava cuidar, continuava bufando e controlando tudo. Não confiava em médicos e nem em instituições.

O ano de 2015 foi difícil para a saúde, para os negócios e para o amor. As *perturbações físico-morais* (Duarte, 1994, 1998) foram também econômico-afetivas.⁸ Especialmente a sua relação com Clara, sua última mulher, 40 anos mais jovem, se tornava um espaço de morte: as idas e voltas, as dores, as brigas e violências, os “malos pagos” (gastos econômicos – excessivos – de Carmelo que, na perspectiva de gênero em jogo, deveriam ser retribuídos no plano amoroso e sexual). Quando nos encontramos em agosto de 2015, ainda na ressaca da tormenta com a Clara, Carmelo tinha uma nova “namorada” chamada Bia, branca, alta, 30 anos mais jovem, trabalhadora muito requisitada do negócio que, no passar das semanas, foi se mostrando menos como uma alegria e um apoio, e mais como uma nova decepção e uma nova razão de “desahucio” [desengano] para Carmelo. O desengano amoroso – econômico e moral – foi sempre devastador para Carmelo; uma pessoa, uma produção de gênero (masculina), que tinha no “corazoncito”, “en la orejita con quien pasar las noches”, uma base fundamental para “mantener el carriel levantado”.⁹

Além disso, os comércios estavam meio parados, o dinheiro circulava menos – devido talvez ao maior controle ao narcotráfico –, a precária casa da Carmelo estava em piores condições, alguns amigos e amigas estavam indo embora da fronteira de forma bastante melancólica... e ela teve uma “culebrilla” (“cobrão”, “cobreiro”: herpes-zóster) no início do ano.

No dia 22, quarta-feira, estivemos no pronto-socorro pela primeira vez. Passeávamos por Leticia numa das suas duas motinhos quando ela piorou. Teve de sentar na calçada com muita dor no tórax e com muita dificuldade para respirar. Fiz uma pequena massagem, assumi a direção da moto e fomos para o hospital de Leticia.

Carmelo pediu-me para mediar a comunicação. Impressionou-me ver o desencontro gramatical operando entre ela e esse mundo todo das classes,

8 Sigo aqui uma produção antropológica sobre *economias sexuais* (articulações íntimas entre sexualidade, gênero, afetos, *intimidade* e dinheiro), com vertentes internas que não vêm ao caso ressaltar: Zelizer (2005); Cabezas (2009); Piscitelli (2016); Olivar (2017).

9 O *carriel* – bolsa de couro atravessada lateralmente –, forte símbolo biográfico-cultural, materialização da cultura *paisa* colombiana, dos negócios, da masculinidade... da alegria, da energia, do amor.

das geopolíticas e dos saberes que se materializava no hospital e seus técnicos (como outras vezes vi acompanhando prostitutas nas suas relações com o Estado). Carmelo perdia a capacidade de explicar, de expressar a dor e o mal-estar. Essa pessoa colona, pioneira, que dificilmente encontrava limite nos seus passeios de moto, que falava alto e se movia segura na rua e no prostíbulo, na porta do presídio cobrando dívidas de algum agente penitenciário cliente da casa... essa pessoa recuava, silenciava, pedia mediação, olhava para baixo.

O Doutor Herrera, médico do hospital de Leticia, depois de menos de cinco minutos de consulta, disse que era uma pequena infecção na garganta, ordenou medicamentos para dois dias, consulta externa no dia seguinte e alguns exames básicos. Ela, teimosa e desconfiada, não esperou até o dia seguinte. Entrou na área de consulta externa, se informou qual era o consultório de um médico amigo dela (“meu médico”) e esperou até ele chamar. Dessa vez ela entrou sozinha para falar com ele, a relação dispensava o mediador. O “meu médico”, que estava sendo candidato a deputado estadual do Amazonas, disse que seria um “refluxo”.

Refluxo. Essa palavra me bateu com força. A tristeza que eu (con)tinha de repente ganhou ressonância. Essa palavra conectou mundos e planos nesse universo poderoso e frágil da prostituição e das margens: “refluxo” e a consequente perda de voz foi o primeiro sintoma do câncer que levou à morte da Gabriela Leite, minha amiga, liderança histórica das prostitutas no Brasil. “Meu médico” ordenou medicamentos para um mês e uma radiografia de tórax urgente que só poderia ser autorizada na seguinte semana.

No sábado acordou muito pior, o bar com pouquíssimos clientes, as mulheres bastante preocupadas e a “namorada” ausente. Elas me pediram para falar com Carmelo, para convencê-la. Impossível, como sempre. A tristeza tinha também tomado conta, e era difícil tirar esse peso de cima. Seu quarto de tábuas, zinco, plásticos e papelões parecia ser o último refúgio válido desse mundo, mas agora nos parecia prejudicial. A televisão ligada em alguma série colombiana de narcotraficantes e o celular sempre na mão. Consegui que me promettesse que amanhã de manhã, domingo, iríamos para o pronto-socorro. Não queria. Talvez ela soubesse que o tempo ali seria longo e definitivo... talvez soubesse, como deve saber quem já passou por prisões e hospitais, quem fugiu eternamente dos registros e das leis..., talvez soubesse do processo violento de registro, indagação, sujeição e morte que aconteceria no hospital. “No, Miguelito, no”, dizia apenas fazendo bico e baixando a cabeça.

No domingo 27 de setembro, entramos no hospital de Leticia, Colômbia, pela porta do pronto-socorro, angustiados. Foi imediatamente colocada sob observação com oxigênio e soro, foram feitos exames e radiografias que nos diriam em curto tempo uma previsão diagnóstica. Porém, o amável e certo médico que a recebeu foi substituído ao meio-dia pelo mesmo Doutor Herrera, algo como um médico-coveiro, um coletor de almas desenganadas que continuou negligenciando a atenção a Carmelo. Sem informação foram passando as horas. Nessa tarde e noite eu fui o único acompanhante da Carmelo, além de ser sua extensão, numa tecnologia que me conectava com o celular e a moto, para levar e trazer coisas, conversar com as mulheres, encaminhar instruções, fazer compras, voltar ao hospital e mediar com a instituição-saber-Estado.

Às dez horas da noite, decidimos passar por cima do fluxograma institucional e conseguimos que outro médico olhasse as “placas” e nos desse alguma informação. O resultado foi uma internação urgente por “derrame pleural”, e a entrada em cena de uma médica, com camiseta de super-herói, que assumiria o caso da Carmelo até o último dia. Eles, finalmente, fizeram uma anamnese completa, quase um interrogatório sobre “estilo” e condições de vida, sobre hábitos, sobre o trabalho dela (“tengo un bar”), sobre consumo de cigarro e álcool. Esse repertório se repetiu várias vezes durante esses dias e sempre houve um pequeno drama ao redor dos 20 cigarros que fumou diariamente durante 20 anos da vida.

Perto da meia-noite, Carmelo, cansada, conectada ao oxigênio e ao soro, perguntou por que não começava a melhorar. A doutora, com sua benevolência e sua camiseta, com seu saber e sua juventude, disse: “Señora, no espere que un día de hospital la cure de 40 años de mala vida.” Então ela foi definitivamente internada e, assim, começou a ser incorporada nos termos do saber/poder, da lei, da norma e do mercado da saúde colombianoo. Sua vida pregressa seria, a partir de então, uma “mala vida”. Melhor, a hipótese da “mala vida”, transformando a diferença e a fuga em precariedade, a coragem e o destemor em melancolia e pena, entraria como dispositivo de disciplinamento retroativo para disputar a narrativa que, a partir daí, iria lutar contra a morte e contar essa vida que desfalecia. Adoecida e institucionalizada, a pessoa da Carmelo começava uma nova fase de construção, a partir do desamparo e da acusação. Carmelo guardou aquele silêncio de desacordo e de raiva que eu já conhecia e que disputava espaço com o agradecimento que sentia pela doutora.

Na manhã seguinte drenaram do costado esquerdo quase 900 mL de “agua-sangre”. Nesse segundo dia as mulheres da casa foram cuidar de Carmelo, deram banho, levaram alimentos. Carmelo melhorou significativamente, nós ganhamos esperança, a médica se tornava, de fato, uma heroína. A esperança, contudo, era fátua, pois a “aguasangre” era apenas o efeito de algo que desconhecíamos: um tumor ou uma infecção. Segundo nos foi explicado, o primeiro a ser feito, porque era mais fácil, era descartar a infecção.

E sobrou o tumor. A doutora ordenou então duas imagens urgentes e a transferência, também imediata, da Carmelo para Bogotá. O tema das imagens e da urgência é importante e revela não uma verdade oculta do organismo da Carmelo, mas uma forma através da qual sujeitos em posições sociais de pobreza econômica, adoecimento e múltiplas marginalidades são administrados e diminuídos, precarizados, pelo sistema de saúde do país.

Para entender o que as imagens revelaram é preciso um desvio explicativo.

Na Colômbia, a partir da Lei 100 de 1993, que regula o Sistema General de Seguridad Social en Salud, se estabeleceu que a saúde pública, em todos seus âmbitos e níveis, seria *administrada* por entidades privadas, inclusive a rede pública de hospitais e centros de saúde, que deveriam se tornar Empresas Sociales del Estado, muitas vezes com capitais mistos e, sempre, tendo que concorrer entre si e ganhar autossustentabilidade financeira. Há fundamentalmente três regimes nessa organização da intermediação privada: o regime contributivo, o regime subsidiado e o regime vinculado. Cada regime é administrado por empresas às quais as pessoas devem-se filiar. O primeiro se ocupa da saúde dos trabalhadores formais e acima da linha de pobreza, que devem contribuir economicamente. O regime subsidiado cobre as pessoas mais pobres, desempregadas ou com ganhos muito baixos e irregulares, como a Carmelo: indígenas, camponeses, etc. Por fim, está o regime vinculado, que é uma espécie de pronto-socorro para as pessoas em condição de pobreza extrema e que não se encontram filiadas a empresas dos outros regimes.¹⁰

A empresa à qual Carmelo era filiada era, na época, a maior administradora do regime subsidiado em número de filiados, mas na mesma época começou seu processo de liquidação, em razão de escândalos de corrupção, de péssima

10 Sobre o sistema de saúde colombiano, ver, entre outros, Guerrero et al. (2011), e Levino e Carvalho (2011) para uma análise comparativa com o Peru e o Brasil.

administração e de dívidas impagáveis às empresas de prestação de serviços (hospitais, centros de diagnóstico e recuperação, etc.). O hospital de Leticia era um desses credores que começava a negligenciar serviços.

Por essas razões, quando foram solicitadas as imagens diagnósticas, as boas vontades, rezas e esperanças entraram na fossa séptica do sistema, da margem e do azar, enquanto toda uma gramática emocional da dor, da tristeza, da “pobreza” e da “solidão” ganhava força. Em Leticia, capital do estado de Amazonas (Colômbia) e cidade de referência da Amazônia colombiana, não havia estrutura, especialistas (oncologistas) e nem recursos para cuidar da Carmelo caso o diagnóstico, como começava a ficar evidente, fosse câncer. A fronteira emergia precarizada e periférica; uma melancolia, um fim do mundo.

Depois de um mês e meio hospitalizada em Leticia, sem diagnóstico e sem oxigênio nem soro permanentes, sem mobilidade e sem dinheiro, sem parentes consanguíneos e nem namorada, Carmelo foi finalmente transferida a Bogotá.

Mala vida: pena, moralidade e operações de sujeição

A palavra *sem* do parágrafo anterior marca a emergência da “solidão” e da pena no reforço dos sentimentos de falta e desamparo. No processo de adoecimento da Carmelo os esforços para proteger sua vida implicaram esforços de registros, normalização e sujeição. O que estava em jogo era a memória de toda uma vida, a memória futura. Mais, o que estava em jogo era a produção última da própria pessoa; o ponto de vista. Ou seja, o que estava em jogo era, justamente, o jogo de afetos e emoções associados a uma vida intensamente relacionada com a fronteira; a tensão entre a normalização institucional a partir de âmbitos e técnicas específicas, e a capacidade de eficácia das invenções biográficas da Carmelo e sua rede atravessadas pelas fronteiras.

Qual era a *mala vida* à qual a doutora se referia, da qual não sabia nada em absoluto, mas que lhe servia para iluminar linhas explicativas da doença e para contrapor a sua compaixão, a sua benevolência salvadora (super-heroica) e a possível eficácia institucional do hospital? Quem é essa pessoa que está hospitalizada? De qual solidão, de quais formas de coragem, de melancolia, de tesão e de amores estamos falando? Proponho ver essa tentativa de sujeição

rapidamente em cinco campos de confronto: o gênero-e-sexualidade, a fronteira, o parentesco, a vida noturna e o dinheiro-amor.

Gênero-e-sexualidade, documentos, biologias

Durante décadas, Carmen construiu para si um espaço largo para vivenciar e produzir o gênero, no qual formas de masculinidades e de feminilidades se autodiferenciavam, se cruzavam, contrapunham e alimentavam constantemente. Não havia agrado com algo que poderíamos pensar em termos de simultaneidade de gênero ou de apagamentos identitários ou de androginia. “No, Sarita – dizia para uma das mulheres – o Carmelo, o Carmen, pero eso de Doña Carmelo, no!!!” E ria largamente. Carmen ou Carmelo, mas não as duas referências de forma simultânea e, muito menos, alguma terceira. Como se fosse uma seguidora da Gayle Rubin (1986) dos anos 1970, *Carmen* afirmava algo como uma realidade natural que para ela não tinha qualquer espaço de discussão (ser uma mulher) ao tempo que *Carmelo* indicava a realidade lésbica-masculina que era sua particular experiência e que era simultaneamente indiscutível.

Uma Carmen lésbica, de roupas, cabelos, gestos, gostos, desenganos e práticas econômicas definidas por ela e pelo mundo ao redor como “masculinas”, que foi várias vezes marido, que exerceu a paternidade em enteados e que se tornava avô. Era a Carmelo com quem eu estabelecia conversas “de hombres” no bar, prenhes de sentimentos de solidariedade de gênero. Ou a Carmen que me pensava como um filho “de las entrañas”, que era incapaz de se imaginar “machorra” (uma espécie de perda completa da “feminidad” que ela via em outras mulheres lésbicas), e que era a “madrinha” do André.

No hospital, Carmelo foi transformado de vez em mulher, em Doña Carmen Rosa, com seu nome completo escrito sobre a cama, com data e lugar de nascimento, com o pijama feminino de mariposas que o hospital em Bogotá fornecera (e que Carmelo odiou), com seu histórico na saúde da mulher. Minha mãe? Minha tia? Uma mulher envelhecida.

A transformação da fronteira em fim do mundo

Na história da Carmelo a fronteira não é apenas, e é profundamente, esse lugar de moradia chamado fronteira. Carmelo cresceu na cidade de Villavicencio

nos anos 1960, uma cidade que foi base para a expansão da fronteira agrícola colombiana a partir de Bogotá. Durante os anos 1970, viveu na cidade de Santa Marta, no extremo norte da Colômbia e perto da fronteira com a Venezuela, “contrabandeando” produtos deste país para vender na cidade – marcada pelo comércio internacional de maconha. No ano 1981 atravessou de norte a sul o país correndo atrás do murmúrio saboroso da bonança da cocaína, que tinha como um dos seus paraísos a cidade de Leticia, Amazonas, fronteira com o Brasil e com o Peru.

Fronteiras, margens, periferias, limites, zonas foram então muito mais que acidentes geopolíticos na experiência da Carmelo; constituíram em muitos sentidos o seu centro existencial, sua gramática. Carmelo narrava essas aventuras com enorme felicidade, com a melancolia das despedidas, com a satisfação da “vida no trecho” (Guedes, 2013) e da boa memória para contar detalhes. Porém, a institucionalização precária do adoecimento tinha o efeito de transformar a fronteira numa lonjura, num fim de mundo. Além disso, o limite internacional se levantou na sua eficácia emocional, corporificada. Apesar de ela morar e trabalhar em território brasileiro, e apesar da potencial melhor infraestrutura de saúde, o Brasil virtualmente desapareceu do mapa da cura dadas as fortes emoções hierarquistas, xenófobas e *racistas* que orientam a prática do SUS nessa fronteira.¹¹ Enquanto isso, Colômbia, e não apenas Leticia, se fazia hegemônica no desastre. Ali, aquele quarto de hospital, aqueles médicos que uma tarde se negaram a conversar conosco porque tinham pressa para assistir ao jogo de Colômbia contra Uruguai pelas eliminatórias... ali era não a fronteira, mas o fim do mundo que testava todas as nossas capacidades ao máximo, todos os nossos recursos e vínculos: amizades, sedução, conhecimentos jurídicos, oração, remédios indígenas, saldo no celular, modulações gramaticais... tudo. Fazer uma fronteira, e fazer que a fronteira se sinta uma periferia, é produzir performativamente cenas e afetos de ameaça e desamparo.

11 Carmelo nunca nem cogitou buscar atendimento em Tabatinga, era algo impensável para ela, e certamente não teria sido atendida. Em Tabatinga a universalidade do SUS tem fortes limites nacionais e é administrada pelos afetos nacionalistas dos profissionais da saúde e militares do Hospital da Guarnição. Fora os muitos exemplos que poderia oferecer sobre isso, sugiro ver o trabalho da antropóloga Ana Campos (2012), habitante dessa fronteira, que mostra um pouco dessa dramática configuração a partir da sua etnografia de partos de mulheres peruanas em Benjamin Constant (AM).

Por fim, no dia 8 de novembro pousou em Leticia o pequeno jato-ambulância que viria a “sacarla de aqui”. Uma cena épica, quase uma resgate na/da fronteira. A imagem marca com força a produção espetacular da situação periférica: os homens médicos brancos, bogotanos, com nome corporativo em inglês nos seus macacões, munidos de uma tecnologia inexistente em Leticia, impressionados com o absurdo da demora, da falta de oxigênio. Carmelo se despede com lágrimas nos olhos, com alegria e tristeza e com a incerteza sobre quais serão as últimas imagens que guardará de Leticia, sua fronteira, seu centro do mundo dos últimos 35 anos...

Parentesco, aliança e a suspeita da solidão

Como outras mulheres que conheci em campo, Carmelo chegou a Leticia sem parentes consanguíneos e sem redes de amizade. Kati, uma amiga e contemporânea dela, me disse certa vez: “Cuando uno se va solo, le toca hacerse su propia familia en el lugar al que llega.” Quando Carmelo e La Rubia, sua segunda mulher, saíram de Villavicencio, o avô (“papito”) havia morrido, e, antes, a avó (“mamita”), familiares com quem Carmelo cresceu e a quem ela amava mais que ninguém. Seus pais e seus irmãos estavam vivos, presentes e moravam na mesma cidade. Contudo, Carmelo foi embora, quebrando para sempre todos seus vínculos consanguíneos. Essa ruptura radical e absoluta do parentesco filial e genealógico pela aliança homossexual – um precioso tema butleriano (Butler, 2004) – esteve sempre banhada de silêncios nas nossas conversas; apenas uma vez, uma única vez, ela mencionou uma lembrança que pode ajudar a entender o marco afetivo das relações e decisões. Carmelo lembrou que ainda jovem, começando a namorar mulheres (mas esse é um complemento meu, não dela), seus pais a internaram numa clínica psiquiátrica durante algum tempo. Nesse marco, somente seu avô aparecia nas narrativas como franco cúmplice.

Em 1981 chegou a Leticia com La Rubia e começou sua produção de dinheiros, afetos e parentes. A primeira foi “Mamá Amparo”, uma mulher 15 ou 20 anos mais velha, comerciante e “rezadora”, que a adotou e a protegeu até o dia da sua morte. Eu – “como un hijo de mis entrañas” –, 30 anos depois, pude ter sido o último. No meio da linha houve mais cinco mulheres (em termos de conjugalidade), “hijos” e “hijas”, “como hermanos”, “ahijados”, e dezenas de amores, amantes, amigos e amigas principalmente no lado colombiano da tríplice

fronteira, nas entranhas do Estado, nos comércios legais e ilegais, na polícia e na prisão.

No adoecimento, a “falta de familiares” virou uma questão para o corpo médico e para alguns amigos. Para algumas mulheres do negócio e para outras amigas, a falta de uma “compañera”, de uma “buena mujer” ao seu lado, era um motivo especial de preocupação, crítica e angústia. Na lógica que atravessa toda essa narrativa, a falta de um amor bom, de uma mulher que cuidasse dela, estava diretamente associada ora com a doença, ora com a precarização da vida durante a doença. Sentimentos de pena referentes à *solidão* foram tomando conta da narrativa, e flutuava no ar a questão de se ela gostaria de localizar ou não os familiares de sangue.

Afinal, quem resolveu o embarço da transferência para Bogotá foi a sua ex-enteada Andrea. A mãe de Andrea, penúltima companheira estável da Carmelo, estava reclusa num presídio na Colômbia, condenada por “trata de personas” entre outras acusações. Nos dois últimos anos, Andrea, motivada pelo amor à sua mãe e mobilizando amizades e outros afetos, percorrera os labirintos judiciais de papéis, prédios e pessoas buscando reverter ou reduzir a pena. Esse conhecimento fez possível articular nos caminhos e termos certos a Acción de Tutela (espécie de mandado de segurança) que garantira, finalmente, a transferência para Bogotá. Além disso, Andrea viajou a Bogotá como acompanhante de Carmelo.

Mas apesar de tudo isso, a narrativa da solidão foi tomando conta da perspectiva. No dia da viagem a Bogotá estávamos Andrea e eu, ninguém mais. Ninguém mais, e por tardes inteiras estive somente eu no hospital. Mas estava o celular, aquele dispositivo precioso de criação de mundos e de controle vital... A mãe da Andrea se comunicava desde o presídio com frequência, igual que outras dezenas de mulheres desde diversos lugares do país. Mas as mulheres do seu negócio deixaram de ir, se transformaram em inimigas, em pura dor: “Esas mujeres me abandonaron.”

A vida noturna, “el perreo”; segredos e formas de *mala vida*

Desde o final da década de 1970 até mais ou menos o ano 1989, Leticia viveu sua época de ouro, conhecida como “la bonanza” (do tráfico de cocaína). E foi esse o contexto que Carmelo desejou e do qual participou intensamente como

agente e mediadora local. Depois vieram os bares de música e bebidas e depois o comércio sexual organizado. Os anos de farra e narcotráfico, de motos e mulheres, de uísque e “Antártica”, o cigarro do malandro, as noitadas, as sacolas de dinheiro, as jornadas de administração do puteiro, a homossexualidade fértil e promiscua (“el perreo”), sua facilidade para amar e se apaixonar, e até a posterior simplicidade estrutural da sua casa/negócio... tudo se resumiu a “40 anos de mala vida” que deveriam ser “curados” e que deveriam ser conectados com a doença. Mesmo que o mortal e raríssimo câncer de timo que lhe foi diagnosticado em Bogotá não tivesse nada ver com isso. Mesmo que ela bebesse pouco, que há anos tivesse abandonado o cigarro e que sua experiência de uso de outras drogas fosse limitadíssima.

Insistentemente lhe perguntavam não apenas sobre o cigarro, mas sobre as características da moradia, sobre o tipo de negócio, sobre a alimentação. Fariam uma investigação clínica? Não. Apenas produziam performativamente uma “mala vida”, um gesto no rosto que conectava, na obviedade flutuante daquilo sobre o qual o especialista omite explicações, a doença com a “mala vida”... Precariedade sobre a margem sobre a fronteira. Parecia ser importante manter presente na reclusão hospitalar as imagens, sentimentos e sensações da “mala vida”, da pobreza e precariedade. Para dialogar com Duarte (1994, 1998), uma perturbação física (talvez físico-afetiva?) é então produzida no âmbito da atenção médica não como uma disfunção biológica, mas como um desvio físico-moral (impossível não lembrar de Sontag (1989) e sua crítica clássica às metáforas sobre o câncer e sobre a Aids).

Sua economia/afetividade foi transformada em pobreza e em “burrice”

O adoecimento hospitalizado, como já mostrei, esteve desde o início conectado com uma crise econômico-afetiva que ia além das paredes da casa-negócio. O mal-estar físico foi associado ou colocado no plano das especulações afetivas e nas avaliações morais do uso do dinheiro e do autocuidado. A afirmação constante, que eu ouvia e repetia, era que Carmelo não tinha nada. Mas acontece que Carmelo não era uma acumuladora e nem ambicionava uma vida de classe média. Carmelo produziu uma vida de economias altamente circulantes e colaborativas. Antes do adoecimento, jamais faltou dinheiro porque não podia faltar, porque no estilo de masculinidade que ela performava era o dinheiro

o motor do sexo e dos afetos, “del corazón y del carriel”. Mas também não devia ficar, porque o dinheiro acumulado traz desgraça, porque o dinheiro em movimento (a caça do dinheiro, o risco de perdê-lo) era um campo de jogo, de tesão e de intensidade privilegiado; um especial objeto de troca em cuja circulação se produziam os negócios, a “colaboração”, a “ajuda”,¹² o pagamento, o sexo, os afetos – vida, relação –, e o gênero. Ganhar dinheiro e dá-lo, fazê-lo circular, calcular as dádivas e saber o retorno justo, estavam na base da produção da masculinidade e, assim, da vida social, sexual e afetiva de Carmelo. Aí vem o “mal pago”, que coincide com a “culebrilla” e com o início dos sintomas do câncer: Clara, a última ex, teria roubado da Carmelo uma poupança que guardava, e teria gastado o dinheiro montando um apartamento conjugal com o pai do seu filho (que na nossa perspectiva era “hijo” de Carmelo) em outra cidade.

O adoecimento, então, liberou as pessoas para exercerem seu poder de crítica, para manifestar-se (é verdade, contra uma figura de poder). “Carmelo es muy boba Miguelito!!!”, “Carmelo no tiene como arreglar el techo, pero gastó 8 millones de pesos para visitar a Clara”, “Usted cree que Carmelo le hizo caso de quedarse en la casa como usted le dijo?”. Algumas das mulheres buscavam em mim um mediador com a teimosia da Carmelo, ou buscavam revelar-me uma verdade que eu desconhecia. O fato é que um dos primeiros efeitos do adoecimento foi a transformação verbalizada da vida econômico-afetiva da Carmelo num objeto de discussão e de avaliação, de fofocas e críticas. Isso, claro, se agudizou no hospital, em que tudo foi traduzido como “pobreza” (na classificação estatal mais baixa: “estrato uno”), “solidão” e “mala vida”.

Para completar, essas economias-afetos foram rapidamente capitalizadas por algumas das mulheres que trabalhavam na casa quando Carmelo adoeceu. Em menos de um mês Carmelo perdeu o controle do negócio, perdeu os eletrodomésticos velhos e deixou de receber dinheiro, enquanto a dona do local em aliança com pelo menos uma das mulheres e seu marido tomavam conta de tudo. Pouco sei das motivações concretas das mulheres para tamanha espoliação, posso apenas imaginar que em economias de precariedade e extração

12 Sobre o lugar da “ajuda” nos chamados *mercados sexuais* existe uma produção abundante (Piscitelli, 2013, 2016). Contudo, em boa parte dessa produção, o dinheiro, suas formas materiais e relacionais, sua circulação e sua imbricação coprodutiva da sexualidade e do gênero, continua pouco estudado.

marcadas pelo intenso desentranhamento (no caso das prostitutas-na-fronteira) e por destemores imaginados como individuais, há pouco espaço para algo como a compaixão.

Carmelo morria duplamente empobrecida. “Esas mujeres me abandonaron”, repetia uma e outra vez. Para ela “el deshaucio” e a “traição” no plano amoroso-econômico, bem como o “abandono” das mulheres constituíam a verdadeira razão de tristeza e a forma da solidão. Como veremos a seguir, havia paz em suas decisões familiares, em sua trajetória e estilo de vida, em sua construção econômica precária: a tormenta era mais próxima e mais imediata.

***Y el cadáver?* Aliança e teimosia: cuidado e territorialização desejante**

Como temos visto até agora, há na *fronteira* uma excitação mítica e produtiva ao redor e a partir de ideias sobre desejo, sobre aventura, força, intensidade, descobrimento, expansão (Martins, 1997; Serje, 2005; Turner, 1993). É ao que nos remetem as figuras dos heróis e dos pioneiros. Bem, com risco de cair na armadilha que conecta a exaltação colonizadora e a mitologia do *self-made man*,¹³ devemos entender que há na gramática emocional e normativa da fronteira, e portanto na experiência física e territorial da Carmelo, um rastro desse sistema de emoções, afetos, sentimentos e sensações. A coragem, o destemor, a excitação pela sobrevivência, o desejo pela fronteira e pelas alianças não genealógicas, a persistência da capacidade de se desmarcar da gramática majoritária de centros e Estados.

A disputa mítica, então, se manifesta de forma mais clara entre a pena e o abandono, de um lado, e o desejo pela “bonanza”, pela margem, pelos rearranjos das afinidades, pela aventura, a teimosia, a persistência e a alegria, do outro. Não se trata de uma chave dialética de oposições, mas da conjugação simultânea de tensões e conflitos, e desse conflito perpétuo como condição de possibilidade do mito-conceito e do seu risco na prática (Sahlins, 1985).

13 Ver a certa crítica de José de Souza Martins (1997) a essa celebração.

Se metáforas de genealogia e filiação, como o Estado-nação, a lei, a hereditariedade e o povoamento são eixos fundamentais na leitura mais estabilizada dos processos de fronteirização (Grimson, 2003), a torção que tentamos aqui diz respeito à figura analítica da sexualidade e da afinidade, do desejo e da sedução, da carnalidade e da comensalidade. Por isso não é a solidão (Elias, 1989) o eixo estruturante dessa gramática, mas a voracidade benevolente com que a solidão, afiliada ou não à compaixão, tenta se impor como perspectiva de fronteirização. O eixo é o combate. Por outro lado, antropológicamente devemos entender que Carmelo não foi propriamente uma moribunda até que morreu: ela não estava morrendo, ela estava doente, iria se curar e iria voltar ao jogo. Ou quiçá se tornou moribunda uns dias antes da morte, quando a decomposição do corpo foi sendo evidente sem quase ninguém saber que ela se tornara moribunda.

A teimosia emerge, assim, como um vetor de vinculação, como uma linha afetiva através da qual se faz possível o mundo em movimentos de ruptura e fuga (mas não só). O que faço nesta última seção, então, é abraçar o conflito remarcando as possibilidades de fuga ou de desvio (analítico) a partir da paisagem de penas e sujeições desenhada anteriormente. Lembremos que, talvez na linha das explicações de Elias (1989) sobre *a morte*, a narrativa hegemônica da pena remarcou paulatinamente o ponto de vista da solidão, da ausência de familiares e de “una buena mujer”. Mas que solidão é essa?

Revisando o diário de campo, encontro no quarto da Carmelo uma constelação de amigos e amigas, de afetos e afinidades recompondo permanentemente a coreografia dos afetos e da “solidão”. Médicos, uma fisioterapeuta, filhos de médicos, políticos, comerciantes, prostitutas e ex-prostitutas, gays e índias que trabalharam na casa nas funções logísticas, guardas penitenciárias, ex-presidiários, policiais, amigas migrantes, o afilhado, a “namorada”, a dona do local e a Andrea... Além da infinidade de ligações via celular e da queixa pública contra a negligência estatal-empresarial em enviar Carmelo a Bogotá feita na rádio local. Carmelo era uma figura pública em Leticia, ainda que de um *público* marginalizado: nos meses posteriores à morte, muitas foram as palavras de consolo, as lembranças e carinhos, as flores e velas que transitavam por Leticia com o nome de Carmelo.

E a solidão bogotana? A figura central na narrativa bogotana é, além da Andrea, a Doris, outra ex-companheira. Além delas estive eu, estive também a irmã caçula da Andrea (“mi hija”), e a Mamá Amparo, que viajou para fazer uns

exames de rotina. Todos nós, como uma *copresença* que materializa sua eficácia a partir da ação fractal de múltiplos corpos, atos e afetos (Bumachar, 2016) para produzir uma vida, ou um fim-da-vida, mais digno. Uma vida digna de ser chorada, digna de luto (Butler, 2010), digna de uma memória devedora da vida (e não apenas da doença e do hospital). Em Bogotá Carmelo me pediu, com um sorriso de cumplicidade, que lhe desse de presente um pijama “de homem”. Na beira da morte, restaurava-se no gênero, na narrativa pública da sua masculinidade, na produção do corpo através da amizade e da única roupa possível.

Trata-se então de uma solidão muito específica: aquela que povoa a imaginação maioritária da nação e da família consanguínea ou conjugal. A solidão produzida pelo “resgate” e pelo próprio dispositivo de fronteirização. A solidão enquanto afeto e efeito de docilização.

Apesar da ostensiva força institucional, Carmelo não parecia entregar-se ao saber régio. Uma noite no hospital de Leticia conversávamos descontraidamente com a doutora que tanto nos ajudou, ela comentava sua percepção sobre a noite, a sexualidade e a juventude da cidade. Como costuma acontecer, uma conversa como aquela cai na “prostituição”. Então a doutora perguntou-me se em Leticia havia prostituição. Eu olhei um pouco incrédulo, olhei para Carmelo que se fazia de distraída na tela do seu celular. Um mês de hospitalização, de instituição total, não tinham conseguido fazer chegar nos ouvidos da doutora o *verdadeiro* ofício da Carmelo? E sua participação antiga no tráfico de drogas? E os períodos na prisão? Depois Carmelo simplesmente ria da cena, mas nada dizia. Também para mim houve amplas parcelas de informação que nunca foram reveladas, muitos aceites de entrevistas que, por razões logísticas ou francas recusas, nunca aconteceram.

E apesar da “solidão”, nunca, em nenhum momento, nem por um segundo até o dia da sua morte, ela me pediu para localizar ou informar a sua família consanguínea. Nunca se entregou ao poder médico ou à genealogia, ou permitiu que se construísse uma narrativa vitimista ou compassiva da sua vida. Em Bogotá ela teimou até o último dia com o pijama, com a comida que não gostava, com o banho rápido da enfermeira, com a temperatura da água, com o penico indignante do lado da cama, com a amizade que em alguns casos se transformou em parentesco. Não teimava para se queixar, mas para produzir alianças e mudanças que estivessem mais de acordo com seu desejo ou seu costume.

Contudo, dizemos que Carmelo morreu *sozinha* aquela noite na distante Bogotá que nunca lhe pertenceu. Tudo feito para a morte ser banhada de tristeza: a solidão, a ausência de compaixão, o silenciamento (Elias, 1989). Ela foi retirada da sua terra em um gesto épico de fronteirização: retirada em um resgate inútil, tardio, desenganado. Desde alguns dias antes da sua morte, Andrea deixou de frequentá-la. Segundo me disse, teria ido visitar a sua mãe encarcerada em outra cidade próxima. A irmã caçula da Andrea a quem Carmelo chamava de “hija”, Mamá Amparo e eu havíamos viajado para as cidades onde residíamos. Somente a ex e amiga Doris manteve a presença esporádica até o final. E Bia, aquela última namorada que não esteve presente no adoecimento, me disse depois que foi a última pessoa a vê-la, como que disputando a memória dos últimos momentos, das despedidas e imagens derradeiras.

E o cadáver? Carmelo jamais falara comigo da morte, e eu não me senti com direito de impor essa verdade. Afinal, falar sobre a morte, diferentemente de como propunha Elias, não é apenas um gesto moderno e compassivo, mas é um ato criativo. O problema dessa não conversa é que eu não sabia se ela havia preparado algo para seu enterro. Na minha última visita a Carmelo em Bogotá, antes de me dirigir ao aeroporto com destino a Guarulhos, deixei um *post-it* com meu nome e números de telefone. Na noite do dia 17 de dezembro de 2015, quase à meia-noite, uma mensagem da minha mãe me comunicava a morte da Carmelo. O hospital esperava a minha decisão sobre o que fazer com o cadáver. Ouvia conselhos sobre cremação ou sobre enterro em Bogotá e a narrativa da solidão, a tentação de contar a história desde o ponto de vista do final mais triste do mundo, ia ganhando espaço em mim: eu não queria decidir assim, não era justo com ela. O cadáver da Carmelo em Bogotá, esperando uma decisão tomada desde algum recanto no Brasil distante, *sem* seguro funerário, *sem* putas fazendo algazarra, *sem* carro de bombeiros em Leticia transportando uma das suas figuras mais preciosas, *sem* família mobilizando-se... O que Carmelo iria preferir?

Rapidamente, enquanto conseguia informação sobre valores e procedimentos, consegui localizar a Andrea. Ela tampouco sabia o que fazer, mas iria assumir a tarefa presencialmente. Passaram-se mais dois dias sem comunicação com ela, até que, por fim atendeu a minha ligação e então consegui entender a potência da teimosia e das alianças. Afinal, Carmelo não ficaria *sozinha* em Bogotá: estava sendo enviada a Leticia, onde seria enterrada. Mamá Amparo,

anos atrás, havia incluído a Carmelo no seu seguro funerário. Quando da morte, ela se conectou diretamente com Doris, a quem conhecera anos atrás, para resolver o trâmite do envio do corpo a Leticia. Eu não sabia de nada e nada foi falado na internação porque, certamente, eu não *precisava* saber.

Assim, na mistura entre teimosia-assim-tornada-infinita, tecidos de dinheiros e afetos, redes de parentesco-na-ruptura e na migração, materializava-se pela última vez, e como última cartada do jogo das (in)docilizações, o desejo pela fronteira. A imagem de contraefetuação do mito é preciosa: a anti-heroína da fronteira, mulher “arepera” pai-e-mãe, em alianças femininas laterais volta (morta e para sempre) a seu pedaço de terra na fronteira. A alegria desse movimento perdurava depois dos anos, e aqui encerro essa narrativa, no riso debochado e satisfeito que é a marca constante dos sonhos que pessoas como Bia (a última namorada), Mamá Amparo e eu temos com ela.

Concluindo: sua fronteira, seu centro do mundo

Argumentei neste artigo em favor de uma compreensão etnográfica da fabricação social da fronteira a partir do evento do adoecimento e morte da Carmelo. Tal motivo me permitiu adentrar em uma possível gramática emocional e afetiva da fronteira na sua conceitualização como mito-conceito performativo. Essa gramática, como é claro, não é atributo de uma ideia universal de *fronteira*; ela é situada e existe de forma atrelada às práticas de produção/habitação moderna dos territórios de fronteira, e mantém relações diferenciais com as diversas pessoas e agentes, dependendo das suas posições sociais, suas trajetórias, entre outras. Isto é, mostrei neste artigo como a fronteira atravessa de formas diferenciais os corpos e as vidas das pessoas que nela habitam, constituindo-se num intrincado enlaçamento emocional e material cuja condição de possibilidade é a prática dos sujeitos em relação.

Essas *gramáticas emocionais*, seguindo a bibliografia referida, são relativamente mapeáveis, não como estruturas universais, mas como disposições culturais associadas ao mito-conceito colonial e metropolitano da *fronteira*. Mostrei como, fazendo um exercício sintético, é possível pensar dois sentidos dessa gramática emocional: afetos e sentimentos, associados ao projeto de exploração da fronteira (coragem, força, destemor, excitação pela aventura,

pelo descobrimento e pela sobrevivência, sobrevalorização da individualidade – masculina e antropocêntrica), de um lado, e do outro, associados aos projetos civilizatórios em versões diversas (pena, compaixão, benevolência, medo). Essa *gramática emocional* implica processos sociais e políticos de produção localizada da precariedade, em termos de Butler (2010), o que significa, para o nosso caso, processos de *periferização* e *empobrecimento* de lugares, territórios, corpos, vidas, trajetórias. Ou seja, a ativação e atualização prática da coragem ou da pena mobiliza a transformação de determinados sujeitos ou lugares ou vidas em pobres, em “malas vidas”, em periferias ou *reveses*.

Essa estratégia me permitiu navegar pela trajetória da Carmelo, especialmente a partir da reconfiguração narrativa e *evocativa* (Skoggard; Waterston, 2015) do seu adoecimento e morte, tecendo de forma permanente a fronteira como um objeto biográfico e cuja materialidade passa pelas disposições emocionais próprias e dos regimes de poder do Estado (nesse caso, da saúde). Por esse caminho, tentei mostrar como, na confluência formativa entre fronteira, “mala vida” e adoecimento, emerge um *combate perpétuo* entre forças de sujeição e energias de dessujeição. Mostrei como o combate pela *pessoa* operou ativamente em cinco planos importantes para Carmelo: 1) seus estilos e performatividades de gênero; 2) sua relação com os territórios de fronteira; 3) suas relações de parentesco; 4) sua relação com a prostituição, as drogas e a noite; e 5) as formas em que enlaçamentos de dinheiro, sexualidade e amor ganharam centralidade na sua vida.

Como efeito dessa disputa, novamente, a fronteira adquire diversas formas, na multiplicidade emocional e perspectiva que a caracteriza. Ora um fim do mundo, ora um centro existencial, ora uma periferia atrasada, ora um limite intransponível entre países e entre tecnologias, ora uma terra para a eternidade, ora um território de fugas e lateralidades.

Por fim, recuperando o diálogo inicial com o trabalho de Claudia Fonseca (2004), a morte do gigolô, ou da cafetina de fronteira, implica uma atitude mais ou menos explícita de avaliações morais e afetivas da vida vivida. Avaliações das quais o/a antropólogo/a participa. Nelas os afetos, o dinheiro e os vínculos familiares parecem ocupar um lugar muito importante: é moralmente decisivo não morrer sozinho (Elias, 1989). Mas que solidão é essa? No caso estudado por Claudia Fonseca, a reunião familiar e conjugal em torno do gigolô morto mobiliza possibilidades analíticas que dizem respeito, justamente, às *fronteiras*

da *transgressão* como recurso analítico da prostituição. No caso da Carmelo, é também esse conjunto relacional e moral que está em jogo, mas, como vimos, as conexões empíricas e teóricas conduzem para outro lugar: o do valor dos corpos em aliança e das trajetórias de fuga e indeterminação.

Assim, finalmente, mostrei como, na evidência da morte, tal combate adquire uma forma derradeira em que o corpo, as explicações da doença e a vida são objeto de disputa pela perspectiva última. Isto é, a iminência da morte coloca em ação sua própria gramática emocional, que inclui o estímulo a julgamentos morais e avaliações de trajetória, fazendo com que a totalidade da pessoa – e também daquele lugar chamado *fronteira* – esteja disponível sobre a mesa de disputas.

Perceber isso tem implicações na análise das *gramáticas emocionais*, pois analisar essas emoções desde os atos performativos relacionais e desde seu caráter de atualização ou contraefetuação gramatical permite compreendê-las como não estáticas. Nem no eixo temporal nem no eixo axiológico. Além disso elas exigem análises intensamente perspectivadas. Essa condição pode ser vista claramente na disputa pela narrativa da vida da Carmelo enquanto a possibilidade da morte ganhava força. A trajetória vinculada ao caráter “heroico” da fronteira, marcada por emoções como a coragem, se transforma biográfica e perspectivamente na *solidão dos moribundos*. Uma verdade é o “herói” quando desapega ou desbrava, outra é a velha pioneira abandonada; uma é a voracidade vista por quem deseja, outra quando é vista pelo objeto desejado. Nunca essas emoções são apenas elas ou coerentemente elas: o retorno épico do cadáver da Carmelo-pioneira-indivíduo só é possível pela gestão relacional, compartilhada, dessa gramática emocional (do destemor à solidariedade) transformada em circuito afetivo entre ela, Doris, e Mamá Amparo. E este texto. Como vimos, a *solidão* abre novamente passo (em mim) para a (re)emergência da emoção orgulhosa, teimosa, contrafronteiriça de ver a Carmelo voltando à terra escolhida, sua fronteira, seu centro do mundo.

Na antropologia que faço não costumo incluir análises ou descrições maiores sobre minha experiência e meus afetos no trabalho de campo. Porém, nesse caso tal lugar se tornou inescapável. O trabalho etnográfico é um trabalho relacional. Em determinadas situações, torna-se uma relação muito cara para as pessoas com que trabalhamos, pois estamos aí (nas suas casas, nas suas vidas) com tempo e atenção concentrados nelas, estamos presentes, dispostos,

solicitos. Queremos e precisamos ouvir, acompanhar, reconhecer, compreender, fazer parte. Passamos juntos meses, dias-após-dias, festas, adoecimentos, tristezas, crises. Nos tornamos amigos em termos muito particulares: nosso trabalho consiste em ter muito tempo disponível para elas e eles. A configuração do meu trabalho de campo em Tabatinga em 2015 foi absolutamente diferente do planejado. Eu larguei o meu planejamento, no qual trabalhar com Carmelo não era central, e dediquei boa parte das semanas e das horas dos dias a estar com ela e participar do seu cuidado. E não foi apenas ela. Pelo menos outras duas pessoas muito próximas passaram por momentos muito difíceis e demandaram de mim aquilo que eu demandava e oferecia: tempo, presença, ouvido, palavras. Por fim, eu me permiti o desvio, entendi – quiçá lembrando da Hara-way (2011) e do diálogo que com ela tece Strathern (1991) – que essa presença e partilha é parte integral do meu trabalho. Então há nesse novo circuito de afetos implicações mútuas. O circuito de afetos que me conectava com Carmelo, e as emoções que atravessaram esse trabalho de campo, marcam a forma da reconfiguração narrativa deste texto e dão forma ao caráter *evocativo* dele. Fazemos uma prática científico-acadêmica profundamente emocional; emoções e afetos os mais diversos produzem o conhecimento que produzimos, impactam trabalhos de campo, financiamentos e trajetórias profissionais.

Referências

- ABU-LUGHOD, L.; LUTZ, C. Introduction: emotion, discourse and the politics of everyday life. In: LUTZ, C.; ABU-LUGHOD, L. (ed.). *Language and the politics of emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 1-23.
- ANZALDUA, G. *Borderlands/La Frontera: the new mestiza*. 4th ed. San Francisco: Aunt Lute Books, 2012.
- BUMACHAR, B. *Nem dentro, nem fora: a experiência prisional de estrangeiras em São Paulo*. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2016.
- BUTLER, J. Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. *Debate Feminista*, v. 18, p. 296-314, 1998.
- BUTLER, J. *Gender regulations: undoing gender*. New York: Routledge, 2004.
- BUTLER, J. *Marcos de guerra: las vidas lloradas*. Barcelona: Paidós, 2010.

CABEZAS, A. *Economies of desire: sex and tourism in Cuba and the Dominican Republic*. Philadelphia: Temple University, 2009.

CAMPOS, A. M. *Dilemas da maternidade: assistência a grávidas na rede municipal de saúde de Benjamin Constant/AM*. 2012. Monografia (Graduação em Antropologia) – Instituto de Natureza e Cultura, Universidade Federal do Amazonas, Benjamin Constant, 2012.

CLARK, C. *Misery and company: sympathy in everyday life*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

COELHO, M. C.; PARDO, J. O pátio de recreio: interação, “bullying” e gramáticas emocionais de vitimização. *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, v. 11, n. 3, p. 533-561, set./dez. 2018

COELHO, M. C.; REZENDE, C. (org.). *Cultura e sentimentos: ensaios em antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

CRAPANZANO, V. Réflexions sur une anthropologie des émotions. *Terrain*, n. 22, p. 109-117, 1994.

CUNHA, F. “*Penosidade de fronteira*”: perspectivas de governo, de gestão e de invenção da fronteira. 2017. Trabalho apresentado. Seminário Permanente Gênero e Territórios de Fronteira, Núcleo de Estudos de Gênero Pagu, Unicamp, Campinas, 2017.

DIAS, G. Tactics of border crossing movement: exploring the mobility of Brazilians through the Schengen and UK airspace. *Ambivalências*, v. 3, n. 5, p. 216-247, jan./jun. 2015.

DUARTE, L. F. D. A outra saúde... mental, psicossocial, físico-moral?. In: ALVES, P. C.; MINAYO, M. C. de S. (org.). *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1994. p. 83-90.

DUARTE, L. F. D. Investigação antropológica sobre doença, sofrimento e perturbação: uma introdução. In: DUARTE, L. F. D.; LEAL, O. F. (org.). *Doença, sofrimento, perturbação: perspectivas etnográficas*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1998. p. 9-27.

ELIAS, N. *La soledad de los moribundos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

FASSIN, D. *Humanitarian reason: a moral history of the present*. Berkeley: University of California Press, 2011.

FONSECA, C. A morte de um gigolô: fronteiras da transgressão e sexualidade nos dias atuais. PISCITELLI, A.; GREGORI, M. F.; CARRARA, S. (org.). *Sexualidades e saberes: convenções e fronteiras*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004. p. 257-281.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GRIMSON, A. Los procesos de fronterización: flujos, redes e historicidad. In: GARCÍA, C. (ed.). *Fronteras: territorios y metáforas*. Medellín: Hombre Nuevo, 2003. p. 15-34.

GUÉDES, A. *O trecho, as mães e os papéis: etnografia de movimentos e durações no norte de Goiás*. São Paulo: Garamond, 2013.

GUERRERO, R. et al. El sistema de salud en Colombia. *Salud Pública de México*, v. 53, supl. 2, p. 144-155, 2011.

HARAWAY, D. A partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e sua gente. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 17, n. 35, p. 27-64, 2011.

LE BRETON, D. Por una antropología de las emociones. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, año 4, n. 10, p. 69-79, 2013.

LEVINO, A.; CARVALHO, E. de. Análise comparativa dos sistemas de saúde da trí-plice fronteira: Brasil/Colômbia/Peru. *Revista Panamericana de Salud Pública*, v. 30, n. 5, p. 490-500, 2011.

MARTIN, E. The potentiality of ethnography and the limits of Affect Theory. *Current Anthropology*, v. 54, supl. 7, p. S149-S158, 2013.

MARTINS, J. de S. *Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano*. São Paulo: Hucitec, 1997.

MAUSS, M. A expressão obrigatória dos sentimentos. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, R. (org.). *Marcel Mauss: antropologia*. São Paulo: Ática, 1979. p. 147-153.

MENEZES, R. *Em busca da boa morte: antropologia dos cuidados paliativos*. Rio de Janeiro: Garamond: Editora Fiocruz, 2004.

OLIVAR, J. M. Performatividades governamentais de fronteira: a produção do Estado e da fronteira através das políticas de tráfico de pessoas na Amazônia brasileira. *Ambivalências*, v. 3, n. 5, p. 149-182, jan./jun. 2015.

OLIVAR, J. M. Género, dinero y fronteras amazónicas: la “prostitución” en la ciudad transfronteriza de Brasil, Colombia y Peru. *Cadernos Pagu*, n. 51, 2017. e175115.

PISCITELLI, A. *Trânsitos: brasileiras nos mercados transnacionais do sexo*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2013.

PISCITELLI, A. Sexual economies, love and human trafficking – new conceptual issues. *Cadernos Pagu*, n. 47, 2016. e16475.

REZENDE, C.; COELHO, M. C. *Antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

RUBIN, G. El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo. *Nueva Antropología*, v. 8, n. 30, p. 95-145, 1986.

SAFATLE, V. *O circuito dos afetos*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

SAHLINS, M. *Islands of history*. Chicago: The University of Chicago Press, 1985.

SERJE, M. *El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2005.

SKOGGARD, I.; WATERSTON, A. Introduction: toward an anthropology of affect and evocative ethnography. *Anthropology of Consciousness*, v. 26, n. 2, p. 109-120, 2015.

SONTAG, S. *AIDS e suas metáforas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

STRATHERN, M. *Partial connections*. Sabage: Rowman and Littlefield, 1991.

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

TURNER, F. J. *Frontier, history and section: three essays*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1993.

ZELIZER, V. *The purchase of intimacy*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

Recebido: 29/05/2018 Aceito: 05/02/2019 | Received: 5/29/2018 Accepted: 2/5/2019



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

“Deus dá uma segunda chance”: sofrer e refazer mundos em testemunhos religiosos

“God gives a second chance”: suffering and remaking worlds in religious testimonies

Raphael Bispo*

*Universidade Federal de Juiz de Fora – Juiz de Fora, MG, Brasil
raphaelbispo83@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-2703-9397>

Resumo

O testemunho religioso é um gênero de narração de histórias de vida estruturado numa linguagem dos sentimentos. Ele explora a “vida interior” do converso através da elaboração e exposição pública de seus suplícios. Nesse sentido, a partir da análise dos testemunhos de artistas mulheres convertidas ao pentecostalismo, o artigo tem como propósito acompanhar o processo de constituição dos sofreres que perpassam suas narrativas. Nesses testemunhos, o sofrimento é uma categoria nativa acionada para qualificar estados emocionais negativos e que se articula a expressões como “dor”, “vazio” e “angústia”. Proponho neste trabalho uma abordagem teórica que procura revelar as temporalidades existentes na construção dessas sensibilidades evangélicas. Busca-se explicitar as estratégias que tais artistas encontram para lidar com as dores do cotidiano e tentarem uma recuperação existencial de si depois de passarem por experiências subjetivas tortuosas, o que chamarei aqui com base na literatura antropológica de “refazendo um mundo”.

Palavras-chave: testemunhos; sofrimento social; conversão religiosa; gênero.

Abstract

Religious testimony is a genre of life storytelling structured in a language of feelings. It explores the “inner life” of the convert through the public exposure of his torments. From the analysis of the testimonies of women artists converted to pentecostalism, the article is intended to accompany the process of constitution of sufferers who pass through their narratives. Suffering is a native category triggered to qualify negative emotional states and is articulated with expressions such as “pain”, “emptiness” and “anguish”. I propose in this work a theoretical approach that seeks to reveal the temporalities that exist in the construction of these evangelical sensibilities. It seeks to explain the strategies that such artists find to deal with the pains of daily life and to try an existential recovery of self after passing through tortuous subjective experiences, what I will call based on the anthropological literature of “remaking a world”.

Keywords: testimonies; social suffering; religious conversion; gender.

Introdução

Vídeo 1, fevereiro de 2015, Templo de Salomão da Igreja Universal do Reino de Deus, São Paulo.¹ Diante de uma plateia lotada e difícil de contabilizar – mas que chega a milhares de fiéis – a ex-modelo Andressa Urach sobe ao púlpito. Com o microfone em mãos, e tendo ao lado sua mãe e bispo, está prestes a dar o primeiro testemunho após conversão ao pentecostalismo. Há poucos meses, as notícias na imprensa sensacionalista mostravam Urach em coma na cama de um hospital por conta de uma infecção generalizada provocada pelo uso de hidrogel em seu corpo, substância utilizada por ela para dar contornos às nádegas e coxas no intuito de performatizar a “superfêmea” (Bispo, 2015, 2016a) que a indústria cultural tão bem sabe explorar. “Andressa, conta aí a tua trajetória para a tua ruína, para tua desgraça”, estimula o bispo. A jovem não hesita, mesmo demonstrando apreensão. Volta-se para o público, agradecendo a oportunidade: “Que Deus me dê o controle da emoção, porque eu tive uma segunda chance.” Em poucos segundos, sua voz engasga. Um choro se anuncia, mas nada que a impeça de continuar o relato. A voz segue falhando: “Hoje eu estou aqui na casa de Deus. Dizimista fiel. Depois de ter sofrido tanto, depois de dois meses na cama, depois de quase morrer. Eu só dei valor à vida depois de passar pela sombra da morte e criar valores.” Por meio de gestos incisivos, ela faz uso do corpo para narrar, retirando as palavras de sua “casca racionalista” (Fonseca, 2000, p. 120), a linguagem do corpo se impondo a qualquer voz mais “intelectualizada” e analítica. Como fazem os bons narradores, Urach transforma o corriqueiro em extraordinário, arrancando do anonimato uma história comum (Benjamin, 1994). Aos poucos, constrói um ambiente dramático em que uma série de acontecimentos é substituída por outra, numa frenética descrição repleta de detalhes sonoros, visuais e táteis. “O pus da perna escorria e eu sentia nojo, tive que andar de cadeira de rodas. Eu sofri! E eu comecei a sentir aquele vazio no peito de novo, aquela angústia.” O relato de Urach seguirá por cerca de 20 minutos e pelos detalhes contados se assemelhará a partir daí ao conteúdo de inúmeros outros vídeos seus que posteriormente se espalharão pela internet.

1 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tRKURAvyI5w>.

Vídeo 2, maio de 2014, evento Chá Rosa das Mulheres da Igreja Ceifa, Foz do Iguaçu (PR).² Trata-se de um evento anual evangélico que visa “derramar sobre a vida das mulheres a essência de Deus”.³ Entre várias atividades realizadas, naquele ano a “palestrante” – como aparece no vídeo – era a dançarina Valéria Valenssa, por mais de 15 anos conhecida como a “mulata Globeleza”. Ela está em um palco decorado com rosas, com fundo de mesma tonalidade. Diante dela, uma plateia composta apenas por mulheres, todas também repletas de elementos rosados em suas vestimentas. “Hoje eu estou aqui, participando dessa festa para compartilhar um pouquinho da minha história, um pouquinho do meu sonho. Quem é que não sonha?” Sempre sorridente, Valenssa testemunha num tom de voz suave e vagaroso, andando para lá e para cá no palco. Sua narrativa adquire um tom de fábula, misturando um mínimo de verossimilhança com elementos de fantasia. “Eu nasci numa família muito simples e eu não tinha muita inspiração para sonhar, mas eu tinha algo diferente dentro de mim. Eu sonhava em ter um príncipe loiro dos olhos azuis. Eu imaginava que ele viria até a cavalo.” Valenssa aumenta o suspense ao alongar sua história, fazendo uso de expedientes que adiam o desenlace da trama que a levou a se converter, como contar em detalhes acidentes sofridos em meios de transporte, até a sua demissão da Rede Globo. “Ali eu estava no fundo do poço, ali eu chorava toda noite. Eu não vivia mais! Eu fiquei seis meses sem sair de casa, sem falar com ninguém.” A “Globeleza” não chora, mantendo-se plácida, inclusive fazendo uso do humor a fim de frear a mão pesada da história dramática que está a contar. “Quem sabe no próximo evento eu venho de rosa, né, gente?! Hoje eu vim de verde e eu deixo aqui para vocês o verde esperança, porque a nossa esperança nunca pode morrer.”

Outros testemunhos de artistas constantemente avançam pelo espaço público verbalizando a “libertação subjetiva” (Duarte, 2006) por elas experimentada. Seja na igreja, em eventos religiosos ou dentro de suas casas – em suas salas, cozinhas ou sentadas em suas camas (Bispo, 2018) –, muitas famosas fazem uso de programas de televisão, rádios, livros e produtos digitais como DVDs, canais de internet e redes sociais para formular a “justificação religiosa” que embasa suas “novas” vidas, nos termos propostos por Duarte et al. (2006, p. 25),

2 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gwi88C5jrR0>.

3 A página na internet que apresenta o evento é: <http://charosa.blogspot.com.br/>.

visto que os testemunhos tratam de uma “racionalização” a posteriori de uma experiência pessoal. Na atualidade religiosa brasileira, o testemunho público enquanto “revelação do pecado normatizado”, afirmam Natividade e Gomes (2006, p. 43), é característico do campo evangélico pentecostal e tornou-se uma forma discursiva que explicita um apelo à conversão de outras pessoas por meio de um “ensinamento moral” garantido por uma trajetória considerada “exemplar”.

Entretanto, se atentarmos para o que é dito nos testemunhos dessas artistas, em sua grande maioria notamos elementos considerados privados em nítida exposição: um “circuito midiático de fé” (Bispo, 2018) certifica publicamente uma experiência íntima, gerando uma relacionalidade entre quem narra e quem ouve. O testemunho é um gênero cuja convenção máxima parece ser desenvolver subjetividades através da exposição de grande intensidade de emoções. É, portanto, uma narrativa essencialmente sentimental, explorando a vida interior daquele que fala através da elaboração de sofrimentos. Abu-Lughod (2005), ao destacar as marcas do melodrama na cultura ocidental moderna, demonstra que mesmo seguindo uma fórmula convencional típica, a construção de dramas do sofrer torna-se sempre personalizada por conta da linguagem dos sentimentos ali utilizada. Portanto, por mais público e convencional que seja o ato de testemunhar religioso, estamos tratando por meio dele de emoções que se fazem em narrativas tanto por suas propriedades singulares quanto por seus papéis preestabelecidos de discurso.

Diante disso, o presente artigo⁴ tem como propósito acompanhar o processo de constituição dos sofrimentos que perpassam experiências femininas a partir dos testemunhos de conversão de artistas evangélicas. Por meio da análise

4 Este artigo é resultado de uma pesquisa por mim coordenada e intitulada “Testemunhos e transformações: narrativas, emoções e moralidades femininas na conversão religiosa de artistas populares”, financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (Fapemig) e pela Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa (Propp) da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Agradeço imensamente ao empenho e carinho da equipe de iniciação científica envolvida no segundo ano do projeto (2018) e que muito auxiliou para a redação final deste texto: Bruna Furtado (VIC/UFJF), Caroline Mendonça, Eric Fraga (IC/Fapemig), Helena Carvalho (IC/Fapemig), Luiza Vieira Godinho (VIC/UFJF), Nathália Prados (BIC/UFJF), Thaís Melo (BIC/UFJF), Vanessa Fávero (VIC/UFJF), Victoria Junqueira (BIC/UFJF).

comparativa das histórias de vida de três ex-modelos/dançarinas famosas,⁵ observaremos que o sofrimento é em tais narrativas uma categoria nativa e central para a formulação de histórias pessoais que versam sobre as “políticas e economias da vida” (Víctora, 2011, p. 5). Nesses testemunhos, o sofrer é acionado para qualificar estados emocionais negativos do passado (e mesmo do presente) e que se confundem com expressões como “dor”, “vazio” e “angústia”. Como veremos adiante, desenvolvo esse objetivo ampliando analiticamente as perspectivas *narrativo-performativas* ou de *diagnóstico de sociedade* com que os sofreres nos testemunhos vêm sendo pensados majoritariamente na literatura especializada. Além disso, busca-se perceber também como questões relativas ao gênero e à sexualidade atrelam-se a essas falas, dando especial atenção às sensibilidades femininas e seus dilemas frente à adesão evangélica e à vivência em algum momento de suas trajetórias de estilos de vida que contrastam nitidamente com as moralidades religiosas hegemônicas.

Sendo assim, uma reflexão focada nos sofrimentos femininos e na “entrada” de artistas para igrejas poderia nos guiar para uma pergunta tendenciosa: “O que aconteceu?”, algo que também intrigou Das (2011, p. 34) em suas pesquisas. Entretanto, a ideia não é responder a perguntas como esta citada – fazendo uma reconstrução linear da vida de mulheres pentecostais –, mas constatar como a conversão incide sobre as relações cotidianas delas, já que os sofrimentos são dimensões inescapáveis da vida, verificando assim o quanto a questão da aflição pessoal liga-se a processos que estão além do controle individual (Víctora, 2011, p. 6). Inspiro-me aqui nas ideias desenvolvidas por Das e Kleinman (2001), Kleinman (2006) e Das (2007, 2015), particularmente quando eles pensam acerca dos processos que fazem inúmeros indivíduos em torno de uma recuperação existencial de si e de busca por habitar novamente seus mundos depois de passarem por experiências subjetivas tortuosas de sofrimento, o que costumam chamar de “refazendo um mundo” (“remaking a world”, no original). Diante de uma grave afronta às suas existências, muitas pessoas passam a agir a partir de então com o intuito de garantir o cotidiano, a banalidade da vida,

5 Este artigo trata exclusivamente da conversão de ex-modelos e dançarinas, não só pelo meu interesse nessas carreiras artísticas em específico (Bispo, 2015, 2016a, 2016b), mas pelas questões morais que elas suscitam por conta de suas proximidades com o mercado erótico. Entretanto, a pesquisa da qual esse material empírico faz parte tem se dedicado a outros segmentos das artes, como cantoras, atrizes, apresentadoras, etc.

resumindo sua tarefa no mundo a meramente viver, não no sentido de apenas sobreviver, mas no de aprender a se engajar na vida novamente (Das; Kleinman, 2001, p. 4).

Talvez, a pergunta que melhor movimente a reflexão que procuro travar seja a proposta pela antropologia do sofrimento social formulada por Kleinman (2006): “O que realmente importa?” (“what really matters?”, no original), ao invés de “o que aconteceu?”. Tal inversão de olhar que aqui estimo nos favorece observar as pessoas em ação, tentando (re)construir uma vida digna e louvável para si, vivendo ativamente seus mundos dentro das normas e governos que as constituem, isto é, agindo não na tentativa de subverter ou transgredir situações de dominação na maioria dos casos, mas estabelecendo uma certa “arte de viver” por entre as normas, algo que Mahmood (2006) propõe ser também uma forma de agência. Narrarei histórias de artistas que tentam viver vidas morais mesmo diante de certos perigos e incertezas. Olharemos a conversão a partir de uma lógica mais banal, seguindo as estratégias que os sujeitos encontram para lidar com as dores do cotidiano.

Sobre testemunhos religiosos e sofrimentos

Como em qualquer proposta evangelizadora, no pentecostalismo busca-se publicar ao máximo através da mídia as narrativas testemunhais de pessoas que são em algum grau influentes e conhecidas na sociedade. Isso pode ser interpretado a partir dos pontos de vista de que é dever do sujeito em conversão “levar a palavra” a outras pessoas (Teixeira, 2011); de que um veículo de comunicação é um “canal santificado” de transmissão de projetos e missões religiosas (Birman; Machado, 2012); de que artistas tornam-se “indivíduos exemplares” no contexto pedagógico de certas congregações (Dullo, 2011; Natividade; Gomes, 2006); ou, como demonstrei em outro artigo (Bispo, 2018), de que o testemunho é um ato de fala público de longa tradição na cultura ocidental, ilustrador da concepção moderna de pessoa e um dos gêneros narrativos mais emblemáticos existentes entre os atos de fala cristãos, tal como a prece, a pregação, o sermão e a confissão, por exemplo (Duarte; Dullo, 2016; Dullo, 2016; Martins, 2016).

No entanto, seguindo certas perspectivas que considerarei aqui como *diagnósticos de sociedade*, tais testemunhos religiosos proferidos em contextos

mediáticos e expondo sofrimentos de artistas remonta, por exemplo, à clássica interpretação proposta por Sennett (1988) de que a sociedade contemporânea é resultado de um histórico esvaziamento da esfera pública baseado na hipervalorização da intimidade e na perpetuação da personalidade como a mais distinta maneira de se apresentar no domínio público. É por essa trilha, por exemplo, que Gabler (1999) segue ao afirmar que a vida no mundo de hoje se transformou em um filme, isto é, o cotidiano mais banal dos sujeitos se tornou ele próprio um veículo de comunicação. Expor os sofrimentos a uma coletividade através da mídia seria o reflexo dessa constatação de que a vida privada das pessoas teria se tornado mais fascinante do que aquelas criadas pela ficção, sendo o testemunhante também um intérprete que expõe seus sofreres a um ávido público interessado em suas intimidades.

Para Sarlo (2007, p. 11), nos anos 1960 e 1970 – ápice do estruturalismo – havia a impressão generalizada de “morte do sujeito”: momento de crise da subjetividade em que o “eu” e o ato de testemunhar pareciam apagados, com pouca expressividade e legitimidade. Ao contrário disso, a autora identifica em seu *diagnóstico de sociedade* que o ponto de vista individual adquiriu um lugar central em todas as nossas dinâmicas atuais, fenômeno que ela chama de “guinada subjetiva” e de “sujeito ressuscitado”. Se o testemunho se tornou um ícone da Verdade, indaga a autora, que tipos de passado são construídos quando ele emerge como única fonte? A tendência aos detalhes, ao acúmulo de precisões, à ênfase na experiência e na linguagem dos sofrimentos acaba dando uma forma muito específica a esse passado, tornando as emotividades a linha mestra de como se expressar historicamente hoje.

A eficácia do testemunho de artistas e seu sucesso na mídia liga-se também à capacidade da oradora de “contar sua história”, à habilidade de saber verter sofrimentos em narrativas. Como vimos, Urach chora diante da plateia e Valenssa a faz rir a fim de entretê-la (e, portanto, convencê-la). Segundo Foucault (2014, p. 37), o testemunho, enquanto uma “tecnologia do eu”, pode ser compreendido também como um “ritual da palavra”, um típico procedimento de sujeição e controle de discurso. Isso porque existem regras para sua enunciação. Logo, gestos, comportamentos, circunstâncias, contextos, enfim, um conjunto de elementos performáticos deve acompanhar as estratégias discursivas do testemunho, tornando-se ele uma narrativa oficial, normativa e estilizada. Mafra (2000, p. 56) diz ser o pentecostalismo visto com frequência como

a “religião da palavra”, uma vez que a fala, a retórica e a expressão pela linguagem são instrumentos centrais de sua cosmologia.

O testemunho é, portanto, um gênero de narração de histórias de vida com características próprias, algo já observado por inúmeros autores no âmbito da socioantropologia da religião (Côrtes, 2007, 2014; Dullo, 2011, 2016; Machado, 2014; Mafra, 2000, 2002; Natividade; Gomes, 2006; Teixeira, 2011, 2016). Em um desconstrucionismo à la Bourdieu (1996), afirma-se com frequência que os relatos produzem uma “ilusão biográfica”, construindo a vida como uma trajetória sequencial e linear de etapas. Fala-se assim, pela via da temporalidade, de um “antes” da conversão como uma “vida de pecados” e um “depois” marcado por mudanças de conduta e o alcance das graças pela aproximação com o espaço congregacional e a experiência de um novo estilo de vida. A percepção da conversão não como uma ruptura mas, sim, tal como uma “passagem”, lembra Birman (1996), nos leva a uma compreensão mais rica do contexto social e do processo lento e gradual que marca o dia a dia dos novos fiéis. A transformação individual não se faz de uma só vez, afirma Mafra (2002, p. 60), mas exige um lento trabalho de reconstrução de referentes do passado e do presente da pessoa.

Logo, essa perspectiva *narrativo-performática* de como os testemunhos têm sido analisados na literatura socioantropológica oferece um olhar específico para os sofrimentos ali narrados, compreendidos pela chave da retórica, da busca pela sensibilização do outro, da captação da atenção dos ouvintes e da afirmação com ele de um pacto discursivo. Côrtes (2014), no contexto que nomeia de “capitalismo religioso”, diz que o passado de dor é agenciado e vendido em um mercado evangélico de pregadores em concorrência. Assim, quanto mais estranha e grotesca a história de vida daqueles que testemunham, maiores as possibilidades de sedução e venda. A indústria pentecostal faz do sofrimento algo que não deve ser expurgado, mas agenciado em um “movimento redundante de repetição infinita” (Côrtes, 2014, p. 202). Para a autora, há uma efemeridade no testemunho, já que este perderia sua potência quando da ausência de novos fatos exorbitantes e anormais, quando não se consegue mais chocar os ouvintes com seus sofrimentos. Uma marca dos testemunhos de “ex-bandidos”, observa Machado (2014, p. 168), por exemplo, é o grau de importância e gravidade conferido aos atos violentos por eles cometidos: jovens com incursões tímidas no crime transformam suas ações do passado em

grandes delitos, “quase bandidos” forjam-se em narrativas em “importantes ex-bandidos”. Diante de tais “usos sociais” do sofrer, Kleinman e Kleinman (1997, p. 8) defendem existir na atualidade uma instrumentalização dos sentimentos para determinados fins comerciais, políticos e morais – “apropriações culturais do sofrimento” –, algo que seria facilmente verificado nos agenciamentos das dores feitos pelas congregações religiosas em suas disputas por fiéis.

Nesse sentido, a perspectiva *narrativo-performativa* torna visível o “trabalho emocional” realizado pelas pessoas em testemunho, algo que Hochschild (2013) esclarece como sendo o gerenciamento das emoções de modo a torná-las “apropriadas” a certas situações. Essa abordagem do “trabalho emocional” nos mostra o sofrimento como culturalmente construído, permitindo analisar as regras que garantem o seu gerenciamento e expressão públicos, explicitando assim a lição máxima de Mauss (1980) de serem os sentimentos algo não espontâneo, mas práticas ritualizadas, além de essencialmente simbólicos e morais, linguagens proferidas pelos indivíduos em contextos específicos do cotidiano.

Mesmo sensíveis à emotividade e pontos de vista dos fiéis, as perspectivas analíticas de *diagnóstico de sociedade* e *narrativo-performativas* colocam um tanto em suspensão a densa experiência de sofrimento apresentada nos testemunhos. Ao enfatizar os usos e estratégias do sofrer em seus ritualizados contextos de enunciação, observa-se o sofrimento como algo excessivamente instrumental, o que acaba eclipsando as especificidades das condições nas quais os conversos experimentam suas emoções. Além disso, o foco no momento performativo do testemunhar apaga a relevância do tempo na construção de certas verdades de si por aquele que testemunha. Logo, não se trata aqui, é claro, de negar o “show do eu” (Sibilia, 2016) marcante da sociedade contemporânea ou os “usos sociais” do sofrimento enquanto narração e performance. Porém, busco propor um outro fio analítico para uma melhor compreensão de tais sofreres em exposição, vertente esta que procura revelar o “trabalho do tempo” (Das, 2007) que existe na construção de certas sensibilidades evangélicas.

Isso porque há uma “profundidade temporal” (Das, 2011, p. 28) no ato testemunhal que traz à tona outros planos de relações entre a pessoa convertida e seus sofrimentos. É preciso enfatizar que se passa na maioria das vezes um longo tempo antes de se decidir por testemunhar: tal ato marca a força pessoal tecida no tempo daquele que narra, no trabalho de conseguir gerir a vida

ordinária, cuidar de si e reverter o quadro de injúrias, ou seja, do testemunhante conseguir perceber “o que realmente importa” (Kleinman, 2006) em sua vida e aos poucos dedicar-se a um “delicado trabalho de autocriação” (Das, 2007, p. 81, tradução minha), que envolve negociações subjetivas dele com as possibilidades de mundo ao seu redor. As questões relatadas revelam assim a agência dos sujeitos e suas (nem sempre bem-sucedidas) tentativas de reconstrução moral de si mesmos, sendo possível perceber as sombras do sofrimento no passado, no presente e mesmo no futuro dessas trajetórias.

O que passei a perceber analisando as narrativas dessas artistas é que o testemunho revela as diferentes temporalidades do infortúnio dessas mulheres, sua extensão por diversos estágios da vida. É, portanto, importante ir além do sofrimento sensacional que eclode com intensidade no ato de testemunhar. O instante do testemunho é apenas um dentro de outros tempos revelados e tecidos nas histórias contadas pelos sujeitos. Essas próprias narrativas dão destaque às situações de resistência, contestação e acomodação das pessoas frente às agruras da vida. E é justamente a partir dessa busca das artistas pelo “refazer” de seus “mundos” que gostaria de interpretar os sofrimentos contidos em suas histórias.

“Não queira passar pelo que eu passei”

Andressa Urach tem 30 anos de idade e compôs quando jovem o que nomeei outrora de “baixa classe artística” (Bispo, 2016a). Apresentava-se como modelo em eventos, dançarina em programas populares da TV e participava esporadicamente de atividades múltiplas, nunca de maneira estável e sempre tangenciando as franjas do mercado erótico. Nas temporalidades profundas que emanam dos seus testemunhos, podemos constatar uma aproximação recente com as igrejas evangélicas, particularmente a Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd). O “momento crítico” por ela acionado para apontar o florescimento da fé é justamente a infecção generalizada e os dias passados na UTI de um hospital, como mais bem descrito em outro artigo (Bispo, 2018). Entre tal experiência de sofrimento intenso e seus primeiros testemunhos passaram-se apenas alguns meses. Portanto, seus relatos pungentes, repletos de lágrimas, demonstram estar afetados por essa circunstância recente, que deixa marca em sua

subjetividade. A grave doença de Urach promove nela intensas reconfigurações subjetivas. Logo, num primeiro momento, a experiência de sofrer é vinculada pela modelo a certas temporalidades específicas, a uma “causa” delimitada no tempo que gera “consequências” imediatas.

Entretanto, o que podemos observar nas incursões retrospectivas testemunhais de Urach é um borrar dessa associação direta entre conversão e possível experiência “traumática” gerada por uma doença. A modelo também elabora seus sofrimentos como sentimentos negativos que a acompanham por toda a vida. De acordo com Ayoub (2014, p. 111), o sofrer que perpassa os tempos é tido como um “destino moral” porque serve para outorgar à antiga modelo certas reputações e qualidades que advêm do passado e que são capazes de conferir a ela uma determinada posição enquanto evangélica. A categoria do “vazio” e da “angústia” – tomados muitas das vezes como sinônimos por minhas interlocutoras – nos serve como norte para situarmos as temporalidades do “refazer de um mundo”, revelando seus périplos em busca por melhores condições de vida, as quais só são observadas como satisfatórias, obviamente, no envolvimento direto com Deus na atualidade. No trecho que segue, do mesmo testemunho no Templo de Salomão citado anteriormente, Urach torna isso claro:

Durante seis anos, quando eu me separei aos 21 anos, eu caí no mundo. Eu já estive à beira da morte quatro vezes na minha vida. Só veio uma para imprensa, porque hoje eu sou uma pessoa pública. Durante estes seis anos eu tentei preencher um vazio que existia dentro de mim. Eu tentei preencher com a riqueza, com o dinheiro, com as melhores roupas, os melhores carros, o melhor apartamento, com os homens famosos, com as baladas. Eu estive quatro vezes à beira da morte, duas por overdose. Porque eu fui para festas eletrônicas tentando achar minha felicidade e pelo excesso de drogas eu quase morri duas vezes. Mas mesmo assim eu disse “ah... eu quero é dinheiro”, “eu quero ser feliz”, “eu quero alguém que me ame”; só que eu nunca me dei ao respeito. Então, eu me envergonho muito da Andressa Urach que morreu porque ela morreu no dia 29 de novembro do ano passado. No dia 3 de dezembro nasceu uma nova Andressa. Muitos, como o bispo falou, têm me criticado. Hoje eu sou mais criticada por ter colocado Deus na frente de tudo na minha vida do que quando eu ficava nua, pelada. Os valores se inverteram. Tudo é normal. O mundo é muito divertido, só que é vazio. Eu fiquei 20 dias deitada em um quarto em depressão com uma

cobertura no Rio de Janeiro que eu, graças a Deus, pude proporcionar para a minha família, com o carro importado na garagem, com um relógio de 20 mil reais. [...] Como a minha mãe e a minha avó vinham muito à igreja, eu era muito preconceituosa. Dizia: “Que Deus, Deus não existe, que Deus...” Oh, meu amigo! Não queira ver Deus, não queira passar pelo que eu passei. Eu fiquei dois meses no hospital, acho que muitas pessoas aqui sabem o que aconteceu. Deus é tão maravilhoso que me deu essa segunda chance. Só que nesses seis anos eu procurei outras religiões para preencher o meu vazio, para tentar achar a felicidade que eu não achava nas baladas, nos namorados, no dinheiro, nos carros. Eu procurei religiões, eu procurei a macumba. Eu fiz macumba para ficar rica. Eu fiz macumba para arrumar marido. Eu fiz macumba para tirar o marido de outra porque só aparecia homem casado na minha vida. Tudo errado, tudo, só dava errado. Eu achava que estava dando certo, aí dava errado. [...] Eu estava no fundo do poço. Eu estava com síndrome do pânico. Nesse período eu já era viciada em cocaína. As minhas rotinas, para vocês terem ideia, eram insônia à noite, ir para a balada, beber, usar cocaína, chegar em casa e tomar calmante. Quando eu saí do hospital eu tive uma síndrome do pânico e comeci a tomar os calmantes de novo, porque o vazio existia. Ele era um buraco oco dentro do meu peito. Era um buraco oco e nada o preenchia. Aí eu busquei. Eu disse: “Deus, eis-me aqui.” E eu me entreguei. Foram 27 anos da minha vida de escolhas erradas e uma única escolha certa.

“Vazio” e “angústia” são expressões de densa profundidade temporal, revelam tormentos fugidios, de difícil explicação para o narrador e que se estendem pela história do sujeito, muito além de um marco traumático. Segundo Coelho (2006, p. 177), o tema do vazio é discutido na literatura socioantropológica em articulação com a questão do narcisismo contemporâneo e a impossibilidade de construção de identidades sólidas em uma sociedade que desprivilegia o público e é marcada por uma efemeridade e instabilidade relacional. Nas narrativas de conversão, “vazio” e “angústia” são sentimentos que o converso tenta “preencher” ao longo da vida, em vão, justamente por não conseguir construir uma ilusão de identidade em torno de uma determinada circunstância da vida (dinheiro, carro, namoro, festas, “macumba”). A metáfora-corpo síntese é um “buraco oco dentro do peito”. É claro que estamos tratando de uma leitura a posteriori de uma trajetória, nitidamente marcada por um olhar religioso

evangélico sobre o passado. Porém, “vazios” e “angústias” são nessas narrativas “palavras fantasmas” – segundo o modelo formulado por Das (2015) – porque vagam pelos testemunhos e nos permitem observar os sutis movimentos dos conversos por diversos limiares de suas vidas, os momentos que acreditam terem enfrentado instabilidades subjetivas. São expressões que apontam para uma corrosão do dia a dia por um estilo específico de sofrimento que não é nem catastrófico, nem sublime, tal como o sofrer mais disruptivo, categórico, instaurador de um “antes” e um “depois”, provocado em Urach após sua internação no hospital.

Visto neste artigo pela mesma lógica argumentativa adotada por Das (2015) para a “aflição”, “vazios” e “angústias” são sentimentos negativos que avançariam pelos tempos na vida de algumas pessoas. Eles se tornam paradoxais por serem, por um lado, assimilados em um contexto de normalidade, já que a pessoa nem sempre vivencia um momento considerado crítico e seu sofrer não é necessariamente elaborado nos termos do “traumático”. Ao mesmo tempo, não são plenamente absorvidos, deixando nas pessoas a sensação de que há algo de errado, mas não se sabe bem o que é. No contexto de um testemunho, “angústia” e “vazio” remetem diretamente a sensibilidades orientadas para a busca por uma solução divina dos tormentos, será Deus o responsável por “preencher” as sucessivas faltas de identificação ao longo da vida. Mas mesmo diante dessa “teologia do sofrimento”, verificamos pelas palavras religiosas da modelo uma “política econômica do cotidiano” (Das, 2015, p. 25, tradução minha). Isso porque acompanhamos suas perdas momentâneas da capacidade de se engajar na vida bem como a maneira como seu sofrer vem sendo suportado pelos tempos.

As narrativas de Urach estão repletas de sentenças que avaliam o tempo passado/distante, geralmente o colocando como “cruel” ou “implacável”. As datas específicas reafirmam esse cálculo do tempo. “Durante seis anos” ela foi tudo o que hoje não gostaria de ter sido. São “tempos ruins”, “maléficos”. “No dia 3 de dezembro nasceu uma nova Andressa.” Tanto que a incursão de Urach a momentos da infância e da adolescência – seu passado distante – são descrições que sempre remetem à dor. No livro-testemunho *Morri para viver* (Urach, 2015), a modelo descreve a infância a partir dos seguintes relatos: das moléstias e assédios por ela sofridos e provocados por um avô de criação; da ausência do pai; da violência e impaciência da mãe, bem como de descoberta dos “prazeres do fumo”. Todas as memórias da infância são reduzidas, em dois capítulos

do livro, a essas histórias de sofrimento. Não há outras lembranças consideradas mais positivas. O mesmo poderíamos afirmar sobre as descrições da adolescência, vista como uma fase “problemática”. O corpo e as descobertas típicas ganham destaque, sendo observadas a partir da ideia de uma “não aceitação da imagem” e das primeiras relações sexuais, descritas como perversas e absurdas. Além disso, os vícios são intensificados: maconha torna-se uma descoberta; a prostituição, uma possibilidade de recurso financeiro. Temos a intensificação narrativa da imagem de uma adolescente rebelde, inconsequente, preocupada com a aparência e muito “sexualizada”.

Assim, ouvir tais testemunhos de Urach e a redução de toda a sua trajetória a uma sequência aflitiva de sofrimentos só corrobora a perspectiva *narrativo-performativa* que explicitiei anteriormente. Porém, proponho aqui observar tais histórias como o solo onde irão se fincar as bases de sua argumentação e não algo que meramente serve a convencer seus ouvintes. Afinal, o que realmente importa para Urach quando ela testemunha? Diante dos sofreres, o que esse ato revela sobre sua agência pessoal, sobre seu “refazer” de seu mundo?

A reconfiguração ideal de vida, o caminho para o qual Urach dirigiu suas forças de autocriação, é aprender a se tornar uma “mulher de verdade”, isto é, em suas visões de mundo, estar enredada pela família, por seus afazeres domésticos, pelo cuidado do filho e do marido. Portanto, é preciso pensar as composições dos testemunhos como inscritas também em dinâmicas de gênero. As dores encenadas e vividas por Urach tematizam em suas tentativas de “refazer um mundo” a necessária imposição a si mesma de um modelo de feminilidade que segue as expectativas hegemônicas de gênero, particularmente aquelas propagadas pela moral sexual das religiões evangélicas. Trechos de testemunhos em igrejas e do livro indicam isso:

Saiu uma culpa das minhas costas. Hoje eu respeito as pessoas. Eu respeito o meu corpo. Eu aprendi a me valorizar. E o melhor de tudo, eu aprendi a ser mãe. Uma das coisas que eu mais me arrependo na minha vida é de nesses seis anos achar que o dinheiro compraria a felicidade do meu filho. Quantas e quantas noites eu deixei ele em casa para ir para balada, para ir para *rave*, para ter três overdoses. O quanto eu me arrependo disso. Mas Deus é tão maravilhoso e me deu essa segunda chance. E eu não vou desperdiçar ela por nada deste mundo. Este ano pela primeira vez eu fui ao colégio dele no dia das mães. Então, hoje

não existe dinheiro nenhum no mundo que compre a minha paz e a minha vida transformada. Deus não abençoou só uma área. Deus abençoou todas as áreas da minha vida.⁶

Agora, pouco a pouco, tenho descoberto novas riquezas. Passei a prezar instantes tão simples e, ao mesmo tempo, tão singulares da nossa rotina. Sinto alegria ao acordar de manhã e tomar café com meu filho e minha mãe. Adoro ficar na cama assistindo filmes e brincando com o meu garoto. Tenho vontade de passar horas jogando conversa fora com minhas amigas e meus familiares. Quero me cuidar, estar sempre bonita e elegante, mas estou feliz com o meu corpo. Sentir o vento bater no rosto e suspirar profundamente hoje me arrancam um sorriso. Como é bom viver! (Urach, 2015, p. 230).

Segundo Kleinman (2006, p. 22), arrependimentos e remorsos não são apenas sintomas de alívio para alguém que narra suas culpas, mas armas para encarar falhas morais ao se perceber em condições particulares de tensão entre aspirações éticas pessoais e expectativas de uma dada sociedade. Antes de serem vistos como puro reflexo de uma passividade, podemos perceber que tais sentimentos remetem também a escolhas individuais em prol de um tratamento existencial para suas responsabilidades morais. Nas narrativas de Urach, os arrependimentos tangenciam justamente as responsabilidades de gênero. Trata-se de “se dar ao respeito”, passar a “se valorizar” conforme uma ética socialmente legitimada como feminina. Os efeitos no passado da disfunção de seu dia a dia provocados por uma vida considerada “pervertida” e “na rua” são contrastados agora por um conjunto de histórias contadas a partir da casa, de suas dinâmicas mais corriqueiras como tomar café com o filho e assistir a filmes deitada na cama. Em outro texto (Bispo, 2018), indiquei o quanto o espaço doméstico torna-se um lugar para se testemunhar sobre a conversão, já que Urach passou a fazer vídeos caseiros e disponibilizá-los nas redes sociais ensinando “meninas” a cozinhar, além de dicas de como se comportar socialmente sendo uma mulher evangélica. A exposição do lar remonta a esse *ethos* de compromisso com um ideal de feminilidade legitimado pelas moralidades evangélicas que Urach passa a

6 Testemunho proferido na Igreja Universal em Macapá. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kNDQkiGFA6s&t=73s>.

negociar, indicando ao mesmo tempo que viver uma “vida moral”, nos termos de Kleinman (2006), é intensivamente difícil, visto que requer uma comprovação desse modelo de vida a todo instante por meio de imagens diárias da intimidade.

“E eu começo num processo de lapidação”

A atual pastora e missionária da Igreja Batista Renovada Viviane Brunieri, “ex-Ronaldinha”, tem 42 anos de idade. Nascida em Peruíbe, interior de São Paulo, mora há alguns anos com seus dois filhos em Nagoya, no Japão, atuando na condução de cultos para brasileiros e em “projetos sociais” de evangelização de moradores de rua. A vivência nesse país não é recente, visto que lá morou por vários anos, entre idas e vindas ao Brasil conforme seu envolvimento com o mundo artístico. Brunieri compôs a “baixa classe artística” televisiva durante a segunda metade dos anos 1990, época também do ápice como jogador de futebol de Ronaldo Fenômeno, com quem a modelo teve um rápido relacionamento e a quem o apelido artístico que escolheu faz alusão. Sua presença midiática sempre teve a tônica dos “trabalhos sensuais”, posando nua para a revista *Playboy*, além de compor com uma outra jovem um grupo musical chamado As Ronaldinhas. Paralelamente à execução velada de trabalhos como profissional do sexo ao longo da fama, Brunieri chegou a estrear filmes pornográficos para uma grande produtora.

Sendo assim, seu testemunho em muito se assemelha ao de Urach quando constantemente ambas reafirmam em público um “passado de perdição” em oposição a um presente reconfigurado. As temporalidades apontam para uma drástica ruptura com o que se foi no passado, particularmente quando Brunieri aciona a categoria de “ex-puta” como forma de agregar determinado capital simbólico à sua conversão, uma “discriminação positiva” (Lopes, 2017, p. 35). No DVD *Prostituta nunca mais*, de 2013, porém, Brunieri é enfática ao afirmar que não houve uma conversão intempestiva, mas um “processo de lapidação” que teria se iniciado no ano de 2001 e finalizado, positivamente, em 2009. “Foram oito anos tentando, me esforçando em caminhar com Jesus, me envolvendo com o povo de Deus.” Ela aponta para inúmeros “momentos críticos” como indícios para o estopim de uma “busca constante” a fim de compreender melhor sobre Deus e “preencher um vazio” que nela existia, sem saber o porquê: a morte do

pai e a observação de seu corpo no caixão; o consumo de drogas como cocaína, metanfetamina e a consequente internação por conta da dependência química.

Entretanto, ao longo dessa “lapidação” de oito anos, é possível notar que seus “vazios” não a impediam de se comportar como uma “prostituta”, figura-personagem de suas histórias entendida não apenas como uma mulher que trocou sexo por dinheiro, mas também como alguém que teve muitos parceiros fora do casamento ou não se relacionava por amor, “quando suas práticas sexuais podem facilmente deslizar para uma profissão semicriminalizada” (Lopes, 2017, p. 41). Se, na atualidade, a prostituição é narrada abertamente aos fiéis por meio do testemunho, outrora essa prática estava envolvida nos modos discursivos típicos dos segredos, que serviam como estratégias para Brunieri manter comportamentos contrários à moral de sua comunidade religiosa, isto é, combinar os contradiitórios de “ser prostituta” com o de “frequentar a igreja”. Portanto, o cultivo do segredo permitiu à modelo equilibrar durante alguns anos instâncias da vida vistas como incompatíveis, “desde que sua face religiosa fique salvaguardada do perigo da exposição pública” (Natividade; Gomes, 2006, p. 52). Seus testemunhos, portanto, só são possíveis quando essa combinação de antagonismos não se fez mais necessária e as narrativas do segredo (íntimas, para poucos, reveladoras), cedem às narrativas normativas, públicas e gerais do ato de testemunhar.

Fala assim a jovem no DVD sobre o “momento crítico” do filme pornô.

Eu não tinha noção do que uma cena de um sexo explícito pode causar na alma de um ser humano. Então, eu costumo dizer que ali era sim a grande viagem... para a morte. Em menos de um mês, desembarcando [no Brasil, vinda do Japão] em março de 2008, em menos de um mês comecei a gravação. E na minha primeira cena eu não tive dúvidas de que o diabo tinha vencido. Quando eu vi toda aquela iluminação, estrutura, maquiadores, enfim, diretor, produtor, para gravar uma cena de sexo explícito, eu tive a certeza. Eu olhei para câmera e, pensando, falei: “Você venceu, Satanás.” Porque não tem nada melhor para o diabo do que pegar o anonimato, uma prostituta anônima, e transformar ela numa atriz pornô. Para ele é partida ganha. Mas, para a surpresa dele, em menos de um ano... As gravações começaram em abril de 2008. Em abril de 2009, para a surpresa dele... E eu costumo dizer, com propriedade e autoridade, que foi sim o filme pornô que me libertou da prostituição. Porque através do filme foi quando eu abri a porta do meu coração, deixei Jesus entrar e verdadeiramente me libertar. Porque

enquanto não existia filme, existia um pecado oculto, existia uma prostituta que a cidade de Peruíbe não sabia, que alguns familiares também nem desconfiavam. Mas através do filme, quando eu fui para o fundo do poço... [...] Falei: “Deus, eu sei que eu te conheço mais de ouvir falar, mas eu quero contigo andar, eu quero caminhar contigo, eu quero ser uma mulher íntegra! Eu não quero mais ser prostituta, Deus! Eu não quero me relacionar mais com homens, para pagar as minhas contas, para me dar aquilo que eu desejo, que a minha carne quer, que eu acho que é importante.” Hoje eu sei porque eu vivo isso. Eu sei que não é o carro importado que traz a minha felicidade. Eu sei que não é sair toda noite para jantar com os meus filhos, ir no shopping, que traz a minha felicidade. E ali eu clamei, pedi para o Senhor. Presta atenção você que está aí na sua casa, você que já faz alguns anos que se encontra nessa mesma situação, conheceu Jesus, foi batizado, mas ainda não se converteu. Porque conhecer Jesus é uma coisa importantíssima, mas se converter dos maus caminhos, amados, é algo extraordinário, é algo maravilhoso. Mas é algo que requer você se posicionar, requer posicionamento e renúncia. Não tem como. Não existe uma conversão, sem antes um posicionamento e uma renúncia. E ali eu volto para os braços do Pai. E verdadeiramente, amados, voltei para a igreja a qual eu tinha conhecido, tinham falado de Jesus para mim.

O “refazer de um mundo” de Brunieri é formulado aos poucos, com o passar do tempo. Poderíamos afirmar, conforme Duarte et al. (2006), que há uma tríade de atitudes que compõe o périplo do convertido quando está a testemunhar. Há a identificação não tão clara dos problemas e suas “angústias” (morte do pai, consumo de drogas, prostituição, filme pornô) que começam a ser reguladas através da participação nem sempre constante na igreja. Posteriormente, existe uma necessidade de manutenção dos novos princípios adquiridos por meio de uma reprodução, de um *habitus* (“abrir as portas do coração”, abandonar o consumismo, ter contato intenso com os filhos). Por fim, a partir das identificações dos problemas e da aquisição de hábitos, é necessária a transformação do “interno”, do “caráter”, aquilo que realmente importa na perspectiva dessas mulheres. O momento do testemunho é o ápice de publicização dessa mudança interna das subjetividades do convertido, quando ele tenta convencer a todos de que não houve só uma mudança de sua “aparência” e “comportamento”, mas de seu “eu mais íntimo”. É a isso que se refere Brunieri quando afirma que a conversão exige “um posicionamento e uma renúncia”.

O DVD é resultado dessa tentativa por parte da missionária de se “posicionar” depois de um longo período de “lapidação”. É quando ela brada a todos que aquilo que realmente importa depois de passar por uma série de sofrimentos é a busca por tornar-se a figura feminina exemplar que, tal como Urach, diz acalentar desde a tenra infância e da qual a prática da prostituição só a fez se afastar ainda mais. “Então, eu não via possibilidade nenhuma durante muito tempo de viver se não fosse daquela maneira. Mas eu tinha certeza daquilo que eu esperava: ser uma mulher digna, feliz, andar com integridade.” Coelho (2010, p. 28) afirma, analisando as trajetórias de três mulheres no nazismo, que esse tipo de exposição pública em torno de avaliações morais e questionamentos das razões para atitudes do passado revela não só uma possível sensação de culpa e identificação de responsabilidades, mas também o “esforço para encontrar respostas que possam trazer-lhe algum grau de apaziguamento interno”. E complementa: “Qual o trabalho que esses perdões, culpas e memórias realizam?” (Coelho, 2010, p. 42).

“Eles precisam de mim”

Valéria Valenssa, 46 de idade, foi a “rainha” do carnaval da Rede Globo por cerca de 15 anos. Desde o início da década de 1990, incorporava a personagem “Globeleza” e dançava seminua nos programas da emissora. Sua atuação artística sempre esteve ligada às temporalidades ritualísticas dessa festa popular, consolidando em nosso horizonte cultural por meio dessa associação entre samba e feminilidades o imaginário da figura histórica da “mulata”, transformada nas vinhetas estilizadas e futuristas da TV em “mulher desejável”, símbolo de uma sociedade (que se quer) mestiça (Corrêa, 1996, p. 49).

Nas temporalidades testemunhais, Valenssa situa em meados de 2005 sua conversão religiosa, diretamente relacionada aos “sofrimentos” causados pela não renovação do contrato com a Globo para continuar a desempenhar sua tradicional função, visto que estaria “fora de forma” após duas gravidezes, além de não ser mais “novidade” no mercado de celebridades. Porém, cabe destacar que seu ímpeto por testemunhar é relativamente recente, quase dez anos depois do momento crítico da demissão. Essa distância temporal nos permite vislumbrar não só um modo de narrar menos intempestivo e melodramático como os

descritos anteriormente, mas também seu périplo por distintas igrejas evangélicas como a Comunidade Internacional da Zona Sul (3 meses); a Iurd (que frequentou por 10 anos) e a Igreja Batista, sua atual “casa”.

E eu fui chamada na Globo para uma reunião e, naquela reunião ali, eles falaram simplesmente: “Valéria, hoje você não é mais! Nós vamos colocar uma outra no seu lugar.” E eu falei: “Mas não foi isso bem que eu imaginei.” [...] Eu saí de lá muito triste, eu fui para a minha casa. Eu tive um privilégio muito grande de estar muito próxima dos meus filhos, eu nunca tive babá e ali eu cuidava, cuidei o tempo inteiro e cuido até hoje dos meus filhos. Fui para casa muito triste. [...] Porque nós não estamos preparados para perder e naquele momento a Globo tirou o meu tapete. E quando eu fiquei em casa, desmarquei todos os meus compromissos, eu tinha poucas pessoas ao meu redor. Eu comecei a entrar numa tristeza profunda e durante seis meses eu tive uma depressão profunda. Depressão hoje nós sabemos que é o mal do século e sabemos também que a doença não atinge só o doente, atinge todas as pessoas que estão ao seu redor. Então, ali eu fiquei uma pessoa triste, eu chorava todos os dias, eu cobrava das pessoas que elas poderiam fazer alguma coisa por mim e elas não podiam fazer absolutamente nada. Naquele momento ali, eu estava no fundo do poço. O que era a minha alegria?! Eram os meus dois filhos. Porque sabemos que a depressão... A consequência da depressão é a morte, porque você não tem mais o prazer de viver, porque a depressão te rouba tudo. Eu, que era uma pessoa sonhadora, ali eu não sonhava mais nada. O que que era a minha alegria?! O José e o João. Jesus é tão lindo, né?! Porque ele já sabia. Eles precisavam de mim e eu precisava deles. E se não fossem meus filhos, eu morava no 15º andar, era muito mais fácil eu me jogar pela janela, porque nada estava bom para mim. Não estava bem com o meu casamento, profissional, na saúde, eu não estava bem em absolutamente nada. E, ali, já há seis meses dentro de casa, a única coisa que eu saía, quando eu saía de casa, eu ia para um parque com os meus filhos muito próximo de casa e ficava lá na parte da tarde e retornava para casa. Durante seis meses eu fiquei dentro de casa e ninguém percebeu que eu estava doente. Porque eu ficava ali no meu mundo, isolada e ninguém percebeu isso. Mas Deus percebeu!

7 Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=r_D-n3RowC8&t=368s.

Destaca Das (2015, p. 17) que o adoecimento gera “incoerências” nas pessoas, isto é, mesmo que a experiência seja absorvida pelo dia a dia, mantém-se um senso de que as doenças vão além dos limites das categorias que estão disponíveis a elas para se expressar. Valenssa – mesmo consciente de sua “depressão”, do caráter compartilhado e social desta nos dias de hoje como “mal do século” – apresenta-se como sendo ameaçada por ela durante um longo tempo. As doenças podem ser inseridas nas rotinas, serem um “quase evento” (Das, 2015), mas transformam-se em algo crítico, catastrófico em alguns momentos. O testemunho da artista revela suas nuances e movimentos em torno da convivência com a depressão.

Cabe realçar que Valenssa não constrói uma narrativa de ruptura e mudança drástica de vida após a conversão tal como fazem Urach e Brunieri. As possibilidades de continuidade com o que fez no passado dão segurança e status a Valenssa: não critica a nudez ou vê como “erótico” ou “pervertido” o trabalho outrora desempenhado. Olha para a “Globeleza” com um tom saudosista e orgulhoso, no modelo de um “sonho” que foi bem vivido e “bom enquanto durou”. Não há, em seus discursos atuais, sensações explícitas de arrependimento e remorso para com suas ações do passado, ela não “colhe o mal que plantou” provocado por suas ações, combinando-as de maneira harmoniosa com seu presente evangélico. Por sua vez, o passado rememorado por Urach e Brunieri é de “pecados” e repleto de erros individuais sobre os quais as narradoras precisam pedir perdão a todo instante, um rompimento com tal temporalidade torna-se imprescindível. Isso faz serem mais intensas as manifestações públicas do sofrimento. Já Valenssa – dez anos “ao lado de Deus” – enuncia suas dores como algo que lhe aconteceu, narradora vítima de um mal que a acometeu repentinamente, descrevendo essa história da maneira mais aproximável a narrativa do trauma: seus infortúnios foram provocados pelo “puxão de tapete” da Globo. Sem a demissão abrupta, talvez estivesse ainda vivendo seu “mundo de sonhos”, nos permite supor. O contexto da depressão como um elemento negativo a ser superado se basta na narrativa de Valenssa. Já a culpabilidade acompanha as histórias das outras dançarinas trazidas à baila.

Além do mais, seu casamento de mais de 25 anos com Hans Donner – diretor artístico da Globo e responsável pela “criação” da dançarina – e seus dois filhos frutos dessa relação servem a todo instante nos testemunhos como o alicerce discursivo para Valenssa narrar sobre “o que realmente importa”.

As consequências de seus sofrimentos profissionais geraram um isolamento familiar. O combate do mal tem como propósito “voltar” a se enredar na relação garantida pela trama do parentesco. Ela busca não se perder em sentimentos que desvirtuem seu propósito máximo de vida que é manter-se sendo uma boa mãe e esposa: “Eu nunca tive babá.” Não se trata, pois, de almejar um modelo ideal de feminilidade nunca antes atingido, ser a mãe-esposa que nunca foi. Valenssa revela que desejava “voltar” aos patamares de felicidade de outrora, abalado pelo “trauma” causado pelo fim de sua carreira de dançarina. Seu casamento bem-sucedido e uma vida profissional de sucesso não fazem dela uma pessoa assombrada pelos fantasmas de conseguir algum dia ser alguém que nunca foi. Seu “refazer do mundo” segue o propósito de contornar os sofrimentos a fim de retomar as rédeas de uma vida que foi considerada em algum momento perfeita. Tanto é que a afirmação de satisfação plena na atualidade por parte de Valenssa é formulada em torno da tríade de papéis “mãe, esposa e empresária” que voltou a executar a contento. Poderíamos acrescentar, é claro, que ser “evangélica”/“religiosa” seria uma outra dessas possíveis identificações que a satisfaz no presente, “preenchendo” seus “vazios” de outrora.

Eu voltei a sonhar, eu voltei a viver. Hoje os meus filhos já são quase do meu tamanho. Hoje eu trabalho com o meu marido, eu sou sócia de três empresas, fora da Globo. Eu sou responsável pelas agendas dele, das palestras. Estamos sempre juntos, compartilhando. Ele, a história dele; e eu, a minha história. [...] Nosso maior mandamento é quando a gente enxerga o próximo, a gente ama o nosso próximo, eu acho que essa é a maior grandeza que o ser humano tem! Eu trabalho com meu marido, eu faço a agenda dele, eu sou mãe, eu sou esposa, eu sou empresária. Eu estou voltando a fazer algumas coisas que eu sonhei fazer.

Conclusões: “O problema de hoje será o seu testemunho de amanhã”

Ao longo deste artigo, procurei indagar, com base em Kleinman (2006, p. 5), o seguinte: quando o nível de incertezas é alto por demais, que tipo de decisões acabamos por tomar a fim de contornar as agruras e pensar que temos o destino de nossas vidas sob controle? Busquei demonstrar o quanto o processo de

conversão pode ser, portanto, uma busca por aquilo que “realmente importa”. Quando passamos a adentrar as temporalidades dos testemunhos das interlocutoras dançarinas desta pesquisa compreendemos melhor a conversão por uma perspectiva do cotidiano, tentando analisar os sofrimentos nos testemunhos para além de seus *diagnósticos de sociedade* ou suas abordagens *narrativo-performáticas*. Observamos o sofrer pelas práticas mais banais em prol do bem-viver, do lidar com as tormentas diárias que nos acomete em momentos como a injustiça e a discriminação, os trabalhos finalizados ou demissões, a falta de dinheiro, o abalo do status social, as tensões sexuais, os acidentes, as doenças crônicas, os fracassos artísticos, enfim, situações e calamidades banais que destroem nosso senso de que estamos controlando o próprio destino.

De acordo ainda com Das (2007, p. 55), por mais doloroso que possa ser falar sobre o que se sofreu publicamente – e a dor se faz nas falas de Urach, Brunieri e Valenssa constantemente em lágrimas e gestos contundentes – chegar a esse ponto de pôr-se a testemunhar é demonstrar que negociar com esse passado já é algo viável, encontrando-se nos contornos dessas histórias uma “forma humana possível de vida”. As expressões capazes de situar no passado as temporalidades de uma dor que vimos ao longo do artigo permitem inscrevê-las na atualidade, indicando o quanto o discurso testemunhal é reflexo da capacidade da narradora em buscar uma agência pessoal frente a seus sofrimentos corriqueiros. Nesse sentido, a profusão de palavras, as possibilidades do falar pelo testemunho, é oposto ao silêncio e ao engajamento no mundo pelo luto e o não narrar (Bispo, 2016a, 2016b; Das, 2011). Mesmo que o termo testemunho traga em si as lógicas de poder das religiosidades cristãs ocidentais – e que esse falar público ressoe as estratégias religiosas de conquista de novos fiéis – sua pertinência não está apenas em “atestar a fé diante do corpo mutilado”, mas, também, em deixar mais às claras a “criatividade da vida” (Das, 2011, p. 12). Vimos aqui a importância de se proferir palavras por meio de narrativas na reconstrução subjetiva de artistas que passaram por situações de vida críticas, observando como mulheres reocupam o mundo pela narração pública de seus sofrimentos.

À guisa de conclusão, cabe aqui uma rápida reflexão em torno desses constantes desejos por elas proferidos de adequar-se às expectativas em torno de ideais hegemônicos de feminilidade propagados por suas igrejas a fim de recuperarem seus mundos e o que “realmente importa”. Tenho buscado por meio desta pesquisa outras inspirações analíticas que não aquelas que visam reduzir

tais propostas de vida a um mero reflexo de uma “onda conservadora” de “subjugação de mulheres” estimulada na contemporaneidade pelo crescimento do (neo)pentecostalismo no Brasil ou que pretendem procurar ou resgatar nessas trajetórias o que há de possivelmente emancipatório ou “feminista” nelas. A partir de Mahmood (2006), tenho tentado compreender os “projetos éticos” que movimentam tais expectativas idealizadas de gênero, visto que os termos binários da “resistência” e da “subordinação” são insuficientes para entendermos as motivações, os desejos e os objetivos de pessoas em situações-limite de vida e em constante sofrimento. Os matizes emocionais dos “vazios” e “angústias” mostrados anteriormente são incapazes de serem captados em suas densidades subjetivas, em seus impactos na vida de quem os vivencia, quando nos limitamos a interpretar o fenômeno através dessa terminologia clássica da resistência, que é também em muitos casos politicamente prescritiva, embasada numa noção de pessoa de indivíduo autônomo e consciente de si que perpassa o ideário da cultura ocidental moderna.

Seguindo Mahmood (2006, p. 133, grifo da autora), a partir de uma outra percepção das relações de poder e formação das subjetividades na contemporaneidade é possível conceituar a noção de agência não só como um sinônimo de resistência a relações de dominação – visto que a autora não nega que esse é um modelo analítico pertinente para diversas situações – mas, também, como uma “capacidade para ação criada e propiciada por relações de *subordinação* específicas”. Trata-se de uma visão mais situacional e interativa da noção de agência em contextos de intensas desigualdades, em que se busca examinar as formas eminentemente assumidas pelas normatividades em seus desdobramentos nas “topografias do self” de determinados sujeitos. Nesse sentido, quando observamos com maior atenção as dinâmicas do sofrimento através das narrativas testemunhais de Urach, Brunieri e Valenssa, verificamos que as normas não são apenas consolidadas e/ou subvertidas por elas, “mas também performadas, habitadas e experienciadas de várias maneiras” (Mahmood, 2006, p. 136).

Nesse “habitar as normas” das artistas evangélicas, capaz de permitir a elas alguma modalidade de agência frente ao seu mundo, analisamos também as formas particulares de investimentos sociais garantidas a elas pela experiência emocional do sofrer. Vimos ao longo do artigo mulheres sofrendo por inúmeras pressões geradas por moralidades que as obrigavam a se conformarem a certas exigências ideais do que é ser uma mulher, mãe e esposa. A princípio, isso só

confirmaria ser o sofrimento uma modalidade de existência no mundo tida recorrentemente como a antítese da agência. Porém, seguindo ainda Mahmood (2006, p. 146), a grande virtude dessas artistas – e certamente de muitas outras mulheres que se põem a testemunhar nos púlpitos das igrejas, sejam elas anônimas ou famosas – não é apenas ser conhecida e louvada pela capacidade de se erguer sobre o sofrimento e viver uma vida de acordo com os predicados esperados, mas se constitui também por seus modos de atuação, pelas *maneiras através das quais* viveram esse sofrimento, *como* foram capazes de recriar suas vidas e ser delas suas agenciadoras mesmo seguindo expectativas morais socialmente desejáveis.

Pode, então, o sofrimento, frente a essas exigências normativas, ser compreendido para além de um mero reflexo nas subjetividades dessas mulheres das desigualdades sociais que as obrigam a viver, ou pelo menos tentar, conforme um ideal de feminilidade, ou mais precisamente, segundo um propósito último de vida que seria ser uma mãe e esposa exemplar? A partir das análises dos testemunhos aqui proferidos, aposto que sim. As narrativas do sofrimento são as “provas” que elas mesmas dão a quem quiser ouvi-las das virtudes adquiridas por meio das ações por elas próprias elaboradas após passarem por inúmeros “problemas” pessoais. É através desse “habitar as normas” pela via do sofrimento que foi possível a inúmeras artistas se porem novamente ativas em suas vidas, agirem no cotidiano, encontrando nas experiências religiosas um conjunto de ações necessárias a fim de refazerem elas mesmas seus mundos até então devastados por “dores”, “vazios” e “angústias”.

Referências

ABU-LUGHOD, L. *Dramas of nationhood: the politics of television in Egypt*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.

AYOUB, D. Sofrimento, tempo, testemunho: expressões da violência em um conflito de terras. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 107-131, 2014.

BENJAMIN, W. O narrador: considerações sobre a obra de Nicolai Leskov. In: BENJAMIN, W. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 197-221.

BIRMAN, P. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. *Religião e Sociedade*, v. 17, n. 1/2, p. 90-109, 1996.

BIRMAN, P.; MACHADO, C. A violência dos justos: evangélicos, mídia e periferias da metrópole. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 27, n. 80, p. 55-70, 2012.

BISPO, R. Vivendo do rebolado: feminilidades, corpos e erotismos no *show business* televisivo. *Mana*, v. 21, n. 2, p. 237-266, 2015.

BISPO, R. *Rainhas do rebolado: carreiras artísticas e sensibilidades femininas no mundo televisivo*. Rio de Janeiro: Mauad X: Faperj, 2016a.

BISPO, R. Tempos e silêncios em narrativas: etnografia da solidão e do envelhecimento nas margens do dizível. *Etnográfica*, v. 20, n. 2, p. 251-274, 2016b.

BISPO, R. Na corrente midiática da fé: comunicação de massa e dinâmicas contemporâneas do testemunho evangélico. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 24, n. 52, p. 249-277, 2018.

BOURDIEU, P. Apêndice 1: a ilusão biográfica. In: BOURDIEU, P. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus, 1996. p. 74-82.

COELHO, M. C. Juventude e sentimentos de vazio: idolatria e relações amorosas. In: ALMEIDA, M. I. M. de; EUGÊNIO, F. (org.). *Culturas jovens: novas mapas do afeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006. p. 177-191.

COELHO, M. C. Três mulheres no nazismo: reflexões sobre as fontes do comportamento moral. *Dilemas*, v. 2, n. 5-6, p. 13-48, 2010.

CORRÊA, M. Sobre a invenção da mulata. *Cadernos Pagu*, n. 6-7, p. 35-50, 1996.

CÔRTEZ, M. *O bandido que virou pregador: a conversão de criminosos ao pentecostalismo e suas carreiras de pregadores*. São Paulo: Hucitec, 2007.

CÔRTEZ, M. O mercado pentecostal de pregações e testemunhos: formas de gestão do sofrimento. *Religião e Sociedade*, v. 34, n. 2, p. 184-209, 2014.

DAS, V. *Life and words: violence and the descent into the ordinary*. Berkeley: University of California Press, 2007.

DAS, V. O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade. *Cadernos Pagu*, n. 37, p. 9-41, 2011.

DAS, V. *Affliction: health, disease, poverty*. New York: Fordham University Press, 2015.

DAS, V.; KLEINMAN, A. Introduction. In: DAS, V. et al. *Remaking a world: violence, social suffering and recovery*. Berkeley: University of California Press, 2001. p. 1-30.

DUARTE, L. F. D. Ethos privado e modernidade: o desafio das religiões entre indivíduo, família e congregação. In: DUARTE, L. F. D. et al. (org.). *Família e religião*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2006. p. 51-87.

DUARTE, L. F. D.; DULLO, E. Introdução ao dossiê 'Testemunho'. *Religião e Sociedade*, v. 36, n. 2, p. 12-18, 2016.

DUARTE, L. F. D. et al. Família, reprodução e ethos religioso subjetivismo e naturalismo como valores estruturantes. In: DUARTE, L. F. D. et al. (org.). *Família e religião*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2006. p. 15-50.

DULLO, E. Uma pedagogia da exemplaridade: a dádiva cristã como gratuidade. *Religião e Sociedade*, v. 31, n. 2, p. 105-129, 2011.

DULLO, E. Testemunho: cristão e secular. *Religião e Sociedade*, v. 36, n. 2, p. 85-106, 2016.

FONSECA, C. *Família, fofoca e honra*: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2000.

FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2014.

GABLER, N. *Vida, o filme*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

HOCHSCHILD, A. R. Trabalho emocional, regras de sentimento e estrutura social. In: COELHO, M. C. (org.). *Estudos sobre interação*: textos escolhidos. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013. p. 169-209.

KLEINMAN, A. *What really matters*: living a moral life amidst uncertainty and danger. Oxford: Oxford University Press, 2006.

KLEINMAN, A.; KLEINMAN, J. The appeal of experience; the dismay of images: cultural appropriations of suffering in our times. In: KLEINMAN, A.; DAS, V.; LOCK, M. *Social suffering*. Berkeley: University of California Press, 1997. p. 1-23.

LOPES, N. "Prostituição sagrada" e a prostituta como objeto preferencial de conversão dos "crentes". *Religião e Sociedade*, v. 37, n. 1, p. 34-46, 2017.

MACHADO, C. Pentecostalismo e o sofrimento do (ex-)bandido: testemunhos, mediações, modos de subjetivação e projetos de cidadania nas periferias. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 153-180, 2014.

MAFRA, C. Relatos compartilhados: experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses. *Mana*, v. 6, n. 1, p. 57-86, 2000.

MAFRA, C. *Na posse da palavra*: religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002.

MAHMOOD, S. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. *Etnográfica*, v. 10, n. 1, p. 121-158, 2006.

MARTINS, I. Moralidades e atos de fala em serviços de apoio emocional: modalidades laicas da confissão e do testemunho?. *Religião e Sociedade*, v. 36, n. 2, p. 19-43, 2016.

MAUSS, M. A expressão obrigatória dos sentimentos. In: FIGUEIRA, S. (org.). *Psicanálise e ciências sociais*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1980. p. 56-63.

NATIVIDADE, M.; GOMES, E. de C. Para além da família e da religião: segredo e exercício da sexualidade. *Religião e Sociedade*, v. 26, n. 2, p. 41-58, 2006.

SARLO, B. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Companhia das Letras: Editora UFMG, 2007.

SENNETT, R. *O declínio do homem público*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SIBILIA, P. *O show do Eu: a intimidade como espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2016.

TEXEIRA, C. *A construção social do “ex-bandido”*: um estudo sobre sujeição criminal e pentecostalismo. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011.

TEXEIRA, C. O testemunho e a produção de valor moral: observações etnográficas sobre um centro de recuperação evangélico. *Religião e Sociedade*, v. 36, n. 2, p. 107-134, 2016.

URACH, A. *Morri para viver: meu submundo de fama, drogas e prostituição*. São Paulo: Planeta, 2015.

VÍCTORA, C. Sofrimento social e a corporificação do mundo: contribuições a partir da antropologia. *Reciis*, v. 5, n. 4, p. 3-13, 2011.

Recebido: 26/05/2018 Aceito: 05/02/2019 | Received: 5/26/2018 Accepted: 2/5/2019



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

A “vergonha” como uma “ofensa”: homossexualidade feminina, família e micropolíticas da emoção

**Shame as an offense: female homosexuality, family
and micropolitics of emotion**

Leandro de Oliveira*

*Universidade Federal de Minas Gerais – Belo Horizonte, MG, Brasil

leandroclam@yahoo.com.br

<https://orcid.org/0000-0002-2793-0959>

Resumo

O artigo discute o tema da revelação da orientação homossexual para a família de origem sob a perspectiva da antropologia das emoções, a partir da experiência de uma jovem lésbica de camadas médias. O depoimento tematiza tensões vivenciadas na esfera doméstica após a revelação da orientação sexual para os pais, com destaque para uma situação específica, na qual a mãe teria expressado “vergonha” pelo fato de ter uma filha “lésbica”. A “vergonha” da mãe é considerada insultante pela filha, pois recusa uma forma de consideração almejada. A análise evidencia como discursos emocionais podem operar micropoliticamente, não apenas na demarcação e reforço de hierarquias, mas também em sua contestação.

Palavras-chave: emoção; homossexualidade; gênero; família.

Abstract

The article discusses the revelation of the homosexual orientation to the family of origin from the perspective of the anthropology of the emotions, based on the experience of a young middle-class lesbian. The testimony thematizes tensions experienced in the domestic sphere after the disclosure of sexual orientation to her parents, highlighting a specific situation in which the mother would have expressed “shame” for having a lesbian daughter. The mother’s shame is considered insulting by her daughter, since it refuses a desired form of consideration. The analysis highlights how emotional discourses can operate micropolitically, not only defining and reinforcing, but also questioning hierarchies.

Keywords: emotion; homosexuality; gender; family.

Este artigo aborda o tema da revelação da orientação homossexual para a família sob a perspectiva da antropologia das emoções. A reflexão apresentada integra projeto mais abrangente, conduzida na região metropolitana do Rio de Janeiro entre os anos de 2007 e 2011, que investigou situações vivenciadas por gays e lésbicas na relação com suas famílias de origem contextualizadas contra o cenário contemporâneo de luta política e reivindicações por reconhecimento entre minorias sexuais e que resultou em minha tese de doutorado (Oliveira, L., 2013). Essa pesquisa mais abrangente se baseou em análise documental, etnografia e em entrevistas em profundidade inspiradas nas técnicas de “história de vida” (Becker, 1999; Debert, 1986; Queiroz, 1991) e “história de família” (Barros, 1987; Cabral; Lima, 2005; Duarte; Gomes, 2008). Os depoimentos analisados na tese foram coletados com dez interlocutores pertencentes a segmentos de camadas médias e a segmentos ascendentes de camadas populares – oito jovens com idades entre 20 e 30 anos (sete homens gays e uma mulher lésbica), além de duas mulheres (uma heterossexual e uma lésbica) na casa dos 40 anos que tinham filhos homo/bissexuais. As narrativas fornecidas por esses interlocutores foram tomadas como casos privilegiados para a visibilização de certas experiências e de discursos emocionais que compareciam entrelaçados a processos de reelaboração do self e dos vínculos familiares, com especial atenção às experiências de manutenção do segredo, às situações envolvidas na visibilização da orientação sexual e às narrativas sobre maior ou menor “aceitação” da homossexualidade. O trabalho consistiu em experimento etnográfico no qual as narrativas sobre si, sobre a própria sexualidade, sobre a própria família e sobre situações vivenciadas com familiares e parceiros amorosos foram tomadas como indícios interconectáveis que apontam para processos sociais e formas de falar sobre a experiência social – aproximável à estratégia de “seguir as biografias”, identificada por Marcus (1995) como uma das formas possíveis de *multi-sited ethnography*.

Neste artigo, discuto experiências relatadas por uma jovem branca, lésbica e pertencente a camadas médias, moradora da Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro. O depoimento tematiza tensões vivenciadas pela entrevistada após a revelação de sua orientação sexual para seus pais. Analiso o modo como essa entrevistada aciona discursos emocionais na percepção e interpretação de reações de seus familiares à visibilização de sua orientação sexual, com especial atenção à noção de *vergonha*. Esse caso foi escolhido por colocar em evidência

o potencial micropolítico desses discursos emocionais, que podem comparecer na reiteração, mas também no questionamento/reinvenção de convenções tocantes a sexualidade, gênero e família.

Desde fins do século XX, estudos no campo da antropologia das emoções têm problematizado a noção de que as “emoções” seriam fenômenos “naturais”, “espontâneos” e/ou “individuais”, salientando seu caráter de construção coletiva (Lutz; White, 1986). Aquilo que nomeamos como “emoções” pode ser tomado como uma forma de linguagem ou discurso, e como um modo de conexão entre as pessoas no mundo que se articula a aspectos da estrutura social. Devido a essa capacidade de dramatizar relações sociais, o discurso sobre as emoções, a expressão de emoções e o discurso emotivo são dotados de um potencial micropolítico para a legitimação ou contestação de hierarquias (Abu-Lughod; Lutz, 1990; Coelho, 2010; Rezende; Coelho, 2010). Discursos emocionais podem, desse modo, desempenhar um trabalho de inclusão ou exclusão social, afirmando o pertencimento ou não de uma pessoa a um dado grupo, e reiterando ou desestabilizando convenções culturais e formas de ordenamento social.

A antropologia das emoções, campo de debates que emerge nos Estados Unidos entre fins dos anos 1970 e início dos anos 1980, é debitária de discussões conduzidas no âmbito dos estudos de gênero e pensamento feminista (Despret, 2011; Lutz, 1988). Ao problematizar definições convencionais da oposição natureza/cultura, os estudos de gênero abriram espaço para reconhecimento e crítica das conexões metonímicas entre feminilidade, natureza e emoção (assim como para a crítica do dualismo razão/emoção, que define as emoções como domínio desqualificado por oposição à razão, considerada atributo masculino, e que ocupa lugar central na etnopsicologia ocidental moderna). A antropologia das emoções se amparou também em releituras do pensamento de Michel Foucault, notadamente as reflexões sobre a relação entre discurso, subjetividade e poder que marcaram as análises de Foucault sobre a sexualidade (Abu-Lughod; Lutz, 1990). Se o feminismo evidenciou que nossas concepções acerca daquilo que é ou não “natural” estão atravessadas por relações de poder, a analítica de inspiração foucaultiana ajudou a complexificar essa concepção de poder, colocando em evidência como tanto o objeto do discurso quanto os sujeitos que o enunciam são efeitos contingentes da relação que os forma e conecta.

Talvez seja conveniente enfatizar que, embora o presente trabalho dialogue de modo transversal com questões de gênero e sexualidade, ele não tem

a pretensão de explorá-las diretamente. Gênero e sexualidade permanecem como problemas de fundo, se não pelo conteúdo do caso discutido, também pelo fato de que a antropologia das emoções é um campo intelectual que possui conexões genealógicas com os estudos em gênero e sexualidade. O objetivo aqui, contudo, é colocar em evidência como o discurso emocional de nossa interlocutora expressa micropoliticamente um questionamento de hierarquias – notadamente, operações de hierarquização que demarcam uma superioridade moral da heterossexualidade em detrimento de outras orientações sexuais, que teve oportunidade de discutir em ocasiões anteriores (Oliveira, L., 2011; 2013). Questionamento, nesse caso, não significa subversão ou reestruturação radical de relações, mas um tipo de objeção mais ou menos sutil que pode emergir no interior de contextos e situações sociais específicas (e que, por ser sutil e localizada, não é menos impregnada de poder).

É com essas perspectivas em mente que gostaria, aqui, de abordar a história de vida de Karine,¹ uma jovem de 25 anos graduada na área de ciências sociais aplicadas. Karine residiu por toda a vida na Zona Norte do Rio de Janeiro, na mesma casa em que seus pais e seu irmão caçula. Percebe a si mesma como uma “pessoa típica” de “classe média”, parte de uma “família típica” de classe média: um casal de profissionais liberais, com formação em nível superior, que tiveram um casal de filhos. Se apresenta alternadamente como “homossexual”, “mulher gay” ou “lésbica”, sem expressar preferência significativa por alguma dessas categorias.²

Conheci Karine através de outro colaborador da pesquisa – um jovem gay que integrava, junto com ela, uma rede de sociabilidade em que suas

1 Na apresentação de resultados da pesquisa, todos os nomes citados foram alterados, assim como informações que pudessem identificar diretamente quem são os entrevistados foram omitidas, de modo a resguardar sua privacidade.

2 Facchini (2008), em sua pesquisa com “mulheres que se relacionam afetiva e/ou sexualmente com outras mulheres” na cidade de São Paulo, assinala o modo como o uso de categorias de classificação autoatribuídas pode variar conforme a situação social e os sujeitos envolvidos. Muitas dentre suas entrevistadas expressam uma rejeição ao uso da categoria “lésbica”, seja pela associação desse termo a uma intensa conotação estigmatizante, seja por um discurso de repúdio a rótulos e valorização da liberdade pessoal. Essa categoria, contudo, era mais adotada entre aquelas que tinham contato/proximidade com ideias do movimento LGBT – notadamente as mulheres mais jovens e pertencentes a estratos sociais mais elevados. Destaco, aqui, que as categorias acionadas por Karine para falar sobre si e sobre sua sexualidade são congruentes com sua afinidade e simpatia pelas agendas políticas LGBT.

orientações sexuais eram conhecidas e explicitadas. Em geral, eu acompanhava os colaboradores da pesquisa naquelas situações cotidianas de sociabilidade em que eu fosse acolhido (como encontros em cafés, shoppings, bares, lanchonetes e praças públicas), aproveitando alguns desses encontros para realizar entrevistas registradas em gravador, mas participando também de conversas informais em outras ocasiões. Em nosso primeiro contato, em agosto de 2009, Karine manifestou certa reticência em colaborar com o projeto, e o interesse de que eu explicitasse em detalhe qual era o “referencial teórico” da pesquisa, e de que maneira eu pretendia interpretar os dados. A afirmação de que eu estava interessado em conhecer as experiências e as percepções de gays e lésbicas sobre a relação com suas famílias (dialogando com um conjunto relativamente amplo de perspectivas e estudos, e não propriamente com “um” único referencial teórico) foi considerada ambígua e insuficiente, demandando esclarecimentos adicionais: quais autores? Quais teorias, quais hipóteses? Demorei um pouco a compreender que essa reserva inicial, expressa de maneira relativamente amistosa, em essência não dizia respeito às correntes teóricas com que eu estaria ou não dialogando, mas a potenciais usos políticos que poderiam ser dados às interpretações produzidas. Por sinal, essa postura de reticência se dissolveu quando, em algum momento, mencionei minha vinculação prévia com o Centro Latino Americano em Sexualidade e Direitos Humanos (Clam/Uerj) e a atuação em projetos de pesquisa preocupados com a promoção da igualdade de gênero e direitos sexuais, que ocorreu paralela à minha atuação como professor em projetos voltados à promoção do debate sobre gênero e diversidade na educação. Em ocasião posterior, Karine verbalizou de forma mais explícita os motivos de sua reserva: ela se negaria, terminantemente, a participar de estudos cujas premissas ou resultados pudessem de algum modo reforçar estereótipos, visões “negativas” ou “patologizantes” da homossexualidade. Convém lembrar que na primeira década do século XXI ganharam corpo turbulentas controvérsias públicas em torno do “direito” reivindicado por certos psicólogos de oferecer “tratamento” e “terapias” para “cura da homossexualidade” – é possível que essa reticência diante de “pesquisas científicas” em geral tenha alguma correlação com a reverberação desses debates.

Discutir histórias de vida sob uma perspectiva antropológica comporta um conjunto próprio de desafios e resultados teórico-metodológicos. Como sugere

Gonçalves (2012), a construção “pessoas-personagem” no interior de “etno-biografias” evidencia o caráter narrativo tanto do relato biográfico quanto da etnografia que o inscreve. O discurso sobre si não é produzido a partir de um self preexistente, mas é construído a partir de compreensões convencionais acerca do que é uma “pessoa”; paralelamente, há um componente de criatividade decorrente do fato de que esses discursos em que a vida do narrador é o foco estão sempre articulados a cenas e situações específicas em que outras pessoas-personagens comparecem. Uma história de vida será sempre construída com o pesquisador dentro de contextos locais nos quais ele próprio comparece como uma espécie de personagem – nem que seja no papel de um ouvinte, que é percebido de tal ou qual maneira pelo narrador. Esse tipo de abordagem propicia uma alternativa à antinomia clássica que opõe indivíduo e sociedade, pois coloca em evidência modos possíveis de individuação a partir da elaboração de convenções culturais em narrativas sobre situações sociais.

Os pais de Karine comparecem como personagens importantes no relato discutido adiante. Não tive oportunidade, à época, de conversar com eles e de ouvir suas narrativas a respeito dos eventos narrados pela filha (ainda que tenha trabalhado, na pesquisa mais abrangente, com uma análise do discurso de mães de homossexuais). Talvez tivesse sido possível negociar esse acesso, mas eu tinha certa preocupação ética de que interpelá-los diretamente poderia favorecer um confronto aberto de perspectivas e potencializar tensões existentes entre a jovem e sua mãe. Esse caso evoca um desafio teórico-metodológico particularmente significativo: embora a tradição antropológica tenda a conferir muita atenção ao “discurso nativo”, a construção da realidade não é feita somente de discursos, mas também de silêncios investidos de sentido (Bispo, 2016). Como veremos adiante, não somente o discurso, mas também o silêncio da mãe é especialmente significativo para Karine. O contraponto com as perspectivas de seus pais poderia, decerto, iluminar algo a mais sobre as dinâmicas familiares vivenciadas por pessoas LGBT, mas não elimina o fato de que as experiências narradas pela filha contêm um comentário micropolítico sobre o modo como esta percebe seu lugar na família e no mundo. É desse comentário, socialmente situado e posicionado, que desejo tratar aqui. Nas páginas que se seguem, desejo discutir como Karine aciona discursos emocionais ao falar sobre sua sexualidade e sua relação com a família, com especial atenção para desdobramentos da revelação de sua orientação sexual para os pais.

Memórias da injúria: a construção de uma “mágoa”

Começo evocando o depoimento de minha interlocutora sobre experiências vividas na juventude, no qual um discurso emocional comparece na evocação e narrativa de certos eventos considerados por ela mais significativos. A descoberta da sexualidade, para Karine, foi um “processo interrompido”. Por volta dos 12 anos de idade, sentia “tristeza” e “frustração”, por não corresponder a certos estereótipos acerca do gênero feminino, mas sem ter muita consciência do motivo desses sentimentos: ela sempre fora uma “menina-moleca, uma *tomboy*”,³ que gostava de bola de gude e futebol, e de roupas masculinas. Karine conta que, embora sentisse certa tensão no ar, nunca sofreu censuras diretas na família, ao longo da infância, por essas condutas que transgrediam convenções sobre o gênero feminino. Na adolescência, “ficou” com outra jovem de sua faixa etária (uma experiência que classifica como “absurdamente intensa”, e com a qual não conseguiu “lidar” naquela época): “Eu me fechei, dei um jeito de me convencer de que aquilo tinha sido uma experiência pontual, e não quis mais falar com a menina.” Afirma que, após o evento, sua sexualidade permaneceu “congelada” por cinco anos: tinha “medo” de refletir sobre o significado dessas experiências, não dispunha sequer de um “vocabulário” para isso. Considera que, até então, o vocabulário a seu alcance para nomear esse tipo de desejo e prática estava associado a “xingamentos”: termos como “viado” (no caso da homossexualidade masculina), “lésbica”, “fancha”, que eram empregados por seus colegas de escola, e que aludiam mais à transgressão das convenções em torno do gênero que à sexualidade em si. Para ela, essa restrição no vocabulário tornava difícil até mesmo “pensar” sobre desejos e experiências sexuais vividas com mulheres. Para exemplificar essa “limitação” linguística, relembra e relata uma cena que vivenciou na escola, quando tinha cerca de 12 anos de idade:

3 A categoria *tomboy* é uma expressão de língua inglesa, usualmente empregada para se referir a jovens do sexo feminino que apresentem aparência e maneiras consideradas, em um dado contexto, “masculinas”. Segundo Butler (1993, p. 154-155), essa palavra era aplicada no século XVI aos meninos, mas começa no século XVII a ser usada para se referir a meninas, especialmente aquelas mais agressivas e revoltadas. Por volta do século XIX, o rótulo *tomboy* – que até então era uma categoria com conotações mais estritamente associadas ao gênero – passa a ser também associado à homossexualidade feminina.

Eu me lembro que uma vez na escola eu estava fazendo algum tipo de atividade, eu acho que a gente estava jogando algum tipo de jogo, tinha meninos e meninas jogando. E aí... [...] rolou uma briga, um menino me provocou, a gente discutiu e aí o menino ficou puto. Estava um dia quente, daí ele pegou e tirou a blusa. E quando ele tirou a blusa eu meio que fiquei meio atordoada, assim, meio que virei [o rosto] para o lado e aí todo mundo começou a rir. Aí uma menina virou e falou: “Ela é lésbica! Você vai ficar aí brigando com ela? Não perca seu tempo.” Aí, eu falei assim: “Eu sou o quê? De onde vocês tiraram isso? O que é que vocês estão falando? O que vocês querem dizer?” Aí aquilo me magoou, mas eu não entendi muito bem. Aí depois eu fiquei pensando assim “o que será que significa isso? O que será que eu fiz que é coisa de ‘fancha’?” Daí eu fiquei um tempo remoendo aquilo e não consegui achar a resposta, não sabia dizer exatamente o que era, o que significava ser “fancha”, naquele momento. Mas foi usado para me agredir.

O sentido da ofensa, implicada na acusação “você é lésbica”, provém não só do significado investido nas palavras enunciadas, mas do modo como estas são proferidas e da situação da enunciação. Como sugere Julian Pitt-Rivers (1971, p. 17), em ensaio que aborda os códigos da “honra” e da “vergonha” em culturas de sociedades mediterrânicas, a presença física do ofensor exerce um papel crucial na emergência do sentimento de “ofensa”:

A importância da presença pessoal é altamente relevante em matérias de honra. Aquilo que é uma afronta dito na cara pode não desonrar, dito pelas costas. Aquilo que é ofensivo geralmente só o é se alguém estiver presente para sentir a ofensa. O que é ofensivo não é o ato em si, mas o fato de obrigar o ofendido a assistir a ele.

Em essência, para um insulto funcionar enquanto insulto, ele precisa ser público; tais afrontas interpessoais à honra alheia são feitas para envergonhar, e se inscrevem no cerne das convenções culturais sobre a “vergonha”. Ruth Benedict (1972, p. 188-189) abordou a vergonha em contraste com a “culpa”, como ênfases específicas conferidas a certos estados emocionais em culturas distintas. A culpa implicaria responsabilização de si por certos atos, sendo eventualmente passível de expiação através de publicização (como no

ritual da confissão cristã); a vergonha, ao contrário, pode se intensificar com a visibilização do evento que a provocou. Em uma distinta tradição teórica, Goffman (2012, p. 105-108) mostrou como o sentimento de “constrangimento” em situações de interação face a face comparece na manutenção de convenções e formas de organização coletiva, resguardando a possibilidade de que um indivíduo desacreditado possa em ocasião futura corresponder a expectativas geradas pelas impressões que terceiros têm sobre ele, favorecendo a preservação da distância entre categorias sociais. Trabalhos mais recentes retornaram a esse tema, explorando a articulação entre situações de interação social e contextos político-culturais: sentir vergonha perante alguém, compartilhar de vergonha coletiva ou de vergonha alheia, são formas de afirmação de vínculos sociais que implicam compartilhamento de identidade e valores (Ahmed, 2004; Miller, 1993). Retornaremos a este ponto – as articulações entre “vergonha” e “ofensa” – mais adiante, ao tratar da percepção de Karine sobre demonstrações de “vergonha” exibidas por sua mãe pelo fato de ter uma filha “lésbica”.

A cena de conflito no ambiente escolar narrada por Karine poderia ser lida como uma pequena fábula moral que, à luz de uma perspectiva contextualista das emoções, possibilita um leque de interpretações distintas, porém complementares. Por um lado, a cena inscreve convenções culturais, vigentes em seu grupo de pares, que desqualificavam a diversidade sexual. É uma memória da *injúria*, a rememoração de atos de fala que, como sugere Eribon (2008), são talhados à força no corpo e na subjetividade daqueles que se descobrem alvos de injúria. Tais atos de fala são enunciados performativos que instituem uma demarcação entre o lugar social das pessoas ditas “normais”, ocupado pelo sujeito da fala, e o lugar marginal daqueles que são objeto do discurso e do desprezo alheios. O relato de Karine, contudo, não parece ser uma mera evocação da injúria. Ele desloca ativamente a injúria de seu contexto original e reconfigura seu sentido, ao ser citada na situação proporcionada pela entrevista, recorrendo a uma retórica da queixa. Esses eventos não são narrados, apenas e simplesmente, porque geram “mágoa”. Poderíamos, inversamente, sugerir que Karine se refere a eles como mágoas porque sente que eles merecem ser narrados, em um contexto político e cultural no qual a legitimidade dos atos que geraram mágoa é passível de questionamento. O depoimento não somente enuncia, mas *denuncia*: é uma queixa cujas condições de verbalização

são a inscrição desses eventos na memória como mágoa, a percepção de que os colegas de escola usaram as categorias “lésbica”/“fancha” para *agredi-la*, e a existência de uma audiência receptiva. Como veremos adiante, esse tom de protesto também aparece na fala de Karine sobre certos conflitos com sua mãe.

No período que identifica como o “fim” de sua “adolescência”, quando ingressou na faculdade, Karine teve dois “namoros” com rapazes que duraram cerca de três meses. Ela afirma que essas experiências com o sexo oposto estavam fadadas ao fracasso, mas que na época não era capaz de perceber isso. Com o ingresso na graduação, em um prestigioso curso de uma prestigiosa instituição de ensino carioca, começa a ter amigos gays e lésbicas – fato que associa ao processo gradual pelo qual começou a “se soltar”. Como veremos a seguir, ela retrata esse período como um momento decisivo em sua vida, que impactou sua relação com a família.

“E ficou claustrofóbico lá dentro...”: o namoro e a experiência do armário

Karine considera que é na faculdade que a maioria das pessoas “assume” a própria homossexualidade. Ao ingressar na graduação, se viu subitamente cercada por um círculo de colegas que tratavam desse tópico com “naturalidade” e franqueza. Passou a frequentar “festas alternativas”, voltadas para um público de diferentes orientações sexuais, incluindo gays e lésbicas. Nessa época, com cerca de 21 anos de idade, Karine se questionava acerca de sua sexualidade, e pensava que talvez fosse “bissexual”, tendo inclusive se apaixonado por uma jovem “bissexual” com a qual não chegou a ter qualquer envolvimento. Aos 23 anos, teve seu primeiro “namoro” com uma mulher; pouco depois, “saiu do armário” e revelou sua orientação sexual para a família (primeiramente, para o irmão, e em seguida para seus pais). Afirma que esse “namoro” se iniciou de forma muito súbita – e para ilustrar, conta uma piada, descrevendo aquilo que as lésbicas levam consigo para um “segundo encontro”: as malas, “já para se mudar” (os homens gays, em contraste, não levariam nada, pois nunca chegavam a ter um “segundo encontro”). Como veremos adiante, o namoro é uma experiência investida de relevância significativa no contexto da revelação intencional da orientação homossexual.

Na família de Karine, sempre circulou muita “informação” sobre “sexualidade” – tocante a contracepção, prevenção de infecções sexualmente transmissíveis e à importância do uso do preservativo. Essas “informações” eram compartilhadas tanto com ela quanto com seu irmão, de forma indistinta. A “homossexualidade” era eventualmente tematizada nessas conversas no ambiente doméstico – não como algo que poderia estar presente na própria família, mas como um aspecto da sociedade ou da vida de terceiros: “Olha aquela pessoa ali, que apareceu na novela.” Tais conversas nunca versavam sobre as experiências pessoais dela e do irmão. Desse modo, Karine não se sentia obrigada a contar nada sobre sua sexualidade para seus familiares. Ela teve algumas experiências sexuais com mulheres, antes de seu primeiro namoro, e considerava que estas não eram um assunto que precisasse ou devesse ser compartilhado em família – do mesmo modo que seu próprio irmão, até onde ela tem conhecimento, não falava sobre as experiências sexuais dele. Contudo, ao contrário das experiências *sexuais* – vistas com assunto estritamente privado – as experiências *amorosas* são consideradas algo que *pode* e *deve* ser publicizado. O ingresso em um “namoro” é, assim, retratado como uma experiência que a motiva a “sair do armário:

Quando eu comecei a namorar ficou complicado porque começa a namorar e isso não é uma coisa que você consiga esconder, não é, que você consiga “não falar” sobre. É um relacionamento que você vê a pessoa com frequência, está sempre com a pessoa. E isso começou a me... a *sofrer*, o fato de que eu não podia falar sobre isso, eu me sentia *trancada* dentro do *armário* mesmo, trancada no armário. O armário ficou pequeno para mim, foi nesse momento que o armário ficou pequeno. E ficou *claustrofóbico* lá dentro. Eu queria *poder falar*, queria falar que eu tinha namorada, que a gente ia no cinema, sabe? Poder apresentar minha namorada e poder falar das coisas boas e das coisas ruins, “nossa, minha namorada tá chata hoje” ou “nossa, minha namorada tava linda hoje”, né, como qualquer pessoa faz.

No trecho acima, o ingresso em um namoro aparece como fator que motiva a revelação da orientação sexual para a família, no interior de um discurso nitidamente pontuado por categorias emocionais e alinhado a uma visão de mundo igualitária, em que o silêncio compulsório é sentido como desconfortável restrição. Karine ansiava poder *falar abertamente* sobre suas experiências amorosas, *como qualquer pessoa faz*. Essa aspiração tem lugar de destaque dentre as

motivações para a revelação. Parece haver uma preocupação mais explícita, por parte de Karine, com seus próprios sentimentos do que com os sentimentos de seus pais. Isso não significa, de modo algum, indiferença às emoções materna e paterna; como veremos adiante, a reação de seus pais é objeto de intensa atenção. Contudo, as emoções dos outros são encaradas a partir de uma lente que valoriza a subjetividade do observador: a situação de *não poder falar* sobre essas experiências pessoais é o que faz Karine *sofrer*, a sentir-se *claustrofóbica*, constrangida em sua liberdade pessoal pelos limites do *armário*.

A noção de “armário” sinaliza para um aparato político-cultural que atinge pessoas homossexuais com um conjunto de injunções contraditórias, prescrevendo *simultaneamente* a exposição compulsória e a manutenção do segredo sobre si (Pollak, 1990; Sedgwick, 2007). De um ponto de vista macroestrutural, o dispositivo do armário tenta instituir uma fronteira clara entre uma categoria de pessoas ditas exclusivamente heterossexuais e todas as demais (quer estas estejam dentro ou fora do armário); ele não expressa um problema inerente à experiência dos próprios homossexuais, mas, pelo contrário, existe a serviço daquelas pessoas que pretendem demarcar sua identidade em oposição à deles. Sob um prisma fenomenológico, por outro lado, se descobrir “dentro do armário” significaria estar sujeito a uma espécie de *duplo vínculo*, no sentido atribuído por Bateson (1972) a essa expressão: um paradoxo lógico investido de intenso significado emocional, deflagrado por duas prescrições contraditórias (mutuamente excludentes, que gerariam consequências graves se não fossem ambas atendidas), que despontam acrescidas de uma terceira prescrição que impede a pessoa de ignorar as duas anteriores. Embora a publicização da orientação sexual para a família seja, para Karine, um processo investido de relevância e pontuado por discursos emocionais, essa ânsia por liberdade de expressão, que seu relato evoca, parece ir além da “obrigação de confessar” a verdade sobre a sexualidade cuja gênese histórica foi explorada por Foucault (1988, 2001). Esse discurso, que evoca algo quase da ordem de uma expressão obrigatória dos sentimentos (Mauss, 1980), poderia ser interpretado como parte integrante de certas “tecnologias de si” contemporâneas que colocam não somente o sexo, mas o discurso emocional em seu centro.

Um aporte para a compreensão dessa atenção cultural à emoção pode ser extraído de Duarte (1999). Em uma releitura do pensamento de Foucault, à luz da análise de Colin Campbell (2001) sobre a centralidade da emoção na ética

romântica hedonista que se configura no século XIX, Duarte argumenta que o Ocidente moderno implantou um “dispositivo de sensibilidade” que atribui preeminência a sensações e experiências pessoais na constituição dos sujeitos, apoiado em uma atenção à corporalidade e em uma aposta na perfectibilidade (possibilidade de aprimoramento) da vida humana. Tecnologias de si são procedimentos que possibilitam aos indivíduos realizarem, por si próprios, operações sobre sua alma/pensamentos/condutas visando uma transformação positiva (Foucault, 2004, p. 95). Na implementação do “dispositivo de sensibilidade” no Ocidente moderno, tecnologias de si sustentadas em discurso emocional teriam gradativamente conquistado um lugar de destaque nos processos de construção da pessoa.

O desconforto de Karine não derivava, propriamente, de ter que guardar segredo sobre sua “sexualidade”. O que a faz *sofrer* é a impossibilidade de conversar com seus familiares sobre emoções vivenciadas em certas experiências importantes pra ela. O paradoxo notado por Pollak (1990), colocado pela obrigação simultânea de ocultar e confessar o “segredo” sobre a própria homossexualidade, não parece se configurar do mesmo modo nesse contexto. Por sob uma capa de persistência e continuidade histórica dos interditos contra a homossexualidade, o que se descortina aqui é um cenário interior um pouco distinto: o que esses interditos parecem obstruir, nesse caso, não é a “confissão” da orientação sexual, mas a possibilidade mesma de exposição de certos sentimentos, em um contexto onde circulam convenções prescrevendo que estes deveriam ser expressados (por exemplo, poder se queixar sobre situações desagradáveis vividas com a namorada, ou expressar satisfação ante situações agradáveis).

Convém destacar a relevância de que a expressão pública de afeto pode, direta ou indiretamente, se revestir nesse contexto. Em depoimentos de gays e lésbicas que assumiram a orientação sexual para a família de forma mais ou menos espontânea ou voluntária, é possível identificar diversas situações e motivações subjacentes à situação da revelação. O ingresso em um “namoro” com uma pessoa do mesmo sexo, em especial, é uma experiência que aparece com alguma insistência em relatos sobre cenas de revelação da homossexualidade para a família de origem. O “namoro” parece, aqui, ser algo que *existe para ser visto*: é a expressão pública de algum tipo de compromisso e/ou dos “sentimentos” que o motivam. As convenções culturais que o diferenciam de outros modos de relacionamento fomentam a expectativa de que ele se

faça acompanhar de algum grau de exposição e publicização. Para além de quaisquer dificuldades operacionais porventura envolvidas no trabalho de ocultamento de uma relação desse tipo, parece haver (ao menos para algumas pessoas) uma incompatibilidade entre segredo e namoro, que possivelmente se acirra com a duração e consolidação da relação. Em resumo, um namoro é algo que tais sujeitos não querem manter em segredo. Torná-lo público é confirmar que este “é”, de fato, aquilo que se pretende que ele seja. A existência de constrangimentos externos que obstruem esse processo de publicização do namoro pode incomodar bastante a gays e lésbicas que compreendam que deveriam, em sua vida afetiva e relacionamentos amorosos, desfrutar dos mesmos *privilégios de visibilidade* que são franqueados aos namoros heterossexuais.⁴ Esse tipo de incômodo pode, por um lado, ensejar manifestações organizadas na esfera pública, como os “beijaços”, eventos dedicados a contestar essa distribuição de privilégios considerada pouco equitativa. Mas pode, também, ser expresso em um plano micropolítico, na vida privada e experiências interpessoais cotidianas. A permanência ou a saída do armário não diz respeito somente a formas de gestão racional da informação sobre si, mas também a experiências emocionais que podem ser bastante intensas (o “medo” das consequências da revelação, o “sofrimento” ensejado pela manutenção do segredo, a “coragem” para sair do armário, etc.). Se trata, de fato, de um dispositivo emocional de gestão da informação e de constituição de si mesmo em situações de interação social. Como veremos adiante, a revelação da orientação sexual é condição necessária, porém não suficiente, para assegurar esse tipo de expressão de si no espaço doméstico; ela requer todo um trabalho de reconstrução da definição da situação na casa, que implicará em diversos momentos o recurso a discursos emocionais.

A (in)definição da situação na revelação para a família

Retomemos o fio condutor da história de vida aqui analisada. Karine e sua namorada tocavam juntas em uma banda de rock. Um dia, decide levar seu irmão para assistir a um show do grupo. Após o show, apresenta Bianca a

4 Sobre esse ponto, ver a reflexão de L. Oliveira (2011) sobre a visibilidade da diversidade de gênero e da variação sexual e o tema da exposição pública de afeto entre pessoas do mesmo sexo.

ele, como sua “namorada” – procurando tratar desse tema *com naturalidade*. Embora não soubesse qual seria a reação do irmão ao saber que ela estava namorando outra mulher, sua expectativa (posteriormente comprovada) é de que essa reação seria positiva:

Eu não queria fazer disso um assunto, tipo “sente aqui, meu irmão, precisamos conversar”. Eu queria apresentar ela igual eu apresentaria um namorado, com uma *naturalidade*. E claro que eu fiquei *nervosa* porque eu não sabia como ele ia reagir, né, mas eu *achava que ele ia reagir bem*. E foi superótimo, supernatural. Foi até mais natural do que eu imaginava. Não teve um momento depois de conversa, sabe, e até depois quando eu cheguei a discutir alguma coisa com a minha mãe, meu irmão depois vinha conversar comigo e me apoiava, então com o meu irmão foi super... sei lá. Acho que é uma coisa de geração. A nossa geração tem mais contato com isso, e tem menos questões, menos problemas.

Após cinco meses de namoro, decide contar para o restante da família sobre essa relação, e discute a decisão com sua parceira antes de prosseguir. A namorada mostrou-se reticente e apreensiva, temendo que os pais de Karine – especialmente a mãe – brigassem com a filha. Karine responde à companheira que, de fato, não sabe como seus pais poderiam reagir, mas que precisava ter essa conversa com eles. O depoimento apresenta a cena da revelação para os pais como um evento breve, colorido pela aparente objetividade com que Karine abordou o assunto, e pela reação de mutismo dos pais:

Cheguei em casa com a roupa de trabalho e tudo, né, sentei na mesa e falei, sentei na mesa na frente deles e eles estavam no sofá vendo televisão e falei: “Mãe, eu preciso falar uma coisa com vocês, mas eu preciso falar rápido, senão eu vou perder a *coragem*, então não me interrompam.” Aí meu pai falou: “Ai! Você foi presa?”, e a minha mãe falou: “Ai! Você tá grávida?”... E aí eu falei: “Não, eu não fui presa; e não, eu não estou grávida. Muito pelo contrário. Faz cinco meses que eu estou namorando uma menina.” Ponto. Parei. Os dois não responderam absolutamente nada, ficaram lá parados, meio que em *estado de choque*, não *falaram nada*. E eu falei: “OK, eu vou dar um tempo para vocês. Eu vou sair agora, vou na casa de uma amiga, eu tenho que terminar um trabalho de faculdade e até amanhã isso tem que estar pronto. Eu tô levando meu celular, se vocês quiserem conversar comigo

eu estou no celular, senão a gente se vê quando eu voltar. Eu vou dar um tempo para vocês.” Aí eu levantei e saí. Daí foi isso. No dia seguinte ninguém falou sobre o assunto.

A necessidade de “falar rápido” para “não perder a coragem” merece um breve comentário. Uma situação que demanda *coragem* para ser enfrentada é, de fato, uma situação que provoca medo (Miller, 2000). Até mesmo no contexto da revelação para o irmão, considerado de antemão mais receptivo, Karine se sentiu *nervosa*. Ao contrário da situação “natural” em que apresentou a namorada ao irmão (o concerto de rock em que sua namorada estava presente), a revelação para os pais ocorre no centro de uma conversa formal, reservada exclusivamente para isso, e parece ser fonte de ansiedades mais intensas por parte da jovem. A afirmação de que “não sabia como os pais reagiriam” expressa mais do que desconhecimento ou ausência de informação: sinaliza também para o medo da reação que os pais poderiam eventualmente ter. Esse discurso assinala, nitidamente, uma sensibilidade da jovem a tensões geracionais e a preconceitos culturais que ela antecipa que poderiam se manifestar naquela situação, e é sugestivo do *trabalho emocional* (Hochschild, 2013) demandado para transformar o medo inicial da reação dos pais em “coragem”.

Sob outro prisma, o silêncio poderia ser encarado como uma resposta ritual dada pelos pais, no microcosmo delineado por essa cena, ante um curso de ação inesperado assumido pela filha, que rompe a *linha* e a *fachada* (Goffman, 2012) exibidas por ela na esfera doméstica até aquele momento. O “silêncio” é um gesto que pode ter muitos significados. Se considerarmos, contudo, que sob outros aspectos, a rotina da família após aquele momento não foi alterada, se poderia sugerir que, socialmente, o silêncio funciona nesse contexto como uma forma de preservação das relações, diante de uma súbita alteração na *definição da situação*.

A noção de *definição da situação* é introduzida por W. I. Thomas (1923) em uma reflexão teórica sobre a capacidade que os sujeitos têm de tomar decisões por si mesmos – abordagem que (em retrospectiva) parece precursora de tentativas posteriores, no campo da teoria social, de superação da antinomia entre “indivíduo” e “sociedade” através do foco em formas relacionais de agência. O cerne do argumento do autor é que as ações humanas não são meramente “determinadas” a partir de fontes exteriores. Elas seriam influenciadas pelo modo como sucessivas situações vividas pelo sujeito são definidas em relações interpessoais, em um

processo que modela a conduta e a personalidade dos indivíduos, de tal maneira que os “desejos” individuais seriam progressivamente “regulados” em sociedade:

Anteriormente a qualquer ato de comportamento autodeterminado, há sempre um estágio de exame e deliberação que podemos chamar de *definição da situação*. E, de fato, não apenas os atos concretos dependem da definição da situação, mas gradualmente toda uma política de vida, e a personalidade do indivíduo em si mesmo, derivam de uma série de definições desse tipo. (Thomas, 1923, p. 42, tradução minha, grifo do autor).

Esse estilo de teorização, em vez de explicar a conduta humana pela ascendência de instituições sociais previamente estabelecidas, considera que tanto as personalidades individuais quanto as próprias instituições derivam de sucessivas definições da situação. O sentido atribuído a situações vivenciadas é mutável: embora a reiteração de experiências semelhantes em situações semelhantes possa ensejar a constituição de códigos de conduta mais ou menos estáveis, estes estão abertos a transformação, sempre que uma situação inesperada demandar definição. Trata-se de ferramenta rentável para a reflexão sobre mecanismos informais de regulação das condutas e de ação coletiva, como, por exemplo, aqueles em jogo nas turbas/multidões e na *gossip*/fofoca (Thomas, 1923, p. 44-50). Essa perspectiva nos permite compreender as situações como espaço de constituição e locus da mediação entre “indivíduo” e “sociedade”.

A abordagem de Thomas, para além de sua eventual relevância para a história da teoria social, é pertinente para a análise conduzida neste artigo. Embora não haja uma reflexão sobre o estatuto teórico das emoções em sua obra, as emoções desempenham papel de destaque em sua discussão sobre a definição das situações. Exemplo disso é o argumento de que uma comunidade pode, pelo uso de categorias ofensivas (e, notadamente, na prática da fofoca), “conectar o opróbrio a pessoas e atos empregando epítetos que são, simultaneamente, concisas e *emocionais* definições da situação” (Thomas, 1923, p. 49, tradução minha, grifo meu). Do mesmo modo, diferentes tipos de gesto e sinais de repúdio integram também a linguagem empregada na definição de uma situação, “dolorosamente sentidos como reconhecimento desfavorável” (Thomas, 1923, p. 50, tradução minha), como uma depreciação no/do status da pessoa.

O que desejo ressaltar, aqui, é o modo como discursos emocionais compõem na definição da situação. Na cena de revelação da orientação sexual por Karine, ocorre uma primeira perturbação na definição da situação no espaço doméstico no momento em que ela declara ter algo “importante” para contar, que demandava “coragem” para ser contado. Como sugere Strauss (1999), quando as pessoas envolvidas identificam de forma quase imediata a situação que está ocorrendo, elas podem coordenar suas ações mútuas de tal maneira que essa definição inicial da situação seja preservada. Não se coloca em questão “quem” cada um é nessa situação; todos os participantes têm uma ideia de quais facetas de sua própria identidade poderiam ser acionadas. Esse acordo tácito, contudo, só é possível quando todos se encontram desempenhando atividades convencionais. Se alguém age de forma inesperada, isso torna a situação problemática, gerando um problema de definição: “O que está acontecendo aqui?” Os envolvidos não sabem como devem agir, não sabem como agir naquela cena, e no limite, podem não saber “quem” eles são ou deveriam “ser”, naquela situação específica.

Se a definição da situação é ambígua, isso leva a um esforço para decifrar as motivações por trás da conduta inesperada do outro: suposições, “palpites”, perguntas. A dúvida do pai de Karine, questionando se a filha estava vivenciando conflitos com a lei, e a dúvida da mãe, perguntado se a filha estava grávida, expressam implicitamente expectativas destes sobre aquilo que a filha “é”, e evocam um leque de problemas ou transgressões imagináveis e enunciáveis. É verossímil supor que o “namoro com uma menina” era uma afirmação relativamente imprevisível naquele contexto – ou, se era de algum modo antevista, as convenções vigentes não permitiam sua verbalização explícita. A resposta adotada pelos pais ante a declaração de Karine poderia ser vista como uma forma de *evitação* (Radcliffe-Brown, 1940), que deixa um conflito potencial em suspenso em prol da manutenção de relações sociais. A evitação, nesse caso, é uma reação à súbita mudança na definição da situação no ambiente doméstico com a revelação de Karine.

“Agressões sutis”: silêncio, desconsideração e ressentimento

Diante da postura de evitação assumida pelos pais, Karine reage com outra forma de evitação: vai para a casa de uma amiga, “dá um tempo” para os pais. Esta situação, contudo, é considerada bastante desconfortável por Karine

– talvez pelo fato de que a inquietação que a mobilizou a revelar para os pais seu namoro com Bianca não fosse, propriamente, a necessidade de “confessar” sua orientação sexual, mas a ânsia por expressar seus sentimentos no cotidiano *como todo mundo faz*.

Jean-Jacques Courtine e Claudine Haroche (2007, p. 191-192, tradução minha) – em obra que aborda o modo como o rosto, fisionomia e expressões faciais passaram progressivamente a ser representados como um importante mecanismo de expressão e dissimulação das emoções entre os séculos XVI e XIX – apresentam uma interessante reflexão sobre o significado que o *silêncio* passa a assumir nas relações pessoais, nesse período em que o exprimir e decidir das emoções do outro ganham cada vez mais relevância:

A regra do silêncio é clara: não devemos nos fechar ao outro. O rosto taciturno não convém senão aos espíritos melancólicos e infelizes. O ar aberto e amável que recomendam muito mais as artes da conversação que os preceitos do silêncio, esta é a marca depositada sobre o rosto de cada um pelos paradoxos de uma sociedade civil onde se reforça o controle social ao mesmo tempo em que se autonomiza o indivíduo, quando tal sociedade é concebida como espaço de diálogo, de troca e de expressão.

O argumento dos autores é que, na modernidade, o silêncio se torna ao mesmo tempo objeto de um interdito, e uma forma paradoxal e poderosa de expressão em certas situações, pela ausência da fala em contextos nos quais é esperado que esta ocorra. O silêncio é simbólico, ele não apenas demanda interpretação, mas também sublinha o valor do diálogo. Nas relações amorosas, por exemplo, o poder do silêncio se faria sentir com especial força: o silêncio instaura um ferimento, para o qual as palavras são o consolo e remédio mais desejados (Courtine; Haroche, 2007, p. 200). Essa abordagem histórica oferece uma chave analítica bastante rentável para refletirmos sobre o poder de que o “silêncio” e seu rompimento podem ser investidos em situações micropolíticas deflagradas no ambiente doméstico pela revelação da homossexualidade.

O “silêncio” dos pais, como vimos, é fonte de intensa inquietação para Karine. Não basta dar sentido a ele, é preciso atuar ativamente visando a superação do silêncio na redefinição da situação. Uma de suas amigas, lésbica, a aconselha a não consentir que esse silêncio persista. O conselho é baseado em

experiência pessoal: a amiga atravessara situação semelhante, anos antes, e afirma que pagara um “preço alto” por não ter conversado abertamente com seus próprios familiares. Karine passa então a mencionar o nome da namorada em casa, naquelas ocasiões em que fosse encontrá-la: “Estou indo ao cinema com Bianca”, ou “vou a uma festa com Bianca”. Seus pais reagiam, invariavelmente, com silêncio. Passado algum tempo, expõe para seu pai que essa situação a inquietava. Ela ansiava por saber o que se passava pela cabeça de seus pais, e o modo como sua orientação sexual era vista por eles:

E a gente saiu para conversar, eu e meu pai. E meu pai foi ótimo, foi lindo. Ele sentou e falou: “Olha, eu não tenho *menos problema* com isso. Eu acho que não tem que ter problema [algum] com isso. Estou *orgulhoso* de você ter tido *coragem* de seguir o que realmente vai *te fazer feliz*, e não tenho o menor problema com isso. Mas a sua mãe está tendo um pouco de *dificuldade*, e ela não quer falar sobre esse assunto. Ela avisou pra mim que ela não quer falar sobre esse assunto.” Aí eu falei: “Pai, eu entendo que a mamãe tenha dificuldade pra falar sobre esse assunto, eu demorei cinco, seis anos pra *sair do armário para mim mesma*, mas [...] eu dou o tempo que ela precisar, mas a gente precisa conversar. A gente precisa do mínimo de troca.” Aí depois de um tempo a gente começou a falar bem devagarzinho, bem devagarzinho. Minha mãe não é muito aberta a falar sobre isso, mas hoje em dia não tem o menor problema. Ela fala sobre isso, eu falo sobre isso. Com mais *restrição* do que com meu pai, mas tranquilamente. Depois de um tempo as coisas se acertaram. Durante algum tempo eu fiquei bem *brava* com ela, especialmente por causa dessa coisa da minha sexualidade porque eu achei que ela estava sendo *egoísta*, *preconceituosa* e etc. Com o meu pai, sempre foi mais tranquilo, porque o meu pai tem uma outra personalidade, ele é mais calmo [...]. E como ele não teve uma *reação ruim* como a da minha mãe, a gente não teve esse período de ficar *afastado*.

Inicialmente, a jovem julgou que sua mãe estivesse agindo de uma forma “egoísta”, “preconceituosa”, e ficou “brava” com ela por causa disto. Afirma que a relação com a mãe, antes disto, já era relativamente conflituosa – mais tensa do que a relação com o pai, que sempre foi uma pessoa “tranquila”. Acredita que essas diferenças de “personalidade” entre seu pai e sua mãe, e a diferença no modo como se relacionava com os dois, nuançaram o modo como eles reagiram ao saber sobre sua orientação homossexual.

Karine considera que, além dessa tensão manifesta nas situações de silêncio, não houve grandes mudanças em sua relação com a família a partir da revelação da homossexualidade. Os pais habitualmente regulavam sua circulação fora do ambiente doméstico. Queriam saber que lugares ela frequentava, em quais festas ela estava, na companhia de quais pessoas – um tipo de regulação já notado em outros estudos focando a relação entre pais e jovens adultos residindo em um mesmo núcleo doméstico (Ramos, 2006). Eles se *preocupavam* caso ela chegasse muito tarde, à noite, e recomendavam que ela não andasse de carona com pessoas que tivessem ingerido bebidas alcoólicas; nomear essas pequenas obrigações como expressão emocional de zelo (preocupação) é uma forma de reconhecer sua relativa legitimidade, ainda que tais recomendações não fossem estritamente observadas. Havia, em especial, uma censura ao pernoite fora do espaço doméstico. Karine acredita que essas censuras não tinham relação com sua sexualidade, e sugere que se trata de uma característica da cultura local das adjacências do tradicional bairro carioca de classe média em que foi criada:

Eu acho que é uma cultura meio [do bairro tal], viu? Vou te falar... Tem duas amigas minhas que são héteros, uma é casada e a outra é super, namora há 20 milhões de anos, e os pais são do mesmo jeito. Não é porque eu sou gay ou não sou, sabe. Elas falam, inclusive a minha amiga que casou, ela fala que uma semana antes do casamento ela não podia dormir na casa do namorado dela porque “imagina o que que os porteiros vão dizer!...”, e coisas do tipo. Então a argumentação era que “isso não se faz”, que isso seria perder totalmente o controle, que era perder o respeito, sei lá. Também não era muito discutido, não, só era um “problema”. Só do tipo... “Não, não senhora! A senhora vai voltar pra casa tal hora.” Não era muito argumentado, até porque não tem muito argumento. Acho que era um senso antigo, assim, de que se você dormir fora de casa você está se desvalorizando, ou “o que é que as pessoas vão pensar?”, se estiver chegando de manhã, sabe, com o cabelo amarrotado, no prédio...

Karine comenta que tanto ela quanto o irmão eram igualmente “regulados”: os pais não gostavam que seu irmão “dormisse fora”, havia um tratamento “igualitário” dispensado a ambos os *siblings*. Do mesmo modo, não havia hábito de que amigos dela ou dele frequentassem a casa: a presença de visitas era relativamente rara. Em algumas ocasiões, sua namorada visitou sua casa. Karine

compara e contrasta o tratamento que seus pais davam à sua namorada ao modo como ela própria era recebida na casa da companheira:

No primeiro ano que eu estava namorando, eu cheguei na minha casa e falei: “Olha, eu queria jantar com todo mundo, e todo mundo inclui a minha namorada.” Eu falei com o meu irmão, eu estava viajando e falei: “Arranja isso aí com os meus pais. Fala pra eles que a gente vai jantar juntos.” Aí, de vez em quando a gente fazia esse tipo de coisa, mas era bem de vez em quando. Eles sabiam quem ela era, eu apresentei e tal, mas não tinha essa sociabilidade. Já na casa dela, não. Eu ia lá sempre, sei lá, dia sim, dia não; a mãe e o padrasto dela sabiam quem eu era, e falavam comigo normalmente, o irmão também. Era muito mais aberto nesse sentido.

Hoje, Karine tem uma bandeira do arco-íris em seu quarto, e embora não seja membro de grupos politicamente organizados de defesa dos direitos LGBT, se considera uma pessoa “supermilitante” e é consumidora ávida de literatura do campo da teoria *queer*. Considera que a relação com os familiares melhorou bastante ao longo do tempo, desde o dia em que “saiu do armário”, mas nota a persistência de certas tensões tocantes à sua orientação sexual, notadamente na relação com a mãe. Os conflitos com a mãe são mencionados como uma forma de “agressão sutil” – com destaque para uma situação específica, na qual a mãe teria expressado “vergonha” pelo fato de ter uma filha “lésbica”:

Primeiro foi o choque do silêncio, né. Foi a reação de choque que eles tiveram de não querer falar sobre isso, e de achar que isso é uma coisa sobre a qual não se deve falar. Ninguém me agrediu, ninguém me bateu, mas aquilo machucou como se fosse uma violência. Com meu pai, depois de um tempo, a situação se remediou, porque a gente conversou e deixou tudo bem esclarecido, e eu consegui aceitar também o que ele estava sentindo. Mas com a minha mãe, eu não conseguia aceitar o que ela estava sentindo. Na verdade, eu não sabia o que ela estava sentindo, até o meu pai dizer: “Olha, ela está tendo problemas pra lidar com isso, e ela não quer falar sobre isso.” Com minha mãe, teve um episódio que eu me senti meio... [...] eu me senti pessoalmente ofendida. Aconteceu um problema lá no condomínio, e aí eu e minha mãe acabamos discutindo sobre a coisa de eu ser gay... E daí a minha mãe falou assim pra mim: “Não fica na portaria...” Aí eu disse: “Poxa, mãe. As pessoas ficam na portaria. A guria sempre fica com o namorado... estão se

despedindo.” Daí eu vi ela nervosa, fechando a janela. Eu vi que ela não queria que isso virasse um assunto para as outras pessoas no prédio. A princípio, eu achei que ela estava temendo que as outras pessoas fossem ser preconceituosas com ela e comigo. Depois, eu conversei com ela: “Ué, mãe, mas eu sou gay. As pessoas não sabem que eu sou gay? Você acha que as pessoas do prédio, da rua não sabem que eu sou gay? Eu ando de mão dada com a minha namorada, e eu ando de mão dada com a minha namorada até aqui, na porta de casa. E até por isso eu fico aqui na portaria. Os héteros podem ir na praça, no cinema...” Daí eu comecei a discutir esse assunto e aí ela começou a fechar a janela, como quem diz “não fala isso alto”. Eu senti que aquilo não era pra me proteger, não era algo do tipo “não fala isso que as pessoas podem ser preconceituosas com você”. *Era mais uma coisa do tipo “eu tenho vergonha, não quero lidar com isso”*. Esse tipo de agressão sutil..., eu acho que é o que mais acontece lá em casa. Nunca verbalmente, direto – do tipo “sua fancha, que coisa absurda” – até porque se isso acontecesse, acho que ia ter briga. Mas é uma coisa sutil, sugerindo que isso [a homossexualidade] é uma coisa que se deve ter vergonha. O que é também um tipo de violência, porque está dizendo que a sua orientação sexual tem alguma coisa de ruim de alguma forma, que deve ser escondida. E o problema não era com o preconceito, entende? Você se preocupa com a pessoa porque você fica com medo, claro, de a pessoa ser agredida. Mas eu acho que o problema não é a proteção, a preocupação com o preconceito. Acho que as coisas melhoraram muito ao longo do tempo, acho que hoje em dia isso acontece bem menos. Principalmente a minha mãe, né. Ela percebeu que eu não me tornei uma pessoa ruim, ou louca, sabe? Que não era o estereótipo múltiplo que ela tinha na cabeça dela, do que era uma mulher gay, sei lá.

No depoimento de Karine, o denominador comum presente em diferentes formas de “violência” parece ser sempre a reação negativa à visibilidade de uma conduta que não corresponde a certas convenções culturais: na relação com pares na juventude, gostos e envolvimento com atividades desportivas associados ao gênero masculino; mais recentemente, a exposição pública de afeto por pessoa do mesmo sexo em um “namoro”. Inicialmente, Karine reporta o silêncio dos pais como algo que a “machucou”; a jovem se sente chocada com a reação de choque dos pais. Esses eventos geraram, certamente, problemas de definição da situação do ponto de vista da própria Karine: como ela relata acima, ela própria não “sabia” o que a mãe estava sentindo, até seu pai lhe

contar que ela estava tendo dificuldades para lidar com a orientação sexual da filha e que não queria conversar sobre o assunto. Logo em seguida, ela relata, como verdadeiro insulto, uma situação de conflito em que sua mãe expressara “vergonha” por ter uma filha lésbica. Ela não queria que a filha fosse vista com a namorada na portaria do prédio, e também não queria que os vizinhos percebessem o embate que estava sendo travado na casa em torno desse tema. Essa atitude da mãe fez a jovem se sentir “pessoalmente ofendida”. Se a conduta da mãe tivesse sido enquadrada como preocupação com o bem-estar filha, talvez pudesse ser justificável, mas a vergonha (preocupação com o juízo moral de terceiros) é considerada inadmissível.

Essa situação, em particular, é extremamente rentável para introduzir uma reflexão sobre o que é uma “ofensa”, e sobre a relação entre essa categoria e as ideias de “agressão” e “violência”. Os nexos entre essas noções são abordados em texto do antropólogo Luis Roberto Cardoso de Oliveira (2008), a partir de pesquisa que analisa, através da comparação entre três contextos nacionais, a relação entre ideias sobre “respeito” a direitos universalizáveis e de expressão de “consideração” ao cidadão que é marcado por sua singularidade pessoal. O autor defende que, embora aquilo que é rotulado como “violência física” possua um caráter material inegável e a “ofensa” seja um fenômeno imaterial e simbólico, existe muito mais possibilidade de se encontrar fundamento *objetivo* para a “ofensa” do que para a “violência física”. O argumento é provocador: o autor sugere que “na ausência da ‘violência moral’, a existência da ‘violência física’ seria uma mera abstração” (Oliveira, L. R. C., 2008, p. 135).

A noção de “violência moral” remete a um “insulto” que envolve algum tipo de rebaixamento da parte “insultada”, que no contexto brasileiro é expresso através da oposição entre *consideração* e *desconsideração*. O “insulto moral” tende a ser retratado como menos material ou real que a “violência física”, e, desse modo, acaba invisibilizado no nível das instituições jurídicas. Está frequentemente associado à expressão de “sentimentos”: uma “fenomenologia do fato moral” mostra o lugar do “ressentimento” na percepção de um evento enquanto “insulto”. Um ato de violência física não intencional pode provocar tanta “dor” quanto um ato intencional, mas não desperta na vítima o mesmo ressentimento que é experimentado diante de uma agressão deliberada. O insulto moral é uma agressão à dignidade daquele a quem se dirige, através da qual se expressa uma ausência de consideração ou reconhecimento para com esta.

Luis Roberto Cardoso de Oliveira, inspirado no ensaio clássico de Marcel Mauss (2003) sobre “reciprocidade”, sugere que a noção de “consideração” poderia ser comparada à categoria maori do *hau*: cada sujeito tem obrigação de tratar os outros com consideração (“dar” consideração), de aceitar a consideração alheia, e de retribuí-la. Negar esse “reconhecimento” do outro ameaça a manutenção do vínculo social, e enseja um tipo de resposta emocional que Cardoso de Oliveira busca circunscrever por meio da noção de “ressentimento”.⁵ Reivindicações por reconhecimento são fenômenos dificilmente codificáveis na linguagem do direito positivo, pois não podem ser satisfeitas pela mera obediência a regras: exigem a transmissão de sinais de apreço pelo outro.

Em um contexto em que um sujeito social reivindica algum tipo de “reconhecimento”, atos e gestos do outro podem ser interpretados como sinais de indiferença que o inferiorizam, rebaixam seu status, e podem ser sentidos como agressões à sua dignidade. Acompanhando essa linha de argumentação, expressar *vergonha* de alguém – de algo que esta pessoa “faz” ou algo que esta pessoa “é” – não poderia ser considerado um gesto ofensivo pela própria pessoa?

-
- 5 O “ressentimento” aparece como tema relativamente frequente em uma literatura que abordou conflitos e processos macropolíticos sob perspectiva histórica (Elias, 1997; Ferro, 2009; Haroche, 2001). O “ressentimento” tende a ser retratado, nesses trabalhos, como disposição emocional que se instala entre membros de grupos subalternos em contextos em que essa subalternização seja vista (ou passe, em um dado momento, a ser percebida) como ilegítima; ou em situações em que pretensões de superioridade reivindicadas por um grupo não são plenamente reconhecidas por outros. A ausência de reconhecimento se faria acompanhar da construção coletiva de sentimentos de humilhação e ofensa, e ações voltadas à reparação dessa situação. Essas disposições afetivas possuem um potencial para servir como poderosos motivadores para a ação, podendo assumir desde formas explosivas de ação contra aquele que provocou o ressentimento (incluindo atos de agressão física, violência letal, guerras) até a forma daquilo que o historiador Marc Ferro (2009, p. 169), inspirado em Nietzsche, chamou de “o ressentimento dos colonizados”: uma “vingança imaginária” que o homem do ressentimento “rumina”, em face da impossibilidade da ação. Em muitos desses trabalhos o “ressentimento” tende a ser retratado sob uma perspectiva bastante negativa, por ser associado a emoções virtualmente explosivas com um potencial para a desumanização do agente visto como provocador do ressentimento e para a ruptura dos próprios vínculos sociais – ainda que este possa aparecer também sob uma ótica menos desabonadora, a partir de uma perspectiva igualitarista, enquanto uma energia que mobiliza a insurgência dos subalternos contra situações que passam a ser percebidas como intoleráveis. Em todos esses casos, essa categoria remete a intensas motivações para a ação, subjacentes a conflitos entre grupos e categorias de pessoas.

A cena de conflito familiar narrada por Karine expressa sua sensibilidade àquilo que interpreta como um sentimento de “vergonha” expressado por sua mãe, e a *vergonha* da mãe *ofende* a filha. *Sentir-se pessoalmente ofendida*, nesse caso, evoca sentidos aproximáveis à noção de “mágoa”, que Karine emprega em outros momentos de sua fala, por referência a seus sentimentos acerca de injúrias que sofrera na juventude perpetradas por colegas de escola. Karine, contudo, distingue e qualifica o sentimento que a mãe expressa nessa situação como uma forma “sutil” de agressão, manifesta através de uma linguagem das emoções. Mesmo na ausência da “injúria”, uso explicitamente agressivo da fala que demarca fronteiras entre categorias sociais, é possível rebaixar o outro expressando *vergonha* por aquilo que ele “é” ou “faz”. A “vergonha” da mãe é sentida nesse contexto, pela filha, como uma forma pela qual é comunicado o status inferior da homossexualidade: a negação de uma forma de *consideração* pela qual a filha anseia.

Considerações finais

Independentemente do modo como a mãe de Karine tenha interpretado subjetivamente essa situação vivenciada por ambas, a filha identifica na atitude da mãe sinais convencionais de “vergonha”. Sob essa lógica, exibir a homossexualidade de forma “desavergonhada” significaria expor-se à língua ferina dos vizinhos, incorrendo no risco de perda de prestígio para a jovem e para a família à qual ela pertence. Karine, contudo, opera de forma subversiva com esse mesmo código da “vergonha”, embaralhando os termos que o constituem. Para ela, a homossexualidade não é (e não deveria ser) considerada motivo de “vergonha” – uma premissa que comparece integrada à visão de mundo igualitária cultivada pela jovem e a seu alinhamento político às agendas do movimento LGBT. A “vergonha” que a filha percebe em sua mãe, nesse contexto, é reconhecida como uma “ofensa”; em vez de endossar julgamentos morais que desqualificam a homossexualidade, a jovem (ao mostrar-se ofendida) questiona a hierarquia que os legitima.

Outro aspecto significativo para a compreensão do sentido desses discursos é que a queixa de Karine não é lançada diretamente à mãe, mas ao pesquisador que a interpela no contexto da entrevista. A entrevista é uma situação

social que oferece um espaço privilegiado – ainda que não necessariamente o único – para a verbalização de sentimentos/ressentimentos associados a conflitos vivenciados na esfera familiar. A história de vida de Karine não é meramente *narrada*, mas *narrada para* alguém – nesse caso, para um antropólogo que foi reconhecido como uma pessoa que partilha certas afinidades políticas com sua interlocutora, preocupado com a desconstrução de preconceitos contra pessoas LGBT. Esse contexto certamente favoreceu a enunciação dos discursos emocionais apresentados acima, e pode (de uma maneira ou de outra) ter comparecido no modo como a mãe de Karine é construída como pessoa-personagem significativa em seu depoimento. A análise desse caso mostra como categorias emocionais podem comparecer não somente na demarcação e reforço de hierarquias, mas também em sua contestação, evidenciando a capacidade dos sujeitos de exercer formas de agência e criatividade a partir de um leque de alternativas oferecidas no interior de linguagens culturais convencionais.

Referências

- ABU-LUGHOD, L.; LUTZ, C. Introduction: emotion, discourse and the politics of everyday life. In: LUTZ, C.; ABU-LUGHOD, L. (ed.). *Language and the politics of emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 1-23.
- AHMED, S. Shame before others. In: AHMED, S. *The cultural politics of emotions*. New York: Routledge, 2004. p. 101-121.
- BARROS, M. L. de. A memória familiar. In: BARROS, M. L. de. *Autoridade e afeto: avós, filhos e netos na família brasileira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987. p. 73-104.
- BATESON, G. Toward a Theory of Schizophrenia. In: BATESON, G. *Steps to an ecology of mind*. Chicago: The University of Chicago Press, 1972. p. 201-227.
- BECKER, H. A história de vida e o mosaico científico. In: BECKER, H. *Métodos de pesquisa em ciências sociais*. São Paulo: Hucitec, 1999. p. 101-115.
- BENEDICT, R. *O crisântemo e a espada: padrões da cultura japonesa*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- BISPO, R. Tempos e silêncios em narrativas: etnografia da solidão e do envelhecimento nas margens do dizível. *Etnográfica*, v. 20, n. 2, p. 251-274, 2016.

BUTLER, J. *Bodies that matter: on the discursive limits of “sex”*. New York: Routledge, 1993.

CABRAL, J. de P.; LIMA, A. P. de. Como fazer uma história de família: um exercício de contextualização social. *Etnográfica*, v. 9, n. 2, p. 355-388, 2005.

CAMPBELL, C. *A ética romântica e o espírito do consumismo moderno*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

COELHO, M. C. Narrativas da violência: a dimensão micropolítica das emoções. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p. 265-285, 2010.

COURTINE, J.-J.; HAROCHE, C. *Histoire du visage: exprimer et taire ses émotions, du XVI siècle au début du XIX siècle*. Paris: Payot & Rivages, 2007.

DEBERT, G. G. Problemas relativos à utilização da história de vida e história oral. In: CARDOSO, R. C. L. *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986. p. 141-156.

DESPRET, V. As ciências da emoção estão impregnadas de política? Catherine Lutz e a questão do gênero das emoções. *Fractal: Revista de Psicologia*, v. 23, n. 1, p. 29-42, jan./abr. 2011.

DUARTE, L. F. D. O império dos sentidos: sensibilidade, sensualidade e sexualidade na cultura ocidental moderna. In: HEILBORN, M. L. A. (org.). *Sexualidade: o olhar das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999. p. 21-30.

DUARTE, L. F. D.; GOMES, E. de C. *Três famílias: identidades e trajetórias transgeracionais nas classes populares*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008.

ELIAS, N. *Os alemães: a luta pelo poder e a evolução dos habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

ERIBON, D. *Reflexões sobre a questão gay*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

FACCHINI, R. *Entre umas e outras: mulheres, (homo)sexualidade e diferenças na cidade de São Paulo*. 2008. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.

FERRO, M. *O ressentimento na história*. Rio de Janeiro: Agir, 2009.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, M. Aula de 19 de fevereiro de 1975. In: FOUCAULT, M. *Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 211-254.

FOUCAULT, M. Sexualidade e solidão. In: BARROS DA MOTA, M. (org.). *Ética, sexualidade e política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. p. 92-103.

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

GONÇALVES, M. A. Etnobiografia: biografia e etnografia ou como se encontram pessoas e personagens. In: GONÇALVES, M. A.; CARDOSO, V.; MARQUES, R. (org.). *Etnobiografia: subjetividade e etnografia*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2012. p. 12-37.

HAROCHE, C. Elementos para uma teoria política do ressentimento: laços emocionais e processos políticos. In: BRESCIANI, S.; NAXARA, M. (org.). *Memória e (re)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001. p. 333-349.

HOCHSCHILD, A. R. Trabalho emocional, regras de sentimento e estrutura social. In: COELHO, M. C. (org.). *Estudos sobre interação: textos escolhidos*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013. p. 169-209.

LUTZ, C. *Unnatural emotions: everyday sentiments on a Micronesian atoll and their challenge to Western theory*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

LUTZ, C.; WHITE, G. The anthropology of emotions. *Annual Review of Anthropology*, n. 15, p. 405-436, 1986.

MARCUS, G. Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology*, v. 24, p. 95-117, Oct. 1995.

MAUSS, M. A expressão obrigatória dos sentimentos. In: FIGUEIRA, S. (org.). *Psicanálise e ciências sociais*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1980. p. 56-63.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. In: MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. Rio de Janeiro: Cosac Naify, 2003. p. 183-314.

MILLER, W. I. *Humiliation, and other essays on honor, social discomfort and violence*. New York: Cornell University Press, 1993.

MILLER, W. I. *The mystery of courage*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

OLIVEIRA, L. Diversidade sexual, gênero e família: notas sobre o problema da superioridade moral da heterossexualidade. In: PASSAMANI, G. (org.). *(Contra) pontos: ensaios de gênero, sexualidade e diversidade sexual*. Campo Grande: Editora UFMS, 2011. p. 53-65.

OLIVEIRA, L. *Os sentidos da aceitação: família e orientação sexual no Brasil contemporâneo*. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

OLIVEIRA, L. R. C. Existe violência sem agressão moral?. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 23, n.67, p. 135-146, 2008.

PITT-RIVERS, J. Honra e posição social. In: PERISTIANY, J. G. *Honra e vergonha: valores da sociedade mediterrânea*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1971. p. 11-59.

POLLAK, M. *Os homossexuais e a AIDS: sociologia de uma epidemia*. São Paulo: Estação Liberdade, 1990.

QUEIROZ, M. I. P. de. Relatos orais: do “indizível” ao “dizível”. In: QUEIROZ, M. I. P. de. *Variações sobre a técnica de gravador no registro da informação viva*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1991. p. 1-26.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. On joking relationships. *Africa: Journal of the International African Institute*, v. 13, n. 3, p. 195-210, July 1940.

RAMOS, E. As negociações no espaço doméstico: construir a “boa distância” entre pais e jovens adultos coabitantes. In: BARROS, M. L. de. *Família e gerações*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. p. 39-65.

REZENDE, C. B.; COELHO, M. C. *Antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

SEDGWICK, E. K. A epistemologia do armário. *Cadernos Pagu*, n. 28, p. 19-54, jan./jun. 2007.

STRAUSS, A. L. *Espelhos e máscaras: a busca da identidade*. São Paulo: Edusp, 1999.

THOMAS, W. I. *The unadjusted girl: with cases and standpoint for behavior analysis*. Boston: Little, Brown, and Company, 1923.

Recebido: 31/05/2018 Aceito: 05/02/2019 | Received: 5/31/2018 Accepted: 2/5/2019



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Corpo, política e emoção: feminismos, estética e consumo entre mulheres negras

Body, politics and emotion: feminism, aesthetics and consumption among black women

Gleicy Mailly da Silva*

* Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP, Brasil

Em pós-doutoramento (bolsista Fapesp)

gleicysilva@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6295-5000>

Resumo

Este artigo busca refletir a respeito do modo como algumas formas recentes de engajamento político de mulheres negras têm articulado relações entre corpo, estética e emoção enquanto aspectos centrais de seus processos de aprendizado e afirmação identitária. Tendo o contexto paulistano como cenário, a pesquisa etnográfica mostra como, por meio de redes de sociabilidade on-line e off-line, experiências coletivas atuam na reformulação de um conjunto de sentimentos, percebidos na partilha de narrativas dramáticas de discriminação racial, produzindo um novo olhar sobre o corpo e sobre a noção de beleza por meio de linguagens estéticas que, por sua vez, ensejam novas dinâmicas de consumo, ao mesmo tempo em que ampliam os sentidos dos feminismos negros. Minha intenção é atentar para a constituição de um sujeito político plural, alinhado com as mídias contemporâneas, que articula mercado e engajamento a uma economia política das emoções, estimulando novos modelos de subjetividade.

Palavras-chave: feminismos negros; estética; consumo; emoções.

Abstract

This article reflects on how some recent forms of political engagement of black women establish relations between body, aesthetics and emotion as central aspects of their learning process and identity affirmation. By taking the city of São Paulo as a scenario, this ethnographic research demonstrates, by exploring on-line and off-line sociability networks, the role played by the sharing of dramatic narratives of racial discrimination as central collective experiences in the reformulation of a set of sentiments. I argue that these practices produce a novel perspective on both the body and the notion of beauty through aesthetic languages that, in their turn, promote new dynamics of consumption at the same time that they expand the meanings of black feminisms. I propose to examine the constitution of a plural political subject, aligned with the contemporary media, which articulates market and engagement to a political economy of the emotions stimulating new forms of subjectivity.

Keywords: black feminisms; aesthetics; consumption; emotions.

Apresentação¹

Pode-se afirmar que homens negros e mulheres negras experienciam o racismo de maneiras diferentes, através das especificidades das dinâmicas de gênero que os circundam. No entanto, há uma contradição própria do discurso colonial de dominação que os atinge da mesma forma, uma vez que se, por um lado, seus corpos constituem historicamente uma fonte erotização e exotização, por outro lado, são ao mesmo tempo excluídos dos padrões de beleza considerados hegemônicos, constituídos e afirmados a partir do corpo branco. Desse modo, a produção estética como ferramenta de combate à discriminação racial tem sido uma questão cara ao ativismo negro.

Entre os anos 1970 e 1980, quando o movimento negro se consolida no Brasil, marcado fortemente pelos movimentos transnacionais de transformação cultural e política que já vinham ocorrendo desde as décadas anteriores – representados, sobretudo, pelas lutas em torno da independência dos países africanos, pela cena musical internacional que deu visibilidade a artistas negros de diferentes nacionalidades e, mais precisamente, pelos movimentos pelos direitos civis, pelo movimento Black Power e o pelo movimento cultural Black is Beautiful, ocorridos nos Estados Unidos –, o questionamento das relações entre corpo e padrões de beleza torna-se central às coletividades negras, promovendo um conjunto diversificado de formas de resistência política por meio da afirmação estética. Nesse período, através de diferentes elaborações culturais, que vão desde os bailes *black*, protagonizados nas cidades de São Paulo e do Rio de Janeiro, aos blocos afro presentes no carnaval da Bahia, as categorias “orgulho” e “autoestima” ganham importante relevo.

Porém, é no decorrer da década de 1990, particularmente com o lançamento da revista *Raça Brasil*, que essa dimensão estético-política começa a ser percebida e relacionada a um mercado de consumo de produtos específicos, voltados mais propriamente a uma suposta classe média negra (Kofes, 1996). A partir

1 Agradeço à Fapesp pelo financiamento das pesquisas de doutorado (processo nº 2012/21321-7), já finalizada, e de pós-doutorado (processo nº 2018/04929-8), em curso, que dão lugar a este artigo. Lembro que as opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de minha responsabilidade e não necessariamente refletem a visão da Fapesp. Agradeço, ainda, às professoras Livia de Tommasi e Heloísa Buarque de Almeida pelas discussões e apon-tamentos sobre minha pesquisa etnográfica que estimularam as reflexões aqui apresentadas.

desse período “o poder simbólico e o significado da beleza” (Fry, 2007, p. 316) adquirem maior importância enquanto temas de investigação, uma vez que tais expressões enunciam práticas, discursos e desejos de homens negros e de mulheres negras sobre seus corpos, oferecendo importantes pistas para a compreensão das transformações nas dinâmicas de sociabilidade e de pertencimento identitário.²

Com a virada dos anos 2000, um conjunto de transformações político-econômicas se dá no país, impactando particularmente as camadas populares. Nesse cenário de mudanças, quatro aspectos merecem destaque: 1) a ampliação do acesso ao ensino superior, com a intensificação de medidas de ação afirmativa e cotas raciais;³ 2) a ampliação das políticas de cultura em nível federal, favorecendo a participação de uma variedade significativa de coletividades e grupos marginalizados que historicamente não constituíam o público-alvo dos financiamentos desse setor (Lima; Ortellado, 2013); 3) o aumento do poder de consumo da população em geral que, embora não incorra de fato em uma mudança social em termos de classe (Pochmann, 2014; Souza, 2012), opera uma mudança significativa no comportamento das camadas populares; e 4) o modo como o consumo e o mercado fortalecem seu lugar enquanto espaços de construção de experiências identitárias de engajamento (Yúdice, 2013) e de reivindicação de cidadania (García Canclini, 2010).

Esse conjunto de transformações atinge, especialmente, jovens negros e negras de camadas populares, os quais ao experienciarem o acesso ao ensino superior, a elevação de seu poder de consumo, bem como a ampliação de políticas públicas para a cultura, se constituem como um novo sujeito de direitos,

-
- 2 Não por acaso, parte da literatura nacional sobre relações raciais começa a realçar a relação entre identidade, corpo, estética e política, identificando os cabelos crespos como alvo destacado da discriminação racial e, portanto, um dos mais importantes símbolos de valorização da identidade negra. Conforme ressalta o trabalho pioneiro de Angela Figueiredo (1994), os salões de cabelereiros começam a ser tematizados enquanto espaços alternativos de produção simbólica, de contraposição a representações dominantes sobre a beleza, estimulando pesquisas a atentarem para essas dinâmicas em distintas cidades do país, como Belo Horizonte (Gomes, 2003), São Paulo (Santos, 2000), Rio de Janeiro (Fry, 2007) e Salvador (Figueiredo, 1994, 2002). Desse modo, o tema da estética passa a ser mais amplamente compreendido não apenas como um mero aspecto relativo à aparência, mas como um aspecto estruturante de formas de engajamento político negro.
- 3 Dados do IBGE revelam que, entre 2004 e 2014, houve um aumento de 16,7% para 45,5% de estudantes negros (Negros..., 2016).

cujas subjetividade irá perpassar experiências culturais, políticas, educacionais, estéticas, afetivas e de consumo de maneiras até então inéditas.

Tais contextos renovados de afirmação identitária e de experimentação política, por sua vez, intensificam o olhar sobre o corpo e a noção de beleza, mas também sobre novas possibilidades de engajamento. Por meio desses processos de reformulação estético-política, a dimensão das emoções adquire um papel central, estimulando a construção de novos espaços de enunciação e de representatividade, bem como de dinâmicas de consumo que irão atuar fortemente na recomposição de formas de subjetividade.

Dando continuidade às investigações desenvolvidas em minhas pesquisas recentes (Silva, 2016, 2018), nas quais analiso as imbricações entre cultura, política e economia a partir da etnografia de um circuito de atividades culturais e comerciais voltadas à comunidade negra na cidade de São Paulo,⁴ considerando a temática deste número da revista, o presente artigo tem como objetivo refletir a respeito do modo como algumas formas recentes de engajamento político de mulheres negras têm articulado relações entre corpo, estética e emoção enquanto aspectos centrais de seus processos de autoafirmação e de aprendizado político.

Para lidar com esse conjunto de questões, organizei o artigo em três partes. Num primeiro momento, a partir da etnografia realizada no ateliê Xongani, uma marca de roupas e acessórios, chamo atenção para o papel das emoções na mediação de uma linguagem de engajamento e de mudança estética, através da qual “sentimentos de desajuste” são desconstruídos coletivamente. Nesse processo, em que as atividades de consumo são traduzidas em experiências estético-afetivas de transformação e afirmadas como uma prática feminista, a moda se torna uma importante ferramenta para a comunicação de processos de mudança cultural e política.

4 Em minha pesquisa de doutorado realizei uma análise etnográfica das redes de relações constitutivas da Feira Preta. Trata-se de uma feira voltada ao comércio de produtos segmentados e à promoção de atividades culturais, criada em 2002, e que tem como objetivo a divulgação de negócios de empreendedores negros e o estímulo a debates sobre temas que relacionam afirmação identitária e dinâmicas de mercado enquanto formas de reivindicação política. Realizada uma vez ao ano, em grandes espaços de exposição como o pavilhão do Anhembi e o Centro de Exposições Imigrantes, a Feira Preta que, desde 2009, é mantida por uma organização social sem fins lucrativos, recebe cerca de 10 mil visitantes a cada edição.

Atentando para tais processos, num segundo momento, seleciono dois produtos Xongani, comercializados na loja on-line da marca, para refletir sobre os impactos de tais formas de consumo e da construção de novos padrões de representatividade para a autoestima dessas mulheres. Por fim, ao explicitar os encadeamentos entre as narrativas apresentadas no ateliê de moda e tais referências de mulheres negras, representadas através dos acessórios da Xongani, mostro como a categoria *empoderamento* torna-se relevante para descrever tais processos subjetivos de mudança, constituindo uma experiência de enunciação que, para além do trânsito entre o léxico acadêmico e o da militância, nos permite atentar para a interpenetração de uma lógica econômica que enseja novos discursos em torno da relação entre consumo e feminismo.

Desconstruindo um “sentimento de desajuste”

Conheci os produtos Xongani na edição da Feira Preta de 2011, em São Paulo. Durante meus três anos de pesquisa de campo do doutorado observei a presença dessa marca em todos os eventos que acompanhei. Nessas ocasiões, seus estandes ficavam abarrotados de mulheres ávidas por conhecer seus produtos e prová-los. Tal popularidade e o fato de a marca pertencer a duas empreendedoras negras que começaram suas atividades como microempresárias foram fatores que despertaram minha atenção, fazendo-me buscar uma aproximação com Ana Paula Mendonça, uma de suas idealizadoras. Após alguns contatos, decidi entrevistá-la. Visitei o ateliê Xongani, localizado próximo à estação Artur Alvim da linha vermelha do metrô, na Zona Leste de São Paulo, no dia 30 de março de 2016 e a narrativa a seguir constitui parte de meus relatos de campo.

Cheguei ao ateliê por volta das 17h. Enquanto visitava calmamente o espaço, Angela,⁵ uma funcionária, me apresentou a loja. Animada com o fato de eu estar ali por conta de uma pesquisa de faculdade, explicou-me que estava cursando História na universidade e que desejava muito seguir carreira acadêmica. Quando perguntei quais eram seus interesses de pesquisa, a jovem negra,

5 Nome fictício.

perfeitamente maquiada, com seus cabelos crespos volumosos emoldurando o rosto, e grandes brincos coloridos, aparentando ter não mais do que 20 anos de idade, respondeu convicta: “África, claro! Nossa história.”

Então me explicou que as roupas possuíam uma variação maior quanto à numeração, não seguindo os “padrões europeus”. Assim, o tamanho “P”, por exemplo, era um pouco maior que o padrão encontrado no mercado, de forma que todas as numerações fossem um pouco maiores. Nas palavras de Angela: “Nós negras somos maiores, temos quadris mais largos. Dificilmente uma mulher negra brasileira cabe em um número 38. Por isso fazemos peças em tamanhos que estejam adequados aos nossos padrões.” Por se tratar de um ateliê, na falta de alguma peça em um tamanho específico, seria possível encomendar a peça sob medida.

Mal terminei de olhar a primeira arara de vestidos e Ana Paula chegou. Nos cumprimentamos e entramos em seu escritório, onde avistei em sua mesa de trabalho o livro *Sejamos todos feministas*, da escritora nigeriana Chimamanda Adichie. Ao me ver olhando para o livro, Ana Paula o segurou e disse: “Esse é meu livro de cabeceira”, folheando rapidamente suas páginas, quase inteiramente marcadas com *post-its*, e devolvendo o livro à mesa.

A trajetória que conduz Ana Paula Mendonça até a Xongani é desenhada pelas linhas de costura de sua mãe, Cristina, que, desde a infância da filha, com uma veia militante e servindo-se da formação em economia doméstica, fazia uso de suas habilidades de costura, bordado e artesanato para confeccionar acessórios para a pequena Ana Paula. A intenção do cuidado com a filha era permitir que Ana Paula pudesse desde cedo participar de todas as atividades escolares sem se sentir constrangida por suas especificidades, atitude que Ana Paula, então com 28 anos de idade, rememorou, durante nossa conversa, como uma forma de afirmação identitária e de proteção.

A Cristina sempre cuidou de mim, sempre criou meus acessórios. O que não cabia, ela fazia. Não cabia a toca da natação, ela fazia. Não cabia a tiarinha do balé, ela fazia. Era a forma que ela tinha de me proteger, de me manter com meu cabelo natural, de me manter com a minha beleza, com a minha ancestralidade. E como ela tinha essa habilidade de criar, ela aproveitava e colocava uma africanidade ali no meio do processo, e era também uma forma dela militar a partir dessas criações.

Enquanto Ana Paula crescia, sua mãe seguia criando uma série de acessórios, a pedido de amigas e conhecidas, chegando a montar a marca Cris Artes com Tecido para confeccionar, em sua maioria, brincos e colares forrados em tecidos diversos, que vendia em algumas feiras de artesanato, enquanto seguia sua carreira de professora. Até aquele momento, a produção e venda dessas peças era parte de um projeto ainda bastante modesto. Porém, a partir de 2009, dois acontecimentos na vida de Ana Paula estimulam uma virada no entendimento das possibilidades de tais criações: sua entrada na universidade e sua primeira viagem a Moçambique.

Cursando Design de Interiores no Centro Universitário Belas Artes e incomodada em passar seus quatro anos de formação estudando o que definiu como “moda europeia”, Ana Paula viajou para a África com seu marido, um estudante moçambicano da Universidade de São Paulo e, ao entrar em contato com os tecidos africanos, começou a vislumbrar outras possibilidades de criação para sua mãe confeccionar. Em 2011, Ana Paula e Cristina apresentaram seus novos produtos na Feira Preta, no Centro de Exposições Imigrantes (Zona Sul de São Paulo), de onde retornaram sem nenhuma peça e com o desejo de ampliarem sua ideia. Com o destaque dos tecidos africanos na criação dos produtos, entre roupas, bijuterias e acessórios para os cabelos, amparadas pelas habilidades manuais de Cristina e o olhar visionário de Ana Paula, decidiram transformar o nome “Cristina Arte com Tecidos” em “Xongani”. Expressão de origem changana – língua falada no sul de Moçambique – e que, segundo Ana Paula, significa “se arrumem”, “se enfeitem” ou “fiquem bonitas”.

Para divulgarem seus produtos, montaram um site de vendas e intensificaram a participação em feiras de artesanato e eventos que articulam militância política e academia, como o Congresso Brasileiro de Pesquisadore(a)s Negro(a)s (Copene) e o Festival Latinidades. O sucesso de vendas impulsionou a criação do canal Xongani Arte com Tecido no YouTube, através do qual Ana Paula começou a criar vídeos semanais com tutoriais de uso dos produtos, entre outros assuntos sobre moda e comportamento. Somando as habilidades da designer nas redes sociais e nos vídeos, pouco a pouco Ana Paula começou a ser procurada por diferentes clientes que configuravam um público específico: “Mulheres negras, de 25 a 35 anos de idade, universitárias, engajadas politicamente.”

O aumento nas demandas e o desejo das clientes de conhecer pessoalmente as criadoras da Xongani estimularam a criação de um ateliê aberto ao público. Assim,

em 2015, o estúdio de criação localizado nos fundos da casa da avó de Ana Paula foi transferido para um espaço mais amplo, situado na mesma rua. Mudança que tornaria a Xongani em um lugar de encontro e de reformulação coletiva dos imaginários sobre o corpo e sobre os sentidos da noção de beleza, ultrapassando os limites do que seria um simples negócio de compra e venda. A partir de então, Ana Paula intensifica a construção de um trabalho, permeado de cuidado e afeto, em torno das demandas de suas clientes, e que se dirigem, em grande medida, ao que ela classifica como um combate a um “sentimento de desajuste”.

Quando a gente começa a vender um brinco, por exemplo, tem todo um processo de desconstrução, tipo “ah, mas não combina com sua roupa”. Por quê? Qual é a lógica dessa combinação? “Ah, porque eu já estou com muitas estampas.” Então tá, mas vamos ver umas referências de mulheres africanas? Elas usam quatro ou cinco estampas. Então, não combina por quê? Aonde começa esse sentimento de desajuste? “Ah, eu não posso usar isso porque minha boca é muito grande.” Aí tem o vídeo do batom vermelho [Ana faz referência a um de seus vídeos], que eu não sei se você viu no YouTube? “Ah, não posso usar batom vermelho porque senão eu pareço o Saci Pererê.” Ou “eu não posso estar careca porque é feio”. Aí eu falo: “Não, mas tem a Lupita!”⁶ Então cada produto que a gente faz e vende, vem junto com uma conversa.

Nessa partilha de *sentimentos de desajuste*, há experiências que se revelam bastante dramáticas, como em casos de mulheres que, após o uso excessivo de produtos químicos de alisamento para os cabelos, ou o abuso no uso de apliques, danificam parte do couro cabeludo, tendo que conviver irremediavelmente com a calvície precoce.

Tem as meninas carecas por opção, o que eu acho muito legal, mas também tem as meninas que ficam carecas de tanto mexer no cabelo. Eu recebo muita cliente aqui careca daqui para a frente [mostrando com a mão a parte frontal da cabeça] de tanto pôr aplique. Então, aqui vira um lugar que ao mesmo tempo é um caminho para elas resgatarem uma certa autoestima. Porque elas se maltrataram

6 Ana Paula faz referência à atriz de origem mexicana e queniana, Lupita Amondi Nyong'o, que ganhou o Oscar de melhor atriz coadjuvante pelo filme *Doze anos de escravidão*.

tanto que essa é uma outra questão que faz elas chegarem na Xongani. A maioria chega porque acha essas coisas muito lindas, mas também tem gente que chega porque é a última opção. Aí eu digo: “Vamos tornar essa a melhor opção? Você só não sabia disso, mas essa pode ser sua melhor opção. Você quer usar turbante por causa do problema no cabelo? Veja que tem muita gente que usa por opção e você pode ser assim também, desde que você se empodere dessa moda. Vamos criar sua autoestima a partir disso.”

No cerne do *sentimento de desajuste*, estão presentes experiências de constrangimento, vergonha, sentimento de inferioridade e humilhação.⁷ Nesse processo, chama atenção o “caminho de resgate” enfatizado por Ana Paula, e que consiste em reinterpretar esse conjunto de sentimentos de inadequação e de autodepreciação por meio da busca de referências de mulheres negras que as permitam lançar mão de outros padrões de beleza com os quais possam de fato se identificar. Essa travessia emocional e subjetiva, construída coletivamente, configura um processo que Patricia Hill Collins (1990) denomina como *autodefinição* e que se dá por meio da luta contra as imagens e definições sociais que oprimem as mulheres negras. Segundo a autora, a busca por espaços de expressão das diferenças para construção de vozes individuais e coletivas, que configuram atos de resistência contra a vitimização e de consciência da importância da imagem pública das mulheres negras, constitui o principal tema do pensamento feminista negro (Collins, 1990, p. 94).

No esforço para compreender as implicações políticas do tipo de trabalho que realiza, Ana Paula procura respaldo em referências de feministas negras da literatura contemporânea.

7 A vergonha e o constrangimento têm sido interpretados por autores como Norbert Elias (1993) e Erving Goffman (2012) como sentimentos que encadeiam aspectos psicológicos e sociológicos presentes nas interações sociais. Goffman, por exemplo, descreve o constrangimento social a partir de suas diferentes dimensões, desde seus sinais físicos objetivos até os sintomas subjetivos, ressaltando distintos níveis de emoções dolorosas que advêm de tais experiências, que vão do mero embaraço à vergonha e à humilhação. Já Norbert Elias define a vergonha como um sentimento de ansiedade e medo de degradação social que surge frequentemente diante de situações em que a pessoa se encontra impotente e frágil diante da suposta superioridade dos outros. Ambos os autores entendem tais sentimentos como aspectos que denotam a sensação de inferioridade social e que possuem características específicas em cada momento histórico, segundo seus contextos particulares.

Eu acho que não dá para desassociar o movimento negro do movimento feminista. Na verdade, quem me apresentou mesmo o feminismo foi a Chimamanda Adichie. Eu não tinha referências, não achei livros de moda afro. Então comecei a ler outras referências para me fundamentar na moda. Acho que tem a coisa de um processo de liberdade. Quando as mulheres chegam aqui, elas tiram a máscara mesmo. Aqui é um lugar onde elas podem falar sobre o corpo delas sem receio de não serem acolhidas. Aqui elas não precisam ter vergonha de pedir o tamanho da roupa delas.

As experiências narradas e traduzidas pela empresária em termos que expressem emoções e sentimentos nos permitem perceber como processos de afirmação política vivenciados por mulheres negras encontram-se intimamente ligados a uma necessidade de recomposição de sua autoimagem, através de um caminho subjetivo, íntimo, ao mesmo tempo que coletivo, de experiências estéticas fundamentais para a construção de novas formas de pensarem, de se identificarem, e também de se comunicarem. Tais dinâmicas coletivas, permeadas de um vocabulário emocional, constituem o que Clifford Geertz (2008) denominou, em seu célebre trabalho sobre a briga de galos balinesa, como formas de “educação sentimental”, que seriam centrais na construção das subjetividades dos sujeitos implicados.

Desse modo, o ateliê Xongani torna-se pouco a pouco um espaço de reflexividade e de acolhimento de demandas, especialmente de um perfil de mulheres negras em fase de desenvolvimento profissional que encontram em tais mudanças estéticas, acompanhadas por um discurso autointitulado feminista, formas de comunicarem seu lugar político no mundo social. Nas palavras de Ana Paula:

Quando eu conheci o feminismo, quando eu me aproximei do feminismo, tem esse negócio da gente querer contar para o mundo. Contar para o mundo que agora eu descobri que eu sou uma mulher negra. E a moda é uma ótima ferramenta para a gente contar para o mundo. Então elas chegam assim: “Ana Paula, amanhã eu vou ter uma reunião com meu chefe e ele precisa entender quem eu sou. Você me veste? Ele precisa entender o que eu estou fazendo lá.” “Me empoderei, eu estou estudando, me graduando, entrando no mestrado, no doutorado, consegui um cargo bacana. Eu sou uma professora e quero ser uma referência. Me ajuda a comunicar isso?”

Através da moda e da estética, Ana Paula auxilia cuidadosamente mulheres negras em suas diferentes necessidades a se reconhecerem, desconstruindo os paradigmas de beleza em torno do corpo branco, bem como os “sentimentos de desajuste” por eles provocados, promovendo novas perspectivas e relações de pertencimento nas quais a noção de “empoderamento” passa a ser utilizada para descrever o sentido político de tais experiências que dizem respeito, sobretudo, a formas de produção de visibilidade (Scott, 1998). Nesse sentido, se a categoria “autoestima” permanece importante para a afirmação estético-política dessas mulheres, é a categoria “empoderamento” que nos permite perceber de que modo tais dinâmicas subjetivas convertem “sentimentos de desajuste”, traduzidos em categorias como vergonha e constrangimento, em emoções positivas que se reconfiguram a partir de tais experiências coletivas de enunciação e que exprimem não só o desejo, mas, sobretudo, o bem-estar, o orgulho e o prazer na visibilidade.

O relato de Ana Paula nos permite apreender, portanto, dois processos interconectados. De um lado, as experiências que se dão por meio da expressão coletiva dos sentimentos e pela reformulação estética, traduzidas em empoderamento e autodefinidas como feministas; e, por outro lado, o papel de “mediação” (Velho, 2010) desempenhado por Ana Paula na proposição de tais dinâmicas que acontecem em seu ateliê, mas que se estendem em sua atuação através das mídias sociais. Entre as tantas funções que cumpre, como designer, empresária, militante e *youtuber*, é o fato de estar atenta às necessidades e especificidades desse sujeito em transformação que lhe permite articular saberes e afetividades aos produtos que vende.

Segundo Gilberto Velho (2010), o mediador é um intérprete capaz de transitar entre distintos grupos, códigos e redes sociais, não apenas on-line, mas também off-line, comunicando aspirações, questionamentos e dilemas aparentemente individuais, mas que contribuem para a construção coletiva de espaços renovados de partilha de significados, proposição de debates e mobilizações político-sociais. Nesse sentido, o sujeito da mediação pode ser uma ativista, uma artista, uma intelectual ou outro tipo de ator social que atue como um tipo de “agente de mudança” na recomposição contínua de formas democráticas de diálogo e criação de cidadania (Velho, 2010, p. 22).

Desse modo, o papel de mediadora que Ana Paula desempenha nos revela sua atenção tanto às mulheres que, sentindo-se em desajuste com seus corpos e sentimentos, procuram formas estético-afetivas criativas para se expressarem, quanto

àquelas que já afirmam seu engajamento político e que, nesse espaço de partilha, sentem-se à vontade para escolher e demandar. E é essa liberdade que constitui também, na reflexão da empresária e comunicadora, a razão do sucesso da marca.

Eu sou pequena e ainda tem muita demanda a ser suprida. Era muita demanda, tudo acontecendo ao mesmo tempo, o cenário político mudando, a gente tendo acesso à universidade, às cotas, a lei 10.639, a questão do cabelo natural, as mulheres gordas, que também é outra pauta importante que a gente tem que cuidar. Temos que fazer numeração para todas as mulheres. Eu sempre pensei assim. Até porque, como a Xongani é muito empírica, tem muito essa coisa das pessoas chegarem e pedirem para fazer a numeração para elas. “Ah, Ana Paula, eu vou aí no seu ateliê, mas só se tiver minha numeração.” Não tem mais como não contemplar as mulheres feministas, as mulheres gordas, as mulheres trans. Porque somos todas mulheres negras e elas não dão conta de serem excluídas de novo. Então a gente tem que abraçar muitas coisas e isso envolve todo um processo de pesquisa. Também acontece da parte das minhas clientes, tipo: “Ana Paula, essa é uma empresa feminista? Tem um lugar para eu trocar minha filha?” Aí a gente pensa na importância de estar atenta. A gente desconstruiu muitas coisas aqui no ateliê porque elas trazem.

O relato de Ana Paula revela, por fim, que seu trabalho se dá em um contexto de partilha de sentimentos e de demandas que anunciam um novo padrão de consumidora que se constitui no bojo das transformações vividas pelo país, particularmente, a partir da primeira década dos anos 2000, como venho enfatizando. E é essa consumidora que buscará comunicar, como ela mesma diz, tais processos de mobilidade e de politização por meio de uma estética que lhe ofereça distintividade e explicita sua postura engajada. Desse modo, o mercado e o consumo adquirem particular relevância para as mulheres negras que constituem destacadamente seu público-alvo.

Enquanto as narrativas de Ana Paula elucidam dinâmicas que articulam emoções, corpo, afirmação identitária à produção de discursos sobre o feminismo, tendo seu ateliê como um espaço circunscrito e restrito às clientes que o visitam, é a loja virtual da marca que nos ajuda a observar de que maneira as novas mídias sociais adquirem um papel relevante nessa busca e também na construção de formas de representatividade.

Da literatura à novela global: o empoderamento como experiência

No site oficial da marca Xongani, que dá acesso à loja virtual, é possível conhecer sua gama de produtos e efetuar compras sem sair de casa. Entre os produtos exibidos, como biquínis, maiôs e moletons, são os acessórios que protagonizam a página, com destaque para faixas de cabelo, cordões e brincos variados. Em meio a essa diversidade, alguns produtos recebem nomes em línguas africanas, enquanto outros recebem nomes de mulheres negras de destaque na mídia.

Nesse conjunto, dois itens despertam minha curiosidade por estarem relacionados a mulheres que Ana Paula havia mencionado em nossa conversa: o colar Ifemelu e os brincos Sheron,⁸ que remetem respectivamente à protagonista da obra literária *Americanah*, da romancista nigeriana Chimamanda Adichie (2014), e à atriz brasileira Sheron Menezes. Representadas pelos acessórios Xongani, ambas as referências podem ser subentendidas como modelos de beleza e de afirmação identitária. No entanto, um olhar mais analítico para essas mulheres nos permite perceber uma gama de identificações mais profunda e reveladora.

Conforme narrei anteriormente, a admiração de Ana Paula pela escritora nigeriana tornou-se explícita quando mencionou seu livro *Sejamos todos feministas*. No entanto, o colar Ifemelu não carrega o nome da escritora, mas o de uma de suas personagens. Ifemelu é a protagonista de *Americanah* (Adichie, 2014), obra que narra a história de uma jovem nascida na Nigéria e que, em fins da década de 1990, em um momento de intensa turbulência político-econômica em seu país, emigra para os Estados Unidos em busca de melhores oportunidades para continuar seus estudos e iniciar sua vida profissional. Ao chegar aos Estados Unidos, a jovem se depara com uma série de estranhamentos culturais e sociais, e a questão racial, que até então nunca havia sido motivo de preocupação para ela, torna-se fonte de um intenso questionamento acerca de seu lugar na sociedade norte-americana. Nesse novo contexto, ela se vê pela

8 Links dos produtos: colar Ifemelu – <http://xongani.com/produto/colar-ifemelu-6000/>; brincos Sheron – <http://xongani.com/categoria-produto/brinco/brincos-sheron/> (acesso em 09/04/2018).

primeira vez como uma mulher negra e passa a ser interpelada por um conjunto de questões políticas que a confrontam cotidianamente.

Um exemplo contundente desses enfrentamentos ocorre quando, a certa altura, após já ter passado por algumas experiências de trabalho precarizado, ao receber um convite para fazer uma entrevista de emprego na área de relações públicas, ouve de uma amiga próxima: “Meu conselho? Tire essas tranças e alise o cabelo. Ninguém fala nessas coisas, mas elas importam. A gente quer que você consiga esse emprego” (Adichie, 2014, p. 220). Por não ser a primeira vez que ouvia tal recomendação, insegura com a advertência, embora se sentisse à vontade com seus longos cabelos trançados à mão, Ifemelu decide ir a uma profissional para desfazer suas tranças e alisar seus cabelos.

Nos dias que se seguem, como resultado do uso de um forte produto químico, grandes feridas começam a aparecer em seu couro cabeludo, provocando intensa dor e constrangimento diante da violência que havia imposto a si mesma. Com seus cabelos lisos, ela sente-se em luto. Abalada com sua nova aparência e com a falta de identificação consigo mesma, a jovem consegue o almejado emprego, mas pede ajuda a uma conhecida que, contrária às técnicas de alisamentos, decide cortar seus cabelos deixando apenas dois dedos da raiz, livrando-a de todo o alisamento para que os mesmos possam crescer em sua forma natural. A mudança na aparência provoca um novo estranhamento, fazendo com que ela falte três dias seguidos em seu trabalho, alegando uma enfermidade.

O conflito com sua nova aparência persiste semanas a fio, até que uma outra amiga lhe indica um site de uma comunidade virtual, chamado FelizComEnroladoCrespo.com, contendo dicas e espaços de bate-papo para pessoas que estão passando pela experiência de retirada da química dos cabelos. A consulta ao site indicado permite, então, que Ifemelu mergulhe em um universo de dicas de beleza, indicações de produtos, técnicas de tratamento, variedade de cortes, configurando uma atmosfera de solidariedade entre mulheres negras que compartilham suas experiências e aprendizados. Através das redes sociais, a jovem nigeriana se dá conta de que, mais do que uma mera experiência estética, tais mulheres partilham de fato a construção política de uma experiência subjetiva, uma vez que, ao resistirem às imposições sociais de padrões rígidos de beleza com os quais não se identificam, atuam na formulação coletiva de novas interpretações de beleza e de feminilidade.

Engajada com o processo de reformulação de seu cabelo, Ifemelu decide então iniciar um blog batizado Raceteenth, através do qual passa a dividir suas impressões acerca das relações raciais e da experiência de ser negra e africana – o que não é o mesmo que ser afro-americana – nos Estados Unidos. Com o sucesso de seu blog, que conta com milhares de acessos de diferentes partes do mundo, Ifemelu começa a receber apoio financeiro de leitores e anunciantes de sites de cosméticos, voltados para mulheres negras, até que, através de convites para dar palestras e financiamentos regulares, abandona seu emprego e começa a viver financeiramente de seu site pessoal.

O objetivo de narrar essa pequena passagem da trajetória da personagem Ifemelu é atentar para os processos de construção de um discurso feminista negro específico que se desenvolve através desse universo de sentimentos sobre o corpo, a estética e a afirmação identitária. Em seu ensaio “Alisando nuestro pelo”, bell hooks (2005) chama atenção para o fato de que a construção coletiva de experiências afetivas em torno de percepções sobre os corpos e noções de beleza configura uma prática constitutiva da subjetividade política das mulheres negras.⁹ No caso de Ifemelu, tais experiências se intensificam marcadamente durante sua experiência de “transição capilar”, quando a narrativa de inadequação e de sofrimento pelo uso intensivo de produtos químicos cede lugar à partilha de informações e sentimentos positivados, de autoapreço e autoconfiança, sobre os processos de crescimento dos cabelos em sua forma natural.

Se a dimensão de transformação estética está atrelada a uma transformação íntima, o papel das redes e mídias sociais intensifica consideravelmente o sentido coletivo de tais experiências. Assim, a narrativa ficcional de *Americanah*, embora diga respeito a um contexto aparentemente diverso do brasileiro, explicita um conjunto de questões que têm se tornado cada vez mais familiares às mulheres negras do país, ao retratar um processo de reformulação do olhar sobre si, que se dá coletivamente, sobretudo por meio das

9 É importante ressaltar que nos Estados Unidos os sentidos atribuídos aos processos de alisamento e uso dos cabelos em sua forma natural passam por distintas mudanças, vinculadas tanto às políticas raciais e às formas de militância, particularmente no decorrer da segunda metade do século XX, quanto às práticas de consumo (hooks, 2005). Desse modo, não é objetivo desse artigo fazer uma associação direta entre as experiências das mulheres afro-americanas e brasileiras, desconsiderando suas especificidades, mas demonstrar a relevância dessas redes de mulheres para o entendimento dos impactos do racismo em suas subjetividades, bem como para a criação coletiva de formas de combate à discriminação racial.

mídias sociais, estimulando o consumo não só de produtos de beleza e de novas estéticas, mas de uma ampla gama de discursos feministas que circulam através dessas redes.

Um indício dessa ampla circulação de discursos aparece na constatação do crescimento do consumo de literatura feminista no país. Em 2017, uma matéria do jornal *Folha de S. Paulo* de título “Do comercial ao ‘cabeça’” (Meireles, 2017), aponta o feminismo como o novo filão de apostas editoriais no mercado brasileiro enfocando as mulheres não só enquanto público-alvo, mas também enquanto autoras. De acordo com a reportagem, esse novo “produto de consumo” ganha destaque tanto pelo aumento expressivo na venda de livros de intelectuais clássicas do pensamento feminista, como a francesa Simone de Beauvoir – que teria vendido nos últimos três anos 35% a mais do que na década anterior inteira –, quanto de autoras contemporâneas, acadêmicas e/ou romancistas.

Entre as autoras negras estrangeiras, há dois destaques. Angela Davis, filósofa e ativista afro-americana que marcou a década de 1970 com sua atuação no Partido das Panteras Negras, e cujos livros, escritos durante a década de 1980, têm sido só recentemente traduzidos para o português. E Chimamanda Adichie, romancista nigeriana premiada, cujo último livro lançado, de título *Para educar crianças feministas*, figurou entre os primeiros no ranking de obras de não ficção mais lidas no país.

O destaque do mercado editorial para o consumo de produtos que tratam da temática do feminismo, e mais precisamente de autoras negras feministas, nos permite perceber as conexões dessas mulheres em um ambiente global de circulação e intercâmbio de ideias, interpretações e vocabulários através dos quais emerge uma nova gramática que diz respeito à construção de moralidades e subjetividades, lançando vistas à circulação de um novo sujeito político que marca sua presença não só nas redes sociais, mas, sobretudo, como venho enfatizando, na universidade.

Enquanto a homenagem de Ana Paula à Chimamanda Adichie se dá por iniciativa própria, ao nomear um de seus produtos com o nome Ifemelu, a menção à Sheron Menezes nesse escopo de acessórios de moda acontece pelo contato da própria atriz com o ateliê, quando a mesma realiza uma encomenda de alguns produtos Xongani para a composição de Paula, personagem encenada na novela *Babilônia*, exibida em horário nobre na Rede Globo, em 2015. Acontecimento que provoca um verdadeiro boom de vendas e de publicidade da marca.

No site da Rede Globo, a personagem Paula é descrita da seguinte maneira:

Advogada no escritório de Teresa, amiga de Regina. Bonita, atraente e muito sensual, é uma mulher moderna, independente, muito bem-sucedida. De origem humilde, nascida e criada no morro da Babilônia, passou para a faculdade pelo sistema de cotas e trabalhou muito para chegar onde está.¹⁰

A despeito da flagrante erotização que molda a personagem, explícita nos adjetivos que a descrevem como “atraente e muito sensual”, ao destacar seu impacto em termos de representatividade da mulher negra na televisão, Ana Paula enfatiza o fato de Paula representar uma mulher negra bem-sucedida, subvertendo os estereótipos comuns que frequentemente associam a imagem das mulheres negras na mídia a posições sociais de subalternidade. Assim, é interessante o fato de que a personagem se destaca por uma trajetória de ascensão social que se dá pelo acesso ao ensino superior, pelo sistema de ações afirmativas, e que culmina em seu sucesso profissional, fatos que, segundo Ana Paula, promoveriam a identificação imediata de suas clientes.

Desse modo, o ganho de visibilidade da Xongani não se dá apenas pelo fato de haver uma atriz “global” utilizando seus produtos na novela, mas pelo fato de se tratar de um exemplo de trajetória bem-sucedida. Os aspectos estéticos da personagem também têm grande relevância, especialmente pelo uso do “cabelo natural” e da “moda afro”, signos políticos de seu “empoderamento”, e que estimularam a identificação imediata de diversas mulheres que estariam atravessando as mesmas mudanças estruturais. Em suas palavras:

Ela não era só uma atriz negra na novela, ela era uma advogada. Empoderada. Autossuficiente. Bem-sucedida. Emergente também, como nossa maioria que é classe C. Então ela nos representava de verdade. Ela tinha cabelo natural e usava moda afro. E aí você não tem noção da loucura que foi a Sheron Menezes na novela. A questão é que ela era uma advogada gata e minhas clientes começaram a mandar fotos comparando elas com a Sheron. Aí aconteceu um boom para a Xongani.

10 Cf. <http://gshow.globo.com/novelas/babilonia/personagem/paula/> (acesso em 11/04/2018).

Embora não seja o objetivo desse artigo fazer nenhum estudo de recepção, ou fazer qualquer debate sobre o enredo e as mensagens veiculadas pela trama de *Babilônia*, o relato de Ana Paula nos permite atentar para um viés da questão da busca por representatividade que diz respeito à relação entre mídia, telenovelas e consumo. Dimensão reveladora devido ao potencial desses veículos tanto de estímulo à formação de novas sensibilidades e subjetividades (Abu-Lughod, 2003) quanto de promoção de uma cultura do consumo (Almeida, 2007).

Entendendo a mídia como uma “tecnologia de gênero” (De Lauretis, 1994), ou seja, como um mecanismo social que atua na produção de representações, de práticas e de discursos que reproduzem visões normativas de gênero, Heloísa Buarque de Almeida (2007), ao tomar como objeto de análise a relação entre o campo publicitário e as novelas da Globo, chama atenção para duas questões: o fato de que o meio publicitário se apropria de bens culturais e de elementos simbólicos supostamente já presentes no imaginário e no cotidiano de seu público-alvo, as camadas médias e populares, de maneira a estimular e reforçar comportamentos de consumo; e o fato de que as novelas são pensadas no meio industrial e publicitário como um produto especificamente feminino, sendo suas tramas centradas em personagens femininos e dirigidas, particularmente, às mulheres.

Assim, a personagem encenada por Sheron Menezes, embora ainda esteja atrelada a um tipo ideal de beleza negra, marcado pela sensualidade, bem como a um padrão normativo de feminilidade, nos ajuda a perceber como as mudanças político-econômicas do país enunciam novos sujeitos em termos de consumo e de cidadania que, para serem estimulados pelos meios publicitários e televisivos, precisam cada vez mais se ver representados de acordo com seus contextos. Nesse sentido, Paula encena perfeitamente esse conjunto de transformações que anima o imaginário de um perfil de mulheres negras brasileiras que, desde o início deste século, viram aumentar suas possibilidades de acesso ao ensino superior e de atuação profissional.

Essa constatação nos ajuda a compreender o impacto provocado, conforme me relata Ana Paula, pela aparição da advogada Paula utilizando brincos e turbantes no horário nobre. Aparição que fez com que várias mulheres entrassem em contato com o serviço de comunicação da Rede Globo para saberem o nome da marca dos acessórios utilizados pela atriz. Dessa maneira, novas consumidoras chegaram até a loja virtual da Xongani, buscando em muitos casos os mesmos produtos utilizados pela personagem na novela, promovendo

o reconhecimento da marca nas redes sociais e ampliando sua visibilidade inclusive em sites de busca como Google e YouTube, espaços nos quais Ana Paula já circulava através de seu canal.

É interessante notar que as narrativas de Ana Paula sobre seu trabalho no ateliê Xongani, que retratam a travessia emocional que estimula tais mulheres a se identificarem politicamente como “mulheres negras”, configuram um processo que, embora esteja alicerçado em experiências de discriminação racial sentidas desde a infância, em diferentes situações de sociabilidade cotidiana, ganham maior ênfase nos momentos de formação universitária e de atuação profissional. Não é por acaso que a relação com a questão profissional esteja fortemente presente nas experiências das personagens Paula e Ifemelu, sendo centrais para estimularem uma reflexão em termos raciais e de gênero, mas também em termos de expectativa de mobilidade social, de fortalecimento da autoestima e de ocupação de novos espaços de enunciação política.¹¹

Ao atentar, portanto, para os sentidos das referências de mulheres negras que dão nome aos produtos Xongani, minha intenção é mostrar que nem os relatos de constrangimento e inadequação, definidos aqui como “sentimentos de desajuste”, nem as buscas dessas consumidoras por experiências afetivo-políticas correspondem a situações esparsas ou isoladas vivenciadas por Ana Paula e suas clientes. Antes, trata-se de referências que têm circulado de diferentes maneiras pelo imaginário de mulheres negras brasileiras que estão em busca de novas representações estéticas e de exemplos de trajetórias pessoais para se identificarem e se inspirarem. Há uma demanda que, como vemos, vai aos poucos estruturando a percepção e a produção da Xongani. E o fato de Ana Paula apresentar um discurso político, autointitulado feminista, instrumentalizado em sua fala como produtora de moda, amplia sua visibilidade entre mulheres que buscam esse duplo conteúdo estético-político da experiência do consumo engajado.

-
- 11 Uma matéria recente do periódico *El País*, de título “Estudantes negros enfrentam o racismo de professores e colegas em universidades” (Cavicchioli; Moreira, 2018), retrata as dificuldades de alunos negros e negras brasileiros, que entraram no ensino superior entre 2013 e 2015, beneficiados por políticas de cotas, e que têm sido alvo constante de racismo. Entre os inúmeros depoimentos dos estudantes, a matéria mostra como os cabelos constituem um dos principais alvos dessas agressões, o que nos dá uma dimensão da complexidade da ocupação desses espaços sociais, que exige desses sujeitos de direitos a construção de ferramentas subjetivas para se fortalecerem politicamente e permanecerem em tais instituições. Nesses processos, a questão da estética figura, portanto, como um recurso fundamental de resistência.

Assim, os relatos de Ana Paula sobre os processos de constituição política de mulheres negras, que se dão por meio de experiências de transição não só capilar, mas de reformulação de um conjunto de “sentimentos de desajuste” em narrativas de “empoderamento”, nos revela uma diversidade de sentidos que dizem respeito a conquistas pessoais, particularmente subjetivas, como ganho de autoconfiança e autoestima, mas, também, a conquistas profissionais. Desse modo, as narrativas pessoais ampliam os usos e sentidos que a categoria *empoderamento* vai absorvendo a depender de quem fala, onde e para quem. Ainda assim, uma dimensão dessa categoria subsiste a toda e qualquer significação concorrente, a dimensão da experiência de transformação, que precisa ser adquirida e relatada por meio de enunciados não somente verbais, mas corporais e *performativos* (Butler, 2017).

Segundo Avtar Brah (2006), a noção de *experiência* é um conceito-chave para o feminismo e está no cerne dos processos de construção da subjetividade para a compreensão do “lugar” de formação do sujeito. No processo de constituição política, portanto, muitos movimentos de mulheres atribuem centralidade às suas experiências pessoais com a finalidade de contestarem as relações assimétricas de poder que as cercam no cotidiano. É nesse projeto que o “pessoal” adquire relevância política, estimulando o reconhecimento público das opressões, a desconstrução de paradigmas e a possibilidade de ressignificação contínua de suas identidades e subjetividades.¹² Desse modo, as *experiências* mediadas por Ana Paula acerca dos dramas vividos por suas clientes nos ajuda a deslocar tais práticas da dimensão privada para a arena política, onde as emoções, muitas vezes dolorosas, devem ser pensadas dentro de uma “economia de moralidades” (Lutz; White, 1986), e nesse bojo as novas mídias adquirem destacado impacto.

12 A atribuição de narrativas pessoais como ato político não é um consenso no debate feminista. Sara Suleri (1992), por exemplo, faz uma crítica a esse recurso argumentando que este teria a tendência de tomar a experiência subjetiva como uma forma de verdade objetiva, o que produziria outras invisibilidades ao mesmo tempo em que solidificaria novos essencialismos. Gayatri Spivak (2010) também discute essa natureza paradoxal das representações coletivas, alegando que o recurso essencialista seria, por um lado, uma forma de compensar injustiças históricas e definir agendas mais amplas de lutas políticas centradas nos sujeitos perpetrados por tais violências; mas que, por outro lado, seria também um modo de naturalizar os grupos estratégicos enquanto totalidades indiferenciadas.

Novos espaços de enunciação e uma linguagem política para o consumo

No artigo “Mulheres em movimento”, Sueli Carneiro (2003) ressalta a importância dos novos meios de comunicação para a afirmação positiva da população negra, atentando para o fato de que por meio dessas ferramentas diferentes gerações de mulheres têm renovado suas estratégias de mobilização e escopo de reivindicações sem, contudo, deslocar a relevância das antigas pautas. Essa reflexão caminha de encontro com os apontamentos de Sonia Alvarez (2014) sobre a ampliação das “teias político-comunicativas” que sinalizariam tanto uma multiplicação de feminismos populares quanto uma popularização do feminismo.

Um exemplo elucidativo da relação entre as novas tecnologias de comunicação e o alargamento dos espaços de enunciação para mulheres negras está na realização da Marcha do Orgulho Crespo, cuja primeira edição foi protagonizada na Avenida Paulista, na cidade de São Paulo, em julho de 2015, em referência também ao dia da mulher afro-latino-americana e caribenha. Idealizada e produzida pela produtora cultural Thaiane Almeida e a jornalista Neomisia Silvestre, em parceria com a consultora de marketing digital Nanda Cury, a iniciativa reuniu mulheres diversas com a promoção de oficinas de turbante, oficinas de maquiagem, a participação de empreendedoras negras, e também com debates sobre temáticas relacionadas à valorização dos cabelos crespos como forma de luta contra a discriminação e o racismo.¹³

Embora a marcha tenha se originado na cidade de São Paulo, sua ampla divulgação por meio das mídias sociais Facebook, Instagram e Twitter estimulou a mobilização de mulheres em todo o país. Nos anos seguintes, com a ampla circulação de imagens, textos e vídeos, o evento ganhou formatos em diversas capitais, articulando diferentes coletivos de mulheres. Com o sucesso dessa iniciativa que, segundo o site oficial, mobilizou mais de 1000 mulheres em sua primeira edição, em conjunto com a deputada Leci Brandão, foi elaborado um projeto que, sancionado pelo governo do estado, culminou na criação

13 Cf. <http://orgulhocrespo.com> (acesso em: 30/04/2018).

da lei 16.682/2018, instituindo o dia 26 de julho como o Dia do Orgulho Crespo no Estado de São Paulo.

Em um dos textos fundamentais do pensamento pós-colonial, Gayatri Spivak (2010) questiona as possibilidades de comunicabilidade e de enunciação dos sujeitos subalternos, particularmente das mulheres. Sua indagação não se refere apenas à oportunidade de fala, mas à criação de condições de fala e de escuta através das quais os sujeitos subalternos possam construir *espaços de enunciação* para justamente questionarem o modo como são representados. Para Homi Bhabha (1998), o *espaço de enunciação* constitui, logo, um lugar fronteiro que marca um momento de contestação das representações por meio de um discurso conflitivo que se dá de maneira instável, arbitrária e situacional, e que, ainda que não seja intrinsecamente subversivo e emancipador, configura um potencial de ruptura e de enfrentamento dos enquadramentos normativos da alteridade por meio da negociação dos sujeitos com novas formas de conhecimento.

Desse modo, é na ampliação dos espaços de enunciação e de busca por visibilidade que a dimensão de reformulação afetiva e discursiva sobre os corpos nos permite perceber a relevância política da moda e da linguagem estética sobre sujeitos que de fato têm vivenciado novas dinâmicas de mobilidade social. Ao vislumbrarem tais estruturas de invisibilidade (Scott, 1998), onde se veem sempre como minoria representativa, essas mulheres têm compreendido cada vez mais o potencial político de estimularem o olhar para novas referências de mulheres negras, olhar que se regula em grande medida através de dinâmicas de consumo, de bens materiais e simbólicos. E se a atenção às novas mídias torna-se uma estratégia bastante eficaz para a ampliação dos espaços de enunciação e diálogo, torna-se também uma ferramenta potente para a reformulação dos discursos de diferentes setores do mercado que, atentos à linguagem dos afetos que permeia tais processos de afirmação identitária, oportunamente tomam parte nesse diálogo engajado.

Em 2017, o Google BrandLab de São Paulo, programa que tem como objetivo construir estratégias de divulgação e impacto de marcas no meio digital, revelou que pela primeira vez no Brasil as buscas no Google por cabelos cacheados haviam ultrapassado as buscas por cabelos lisos. Entre os dados expressivos, coletados entre os anos de 2012 e 2015, o relatório destacou um crescimento de 232% nas buscas por cabelos cacheados e de 309% no interesse por cabelos afro, além do fato de que as buscas por transição capilar haviam crescido 55%

nos dois últimos anos. A pesquisa ainda revelou que o perfil protagonista dessa mudança estaria na geração de mulheres entre 18 e 24 anos.

Divulgado na internet pela plataforma Think with Google, o documento intitulado “Dossiê BrandLab: a revolução dos cachos” explica que essa “tendência”, antes considerada underground pelo mercado, seria hoje *mainstream* devido ao fortalecimento da “identidade negra e afrodescendente” no país, que adota os cabelos como “símbolo de amor próprio”. Entre os dados que a pesquisa apresenta sobre o crescimento do interesse pelos cabelos crespos e cacheados nas buscas on-line, chama atenção a utilização de um tom político e emocional, reproduzido abaixo, que ressalta a mudança de comportamento das mulheres negras, enquanto consumidoras, como um caminho de fortalecimento de sua autoestima e de empoderamento político para a superação das experiências de racismo sofridas.

Quando a natureza das pessoas é transformada em motivo de vergonha e preconceito, abraçá-la se torna um ATO POLÍTICO. 1 EM CADA 3 MULHERES diz já ter sofrido preconceito por conta do seu cabelo. 4 em cada 10 já sentiram vergonha por ter cabelos cacheados. ABAIXO A DITADURA DO ALISAMENTO! (Dossiê..., 2017).

Ressaltando o YouTube como uma ferramenta central nos processos de busca de informações e na comunicação que se dá entre as mulheres que aparecem como porta-vozes dessas mudanças e que estão em busca de produtos e formas de tratamento, em um tom que combina um sentido de protesto com uma estratégia de marketing, a matéria anuncia: “As alquimistas estão chegando. E elas vêm trazendo para o YouTube técnica, estética, ética e várias misturinhas para deixar seus cachos poderosos com o que você tiver em casa.” E afirmando que “a revolução será crespa”, pergunta “como as marcas podem entrar nessa conversa?”.

Atentando para os meandros de uma linguagem político-afetiva que se enuncia em meio às novas demandas por representatividade, se a pesquisa do Google BrandLab de São Paulo classifica as mulheres negras protagonistas de tais mudanças como “alquimistas”, por conta da costura que têm operado entre as transformações identitárias recentes e as mudanças no padrão de consumo, é essa mesma linguagem que a pesquisa de mercado entende que necessita

articular para capturar essa nova consumidora, e que se revela, portanto, de maneira perspicaz, em uma linguagem política para o consumo.¹⁴

Logo, parece-me importante lançar vistas para o modo como o mercado de consumo figura atento a um conjunto de movimentos que, ao que tudo indica, são expressivos de uma juventude negra que de diferentes maneiras têm conectado os campos da economia, da cultura e do engajamento político, incitando não só novos interesses de consumo, mas também uma nova forma de comunicação entre produto e consumidor. Assim, é seguro afirmar que em meio à multiplicação dos espaços de aparição e enunciação de mulheres negras, auto-definidas feministas, que atuam na absorção e amplificação de discursos sobre o corpo e sobre a valorização da beleza, um conjunto de saberes e de emoções são difundidos e dialogam diretamente, por meio das redes sociais on-line e off-line, com um mercado de consumo cada vez mais segmentado e amplo.

Considerações finais

Neste trabalho procurei contribuir para a compreensão de uma diversidade de atividades político-identitárias protagonizadas por mulheres negras, acompanhadas no cenário paulistano, sem perder de vista o alcance nacional dessas *mediações*, através das quais sujeitos variados identificam, em maior ou menor grau, a experiência do *empoderamento* com noções de pertencimento político, sucesso profissional, poder econômico, engajamento estético, entre outras que sigo interessada em mapear em minhas investigações atuais.

Pensar as perspectivas e demandas que delineiam esse sujeito, mobilizado em torno da categoria *mulher negra*, em relação a dinâmicas de consumo e às novas mídias sociais não constitui, evidentemente, uma tentativa de dar conta da complexidade de trajetórias, escolhas e embates que tais mulheres

14 Vale observar que o setor de cosméticos, particularmente de marcas que se tornaram populares e de grande apelo midiático, como Avon, Natura, O Boticário, em maior e menor grau, foi pioneiro nesse diálogo com outros perfis de consumidores, atentando para as diferenças não só em termos raciais. Contudo, o protagonismo dos cabelos crespos, observado no tema central da Marcha do Orgulho Crespo, bem como na pesquisa do Google, revela um contexto recente de práticas político-culturais que merece ser ressaltado.

atravessam. Porém, minha reflexão busca apontar para alguns eixos desse emaranhado de discursos e práticas que envolve ações coletivas e afetividades.

Se os temas da representatividade, da estética, da autoestima e do consumo seguem tendo forte impacto político para a população negra, é necessário atentar para a pluralidade dessas mulheres, uma vez que os processos de *autodefinição* (Collins, 1990) que atravessam não implicam homogeneidade, mas diversidade na construção coletiva de significados. Nada indica, por exemplo, que as clientes da Xongani sejam em sua maioria leitoras de Chimamanda Adichie, ou, ainda, espectadoras das novelas da Rede Globo. Tampouco as mulheres negras que participam da Marcha do Orgulho Crespo podem ser entendidas como um grupo homogêneo. Do mesmo modo, o consumo dos produtos segmentados e o uso dos cabelos crespos não representam necessariamente uma afinação com as implicações políticas que tais estéticas promovem. Contudo, é inegável que em todos esses contextos a experiência em torno do corpo figura como um marcador de transformação e de valorização da beleza negra, de modo que os impactos subjetivos de tais práticas não devem ser subestimados.

Interpretar tais movimentos estéticos apenas sob o signo do consumo ou enfocar sua dimensão exclusivamente política nos impede de compreender a complexidade de estratégias e de demandas desses sujeitos em termos de direitos e de seus desejos de status, de ascensão social e de ocupação de espaços historicamente negados à população negra. Pois é nas tramas da violência e da desigualdade provocadas pela discriminação racial, que estruturam a sociedade brasileira e que se mantêm persistentes em nosso cotidiano, que está o cerne do sentimento de desajuste que nos acomete.

Consumo e política seguem experimentados através do corpo e traduzidos na forma de emoções e de sentimentos partilhados coletivamente reforçando a concepção feminista de que “o pessoal é político”. E se corpo e emoções estão na ordem do político, o consumo torna-se um aspecto central na integração desses diferentes elementos de interação que revelam novos espaços de enunciação, de reflexão, e também de cooptação. Desse modo, tais dinâmicas indicam, sobretudo, itinerários de luta por visibilidade e por reconhecimento.

Por fim, é importante dizer que diferentes perfis de mulheres negras têm atuado fortemente contra os estereótipos discriminatórios e a invisibilidade, e têm conseguido construir maneiras próprias de aparição e de fala, tendo o corpo e a estética como canais expressivos dessa enunciação, como apresentado nos

relatos de Ana Paula em seu ateliê, e apontado na Marcha do Orgulho Crespo. No entanto, há que se refletir a respeito do modo como o mercado das grandes marcas de fato “entra nessa conversa” e se apropria dessas narrativas políticas, enquanto estratégias de marketing, para agregar valor aos seus produtos, em detrimento de um contexto de desigualdades que atingem os produtores negros, e cujas demandas se mantêm em grande medida ofuscadas.

Referências

- ABU-LUGHOD, L. Melodrama egípcio: uma tecnologia do sujeito moderno?. *Cadernos Pagu*, n. 21, p. 75-102, 2003.
- ADICHIE, C. N. *Americanah*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- ALMEIDA, H. B. de. Consumidoras e heroínas: gênero na novela. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 15, n. 1, p. 177-192, 2007.
- ALVAREZ, S. Para além da sociedade civil: reflexões sobre o campo feminista. *Cadernos Pagu*, n. 43, p. 13-56, 2014.
- BHABHA, H. K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BRAH, A. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*, n. 26, p. 329-376, 2006.
- BUTLER, J. Introducción. In: BUTLER, J. *Cuerpos aliados y lucha política: hacia una teoría performativa de la asamblea*. Buenos Aires: Paidós, 2017. p. 9-30.
- CARNEIRO, S. Mulheres em movimento. *Estudos Avançados*, v. 17, n. 49, p. 117-132, 2003.
- CAVICCHIOLI, G.; MOREIRA, M. Estudantes negros enfrentam o racismo de professores e colegas em universidades. *El País*, 28 abr. 2018. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/04/28/politica/1524918551_164874.html. Acesso em: 2 maio 2018.
- COLLINS, P. H. The power of self-definition. In: COLLINS, P. H. *Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. New York: Routledge, 1990. p. 91-114.
- DE LAURETIS, T. A tecnologia do gênero. In: HOLLANDA, H. B. (org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 206-242.
- DOSSIÊ BrandLab: a revolução dos cachos. *Think with Google*, jul. 2017. Disponível em: <https://www.thinkwithgoogle.com/intl/pt-br/advertising-channels/vídeo/revolucao-dos-cachos/>. Acesso em: 14 fev. 2018.

ELIAS, N. Vergonha e repugnância. In: ELIAS, N. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. 2 v. p. 242-248.

FIGUEIREDO, A. *Beleza pura: símbolos e economia ao redor do cabelo do negro*. 1994. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1994.

FIGUEIREDO, A. *Cabelo, cabeleira, cabeluda, descabelada: identidade, consumo e manipulação da aparência entre os negros brasileiros*. 2002. Trabalho apresentado. XXVI Encontro Anual da Anpocs, Caxambu, 2002.

FRY, P. Estética e política: relações entre “raça”, publicidade e produção de beleza no Brasil. In: GOLDENBERG, M. *Nu e vestido: dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca*. Rio de Janeiro: Record, 2007. p. 303-326.

GARCÍA CANCLINI, N. *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2010.

GEERTZ, C. Um jogo absorvente: notas sobre a briga de galos balinesa. In: GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008. p. 185-213.

GOFFMAN, E. Constrangimento e organização social. In: GOFFMAN, E. *Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face*. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 95-109.

GOMES, N. L. Corpo e cabelo como símbolos da identidade negra. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE EDUCAÇÃO INTERCULTURAL, GÊNERO E MOVIMENTOS SOCIAIS, 2., 2003, Florianópolis. *Anais [...]* Florianópolis: UFSC, 2003.

HOOKS, b. Alisando nuestro pelo. *La Gaceta de Cuba*, n. 1, p. 70-73, enero-feb. 2005.

KOFES, S. Dossiê Gênero e Raça em revista: debate com os editores da revista Raça Brasil. *Cadernos Pagu*, n. 6-7, p. 241-296, 1996.

LIMA, L.; ORTELLADO, P. Da compra de produtos e serviços culturais ao direito de produzir cultura. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 56, n. 2, p. 351-382, 2013.

LUTZ, C.; WHITE, G. The anthropology of emotions. *Annual Review of Anthropology*, n. 15, p. 405-436, 1986.

MEIRELES, M. Do comercial ao ‘cabeça’, editoras do país exploram livros feministas. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 8 abr. 2017. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2017/04/1873710-do-comercial-ao-cabeca-editoras-do-pais-exploram-onda-feminista.shtml>. Acesso em: 6 mar. 2018.

NEGROS quase triplicam no ensino superior no Brasil em 10 anos. *CEERT*, 16 fev. 2016. Disponível em: <https://ceert.org.br/noticias/educacao/10307/negros-quase-triplicam-no-ensino-superior-no-brasil-em-10-anos>. Acesso em: 2 maio 2018.

POCHMANN, M. *O mito da grande classe média: capitalismo e estrutura social*. São Paulo: Boitempo, 2014.

SANTOS, J. T. dos. O negro no espelho: imagens e discursos nos salões de beleza étnicos. *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 38, p. 49-65, 2000.

SCOTT, J. A invisibilidade da experiência. *Projeto História*, v. 16, p. 297-325, 1998.

SILVA, G. M. da. *Empreendimentos sociais, negócios culturais: uma etnografia das relações entre economia e política a partir da Feira Preta em São Paulo*. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

SILVA, G. M. da. Cultura negra e empreendedorismo: sensibilidades políticas a reivindicações econômicas e o engajamento através do mercado. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 43, n. 1, p. 11-36, 2018.

SOUZA, J. *Os batalhadores brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora?*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2012.

SPIVAK, G. *Pode o subalterno falar?*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

SULERI, S. Women skin deep: feminism and the postcolonial condition. *Critical Inquiry*, v. 18, p. 756-769, 1992.

VELHO, G. Metrôpole, cosmopolitismo e mediação. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 16, n. 33, p. 15-23, 2010.

YÚDICE, G. *A conveniência da cultura: usos da cultura na era global*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013.

Recebido: 29/05/2018 Aceito: 05/02/2019 | Received: 5/29/2018 Accepted: 2/5/2019



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Histórias de superação: parto, experiência e emoção

Success stories: birth, experience and emotion

Claudia Barcellos Rezende*

* Universidade do Estado do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil

cbrezende@bighost.com.br

<https://orcid.org/0000-0003-0297-1540>

Resumo

Neste artigo, examino as emoções das narrativas de parto de duas gerações de mulheres de camadas médias no Rio de Janeiro. O modo distinto como cada grupo de mulheres conta seus partos aponta para mudanças claras na relação com o sistema de saúde e sugere diferentes percepções de maternidade e subjetividade. Ao mesmo tempo, a análise dos sentimentos expressos nas narrativas revela uma dinâmica emocional semelhante, que dá às histórias um tom de superação e põe em destaque a dimensão da agência. Discuto essas questões com base em entrevistas realizadas com mulheres de camadas médias no Rio de Janeiro, de duas faixas etárias: dos 60 aos 69 anos e dos 37 aos 46 anos. Argumento como o discurso emotivo e, de modo mais amplo, a narrativa da experiência permitem recriar vivências e articular, por meio deles, diversos temas e valores culturais.

Palavras-chave: narrativas; emoção; parto; gênero.

Abstract

In this article, I examine the emotions present in birth narratives of two generations of middle class women in Rio de Janeiro. The way in which each group of women recount their births points at marked changes in relations with the Brazilian health system and suggest different perceptions of motherhood and subjectivity. At the same time, the analysis of the emotions expressed in these narratives reveal a similar emotional dynamics, stressing how they overcame difficulties, thus emphasizing their agency. These issues are discussed with reference to material from interviews conducted with middle class women in Rio de Janeiro, of two age groups: between 60 and 69 years old and between 37 and 46 years old. I argue that emotional discourses and, more broadly, narratives of experience recreate how births were lived and articulate various cultural themes and values.

Keywords: narratives; emotions; birth; gender.

A preocupação com a noção de experiência na antropologia desde a década de 1980 revela um interesse na forma como os indivíduos vivenciam aspectos culturais e sociais, formais e institucionalizados. Se a ideia de comportamento remete ao olhar de um observador externo, o conceito de experiência presume um sujeito com agência, que se envolve, interfere e dá sentido à ação em si (Bruner, 1986). Confere destaque à subjetividade, entendida aqui enquanto modos culturalmente constituídos de pensar e sentir que animam os sujeitos em suas ações, levando em conta também as relações de poder nas quais estão inseridos (Ortner, 2007). Inclui não somente a cognição e a consciência, mas também expectativas e emoções, que são, desde Mauss (1981), consideradas um fenômeno individual e social ao mesmo tempo. Ademais, como afirmou Rosaldo (1984, p. 143, tradução minha), “as emoções são pensamentos incorporados”¹ – envolvem a pessoa como um todo, enquanto um ser cujo corpo é base de sua vivência do mundo. As emoções e experiência de forma ampla implicam um sujeito em relação com outros, sendo, portanto, intersubjetivas e afetadas por estruturas de poder e contextos socioculturais.

O estudo da experiência requer necessariamente a análise de sua expressão, que é não apenas um meio de manifestá-la, mas também de estruturá-la, como destaca Bruner (1986). Enquanto formas culturalmente e historicamente elaboradas, narrativas, performances, histórias e dramas são unidades organizadas de significados, mobilizadas em situações sociais específicas. Assim, “cada narração é uma imposição arbitrária de sentido no fluxo da memória” (Bruner, 1986, p. 7; tradução minha). Em cada apresentação, rememora-se, revive-se e recria-se a experiência. Na medida em que a experiência envolve sempre os afetos, sua narrativa pode ser vista também como um discurso emotivo. Como argumentaram Abu-Lughod e Lutz (1990), os contextos de expressão das emoções – e, acrescento aqui, a experiência – afetam não apenas seus sentidos como também as relações sociais e a vida social mais ampla, considerando-se sempre a imprevisibilidade nas reações das pessoas em interação. O discurso emotivo e, de modo mais amplo, a narrativa da experiência permitem ver também como se articulam e expressam, por meio deles, diversos temas e valores culturais.

1 Essa afirmação de Rosaldo foi criticada por Abu-Lughod (1990) por subsumir a emoção no polo do pensamento, inadvertidamente replicando a ênfase dada ao mental e cognitivo que caracterizaria as sociedades ocidentais modernas.

Neste artigo,² analiso as emoções presentes nas narrativas de parto de duas gerações de mulheres de camadas médias no Rio de Janeiro. Considero o parto um fato social total, na acepção de Mauss (1974): é um evento biológico, psicológico e sociológico ao mesmo tempo, envolvendo não só a mulher como também seu ou sua companheiro/a, suas famílias e os profissionais de saúde, que por sua vez agem regulamentados por instâncias governamentais. Nos últimos anos, o parto tem sido objeto de vários estudos nas ciências sociais e tema de discussão mais ampla na sociedade brasileira. Isso se deve em muito à disseminação, desde a década de 1990, dos discursos de humanização do parto, que criticam as altas taxas de cesárea no país, a prática de intervenções médicas rotineiras pouco negociadas com as parturientes e a assimetria entre médico e paciente (Carneiro, 2015; Tornquist, 2004). O modo distinto como os dois grupos de mulheres estudados contam seus partos aponta para mudanças claras na relação com o sistema de saúde e sugere diferentes percepções de maternidade e subjetividade. Em comum às duas gerações, a análise dos sentimentos expressos nas narrativas remete à sua articulação com o corpo e revela uma dinâmica emocional (Coelho, 2010) que dá às histórias um tom de superação e põe em destaque a dimensão da agência.

Examinando essas questões com base em entrevistas realizadas com mulheres de camadas médias no Rio de Janeiro, de duas faixas etárias: dos 60 aos 69 anos e dos 37 aos 46 anos.³ Entrevistei sete mulheres do primeiro grupo etário e nove do segundo, e as entrevistas tiveram em média 40 minutos, sendo mais longas entre as mulheres mais jovens. Em 2016, quando ouvi suas histórias, as mais jovens haviam tido partos nos três anos anteriores, em um contexto de disseminação dos debates sobre sua humanização. Já a geração mais velha presenciou o início dos grupos de preparação para o parto em princípios da década de 1980, alguns dos quais influenciados pelo movimento do “parto sem dor”. As mulheres mais jovens todas estavam casadas, e entre as mais velhas havia duas divorciadas. São todas brancas e têm formação universitária e profissões

2 Uma primeira versão deste trabalho foi apresentada na XII Reunião de Antropologia do Mercosul, em Posadas, Argentina, em 2017. Agradeço a leitura e os comentários de Maria Claudia Coelho, Rachel Aisengart Menezes, Waleska Aureliano e Romário Nelvo.

3 Os dados analisados aqui resultam do projeto de pesquisa “Histórias de parto: pessoa e parentesco”, apoiado pelo Programa Pro-Ciência da Uerj e pelo CNPq (Bolsa de Produtividade).

como médica, psicóloga, arquiteta, musicista, professora universitária. Dessas mulheres, algumas tiveram partos normais, outras fizeram cesáreas, mas todas desejaram a gravidez e entraram em trabalho de parto. As mais velhas tiveram em média três filhos e as mais novas, dois. Todas fizeram seus partos no sistema privado de saúde do Brasil.

Todas as narrativas foram contadas para mim, pesquisadora que era em alguns casos parente, amiga ou conhecida de amiga, de geração intermediária às duas pesquisadas. Sou também mãe, fato sabido pela maioria e que afetou o quanto descreviam seus partos.⁴ Conversamos em suas casas, na maioria das vezes com a presença de filhos pequenos, mas também em cafés e outros espaços públicos. A diferença de local não afetou o quão detalhado eram os relatos nem o tipo de informação dada. Como leram e assinaram um termo de consentimento livre, essas mulheres tiveram uma apresentação breve aos objetivos da pesquisa. Comecei todas as conversas perguntando sobre as gestações para então chegar aos partos. Entre as mais velhas, chamou atenção a dimensão comparativa da pesquisa, o que produziu comentários sobre como as coisas eram no passado em comparação ao presente. Entre as mais novas, foi constante a referência aos discursos do parto humanizado, mesmo que não mencionados no termo de consentimento. Portanto, as histórias de parto que analiso foram contadas em uma relação intersubjetiva específica, em um tempo e local particulares.

Narrativas em pesquisas na saúde

Estudar a experiência através da narrativa implica estar atento a uma estrutura discursiva específica, sujeita a formas de composição articuladas à temporalidade (Arfuch, 2010; Riessman, 1993). São também meios de destacar o narrador e, portanto, questões em torno de sua agência e subjetividade, sem deixar de fora o contexto social e histórico no qual está inserido (Maynes; Pierce; Laslett, 2008). Como aponta Riessman (1993), ainda que a definição específica de narrativa possa variar, existem certos elementos estruturais que lhe dão forma.

4 Nas entrevistas com mulheres jovens sobre seus partos feitas por um aluno meu, o detalhamento da descrição do parto, mesmo quando cesárea, foi bem maior do que nos relatos contados para mim.

Em uma narrativa “completa”, há um resumo da história, sua localização (tempo, lugar, situação, participantes), o desenrolar dos eventos, sua avaliação, sua resolução e uma coda – um retorno ao presente do narrador (Riessman, 1993, p. 18). Assim, o estudo desses aspectos formais permite entender como elas são contadas, suas ênfases e ausências, indo além do conteúdo do que é dito.

Nos eventos de saúde e doença, as narrativas constituem leituras e lugares possíveis para essas experiências, que podem afetar a percepção corporal e levar a uma ruptura biográfica mudando a relação do sujeito com o mundo (Aureliano, 2012). Se a doença é uma experiência que desorganiza a atitude natural diante do mundo, o ato de narrá-la oferece um meio de dar significado à experiência e reordená-la (Rabelo et al., 1999). O parto, mesmo não constituindo uma doença, afeta a relação das mulheres com seu corpo, sua subjetividade e suas relações sociais, de maneira que suas histórias dão sentido a essas mudanças.

No contexto social pesquisado, o corpo é visto predominantemente a partir da perspectiva de sua medicalização, entendida como uma associação de regimes de verdade, estratégias de intervenção e modos de subjetivação (Foucault, 1997; Rabinow; Rose, 2006). Desde o século passado, a gravidez e o parto têm sido tratados como eventos médicos, devendo ser monitorados por profissionais da saúde, testes laboratoriais e exames de ultrassonografia, e vivenciados em hospitais (Chazan, 2007; Rohden, 2001; Tornquist, 2004). Essa visão medicalizada da gestação e do parto se mantém mesmo nos discursos de humanização do parto. Assim, as narrativas de parto analisadas aqui oferecem também uma compreensão da experiência desse sistema médico, mostrando como as mulheres negociam sentidos de práticas e diagnósticos ao longo de suas gestações e partos. São distintas do evento em si, tal qual vivenciado, articulando biografias a significados culturais de pessoa, corpo, gênero e maternidade.

Se esses temas se revelam nas histórias contadas, há nelas também marcas nítidas de geração e classe. Martins (2005) estudou as memórias de mulheres de camadas trabalhadoras que tiveram filhos nas décadas de 1940 e 1950 em Curitiba. Suas histórias são marcadas por silêncios e reticências, nas quais gravidez e parto são contados de forma rápida, sem detalhes. A maioria sintetizava suas experiências nos primeiros partos. “Para elas a gravidez e os partos não são acontecimentos marcantes, emocionalmente intensos ou traumáticos, para que sejam organizados detalhadamente na narrativa” (Martins, 2005, p. 68). Longe de ver essa economia de frases como um sinal de esquecimento,

Martins argumenta que esse traço narrativo pode ser visto como uma característica de geração para quem a maternidade era mais uma atribuição que as mulheres desempenhavam, assim como o trabalho doméstico.

Almeida (1987), por sua vez, entrevistou mulheres de camadas médias no Rio de Janeiro que tiveram filhos na década de 1950. Nos relatos delas, o parto adquire maior relevância, se comparado à gravidez, pouco pontuada e comentada de forma passageira. As sensações dramáticas do parto, em particular a dor da contração e o tempo em trabalho de parto, separavam as condições de “mulher” e “mãe”. Em outros momentos dos depoimentos, o foco estava nas tarefas que desempenhavam como parte do ato materno, um exercício “fundamentalmente técnico, sendo raras as menções aos aspectos emocionais e psicológicos implicados nesta experiência” (Almeida, 1987, p. 51). Assim como as mulheres estudadas por Martins, aqui também a maternidade era exercida de acordo com um código já estabelecido, não sendo o sujeito um eixo de orientação.

As histórias de parto que ouvi são distintas dos relatos examinados por Martins e Almeida, revelando mudanças nas práticas médicas, nas relações de gênero e de conjugalidade. Entre as mais velhas, as primeiras gestações foram desejadas, mas muitas vezes não planejadas, acontecendo quando tinham vinte e poucos anos e eram recém-casadas. O marido esteve presente no hospital, porém muitos não presenciaram o nascimento dos filhos. Todas manifestaram desejo de parto normal e algumas se prepararam indo para grupos de gestantes que começavam a aparecer no Rio de Janeiro, ou através de livros. A relação com o médico era mais assimétrica, de tal modo que muitas tiveram experiências complicadas, com mudanças frequentes no tipo de parto, por conta de decisões do obstetra que não foram discutidas com elas. Assim, o uso de indução através de ocitocina sintética, a administração de anestesia geral e o recurso a fórceps ou extrator a vácuo foram medidas criticadas e que levaram muitas a mudar de obstetra na gestação seguinte. Por fim, o bebê cujo sexo era desconhecido pela maioria, que não fez ultrassonografia obstétrica, torna-se nomeado e “conhecido” somente após o parto.

Nas narrativas das mulheres mais jovens, há um planejamento detalhado da gravidez e do parto desejado. Para tanto, buscaram informações em livros e sites de internet ou em grupos de gestante e os obstetras recomendados por parentes e amigos. A disseminação dos discursos e práticas do parto humanizado permeiam seus relatos e várias tiveram partos com médicos adeptos desse

ideário – partos normais, alguns sem anestesia, sem episiotomia, nos quais tudo era conversado e negociado com elas. Os maridos participaram de todo esse processo e foram extremamente atuantes também durante o parto. Todas tiveram o parto que escolheram – algumas fizeram cesárea na primeira gravidez e depois realizaram parto normal. As dificuldades ou problemas apontados surgiram em relação ao comportamento médico ou à equipe de profissionais do hospital. Com exceção de uma entrevistada que optou por não ser informada sobre o sexo do bebê, todas já sabiam se esperavam menino ou menina e se referiam a eles ao longo das narrativas pelo nome escolhido desde o início da gestação.

Duas narrativas sobre parto

As narrativas de Vera, Márcia, Letícia e Daniela, que apresento a seguir, ilustram essas questões e diferenças. Contudo, minha análise se deterá no modo distinto como as mulheres dos dois grupos etários narraram seus partos. Com exceção de duas mulheres mais jovens, todas as outras, de ambas as faixas etárias, tiveram mais de um filho e contaram cada um de seus partos comparando-os entre si. Entre as mais velhas, havia também uma comparação entre a época dos seus partos e o presente, observado através dos partos das filhas e/ou noras.

Essas narrativas foram selecionadas por apresentarem de forma nítida os aspectos formais da narrativa discutidos por Riessman (1993): um resumo da história, sua localização (tempo, lugar, situação, participantes), o desenrolar dos eventos, sua avaliação e sua resolução. Idealmente, seria interessante expor aqui os trechos sem edição minha, mas diante da extensão dos relatos, trago uma versão abreviada deles.⁵

Vera, professora aposentada e empresária, tinha 68 anos quando entrevistada em sua casa e narrou seu primeiro parto, aos 21 anos:

5 Uso colchetes e reticências [...] para indicar trechos suprimidos, todos eles com repetição de falas e expressões como “tipo assim”, “sabe”. A sequência de ideias não foi alterada. Os nomes e outros elementos biográficos foram modificados para preservar o anonimato das entrevistadas.

Quando eu fiz nove meses de casada eu entrei em trabalho de parto. Foi uma gravidez desejada, dentro do contexto era o normal, e eu comprei livros que falavam de parto sem dor, me preparei... pra um parto natural, que pra mim era o único aceitável. No dia em que eu entrei em trabalho de parto, foi dia 31 de dezembro pela manhã, liguei pra casa do meu médico, a empregada atendeu e me disse que ele tava esquiando lá no Rio São Francisco. Aí eu falei: “Como é que eu posso encontrar ele?” “Ah, só se a senhora pegar um barco e ir lá”, então fomos pra um hospital – foi interessante – fomos pra um primeiro hospital que era perto lá de casa, não tinha vaga na maternidade. [...] fomos para outro, também não tinha vaga, e aí fomos pra um hospital que na época era meio fora do centro [...], que não era nem maternidade. Chegando lá, a enfermeira me examinou – isso eram 11 horas da manhã do dia 31 – porque eu fiquei contando tempo de contração, eu demorei pra acordar Marcos, porque eu sabia que tava tudo bem, e aí quando a enfermeira examinou lá ela falou: “Não, o bebê tá sentado e precisa ser cesariana.” Aí via telefone não conseguiu nenhum médico [...], enfim, veio um médico que era o único que estaria disponível, que eu não conhecia, quando ele fez o toque, ele: “Tá sentado e é uma criança muito grande, tem que ser cesariana.” Na hora eu falei pra ele: “Eu não quero cesariana” [enfática], ele foi bem esperto, se afastou um pouco e falou: “Bem, a decisão é sua, eu só queria esclarecer que nesse caso, uma criança grande, o cordão pode enrolar no pescoço e tudo, ele tem duas possibilidades em dez de sobreviver”... “Não, então eu quero cesariana” [enfática], aí foi uma correria pra as pessoas mesmo, os amigos, irem buscar o anestesista, o pessoal da equipe em casa, porque já tava com trabalho de parto bem avançado, e preparar a sala e tudo. E foi cesariana, eu lembro que me deram uma anestesia raquidiana, eu dormi, não vi nada, tempos depois eu acordei, me falaram que era um menino, me levaram pro quarto... e quando eu acordei, eu soube que meu filho se chamava Renato [risos]. Durante a gravidez eu fiz várias tentativas de escolher nome e Marcos dizia que quando nascesse a gente via, mas um dos que eu tinha sugerido desde o início era Renato [...] E aí nasceu Renato. [Pergunto: “Na sala de parto, Marcos assistiu?”] Não, ninguém assistiu. Inclusive, quando a enfermeira falou pro Marcos e pra minha tia: “Vai ser cesariana”, ela disse: “Não, ela não quer cesariana”, porque todo mundo sabia que eu não queria cesariana e até que eu não queria aquele médico, que tinham me falado que ele era muito grosseiro e tal. Nem foi, foi esperto ele. Então foi tumultuado isso, longe de ser tranquilo. Desde o lugar do hospital a tudo. Tudo fora do que a gente tinha planejado.

Apresento a seguir o relato de Letícia, socióloga com 38 anos, sobre seu primeiro parto quatro anos antes do nosso encontro em um café:

Aí fez 40 semanas [...] e no dia que ela nasceu, ela nasceu dia 3 de novembro [...] a gente foi no cinema [...] aí cheguei em casa, deitei, a gente chegou 9h30 – nunca esqueço isso – a gente deitou umas dez e pouco. 11h30 começaram as contrações, claramente [...] Aí eu liguei para o Roberto [obstetra], ele tinha acabado de chegar em casa [...] tinha chegado de um parto que tinha durado 24 horas e virou um cesárea de emergência. Ele estava exausto! Aí ele: “Espera aí [...] dorme aí, fica aí em casa, me liga daqui a uma hora.” [...] Quando deu duas e meia, eu falei: “Pietro, não vai rolar, eu não vou ficar em casa.” Ah, eu tinha todo um discurso, inclusive com ele, de que eu ia ficar em casa a maior parte do trabalho de parto [...], mas aí eu comecei a amarelar [risos] [...] eu já tava com muita dor, Pietro falou: “Cara, a gente tá indo”... a gente saiu de casa às 3h30... ele foi superdevagar, né, porque doía minha barriga, a gente chegou às quatro, demoramos meia hora pra chegar [...] O Roberto chegou 4h20. Foi impecável nesse aspecto. Aí eu tinha uma doula também, que era uma menina muito legal [...] A Renata também veio de Jacarepaguá, chegou às cinco, foi maravilhoso. Era uma suíte, o Roberto ficou dormindo na sala do lado, e eu fiquei em trabalho de parto com o Pietro e a doula. E o combinado com a doula... meu marido teve ciúme da doula no fim da gestação, ele falou: “Eu não quero que ela participe do parto” “Cara, mas eu quero que tenha doula, então vamo chegar a um acordo”, e aí ele sugeriu: “Ela participa, mas eu sou o protagonista.” Foi incrível! Ela ficava assessorando ele e ele é que fazia o trabalho dela que era massagem ou então me segurar. [...] Eu acho que o parto é uma produção coletiva. Eu consegui manter a presença dela que me acalmava, mas ela não foi a... ele que... eu era a protagonista na verdade [risos] [...] Aí as contrações começaram a apertar e aí teve um comentário de uma enfermeira que foi horrível... eu tava urrando de dor [...]: “Olha você tá reclamando agora, parir não é difícil, difícil é amamentar.” Foi horrível o comentário, mas ao mesmo tempo eu acho que ela tem toda a razão! Parir é mais fácil do que amamentar na minha experiência [...] aí foi isso, eu tava em trabalho de parto desde 11h30, né, já eram 6h30, aí o Roberto chegou, viu, falou vamos descer pra sala de parto humanizado [...] E lá foi ruim, o tempo todo que eu tava no quarto, eu tava me sentindo muito bem... Na sala de parto humanizado, eu não achei lugar pra eu ficar... eu queria contato com o chão [...] aí eu fui pro banheirinho, fiquei agachada lá do lado da

banheira, o tempo todo, e aí eu já tava com oito, sete pra oito de dilatação, aí eu tinha combinado comigo e com o obstetra: “Eu não quero anestesia, salvo se a dor virar tortura” [...] Aí quando deu oito de dilatação, eu achei que fosse morrer... aí eu falei pra ele: “Oh, agora eu quero” [risos]. Aí veio o anestesista, que é um capítulo à parte, um cara incrível, chamado Tião, [...] que chegou com uma energia maravilhosa, e é na verdade uma analgesia... Que que aconteceu? Eu continuei sentindo muita dor, mas assim suportável [...] No segundo parto eu entendi que que é ter um parto realmente com anestesia. [...] Então foi incrível que nessa hora, entre oito e dez de dilatação, eu respirei, eu bebi água, eu comi um negócio, que eles já tavam vendo que não ia virar cesárea, me recobrei, conversei com a Sofia, ficava cantando pra ela descer, então foi um momento muito incrível dessa analgesia assim. Isso é humanizado... tipo parto sem anestesia é animalizado! [risos] [...] aí chegou a hora de fazer força, eu tava bem cansada mas eu tive força, que teve um momento que o Pedro [pediatra] falou: “Agora vai ter que ser, que agora já não tá ficando legal pra ela”, eu gelei né, mas aí foi incrível, emoção total, na verdade, na hora que nasceu, eu só conseguia sentir alívio [risos], Pietro chorando, todo mundo emocionado e eu falei: “Gente, sou só tou aliviada” [risos] essa coisa da emoção foi na hora que eu amamenteei, aí eu chorei, desabei... e eu acho que o pediatra foi maravilhoso também, porque o Roberto tava de mau humor. [...] E ele me pôs na posição certa, ele me acalmou, me deu muita força na hora de fazer a contração, e aí também esse é um trabalho de equipe. E aí nasceu a Sofia...

As narrativas de Vera e Leticia são singulares, como são as demais e também os relatos de seus outros partos. Há nelas elementos comuns e diferenças geracionais significativas, que examino aqui os tomando como exemplos de aspectos presentes nas histórias das outras mulheres. Procuro nesta análise menos os conteúdos expressos do que os sentidos entrevistados pelo exame da forma narrativa.

Em comum, Vera e Leticia começam localizando no tempo e no espaço o início do trabalho de parto. Ambas estavam em casa e mencionam o dia do mês e a hora do dia em que sentiram as primeiras contrações. Em seguida, apresentam os participantes – maridos, obstetras, amigos, tias, doulas, equipe do hospital, apontando como cada um se comportou. Uma ação-chave é o marido ligar para o obstetra e levar sua mulher para o hospital. Contam sobre a ida para o hospital – Vera buscando um hospital que pudesse acolher, Leticia sobre

a lentidão da viagem. Apontam eventos ou momentos complicadores – Vera por não encontrar seu médico nem vaga nos hospitais e Letícia por deparar-se com a exaustão do seu, ouvir um comentário horrível da enfermeira e mudar de quarto no processo do parto. No hospital, relatam as interações com médicos e enfermeiras, falam do parto em si e terminam com o nascimento do filho. Em ambas as histórias, há uma avaliação da experiência – a intensidade das dificuldades para Vera e a emoção total para Letícia. Ainda que todas as mulheres tenham discorrido um pouco sobre os primeiros dias seguintes, o momento em que veem o filho encerra o parto. Ambas usam as mesmas palavras “e aí nasceu Renato/Sofia”.

Assim, há nas duas as referências ao tempo e espaço em que transcorre a ação – o parto – bem como às pessoas que participam dela – elas próprias, seus maridos, médicos e enfermeiras. Ressalto que nas duas histórias, os pais do casal estão ausentes, mas outras figuras como a tia e os amigos de Vera e a doula de Letícia entram em cena. Nos dois relatos, o bebê aparece pouco – uma vez durante o parto e ao nascerem. Ambas destacam também as dificuldades e impasses surgidos e como afetaram o desenrolar do evento, qualificando-o ao final.

Se essa estrutura narrativa está presente em todos os relatos de parto que escutei, há diferenças importantes entre as duas gerações de mulheres, além é claro das particularidades de cada história. Primeiro, chamo atenção para a extensão do depoimento de Letícia, apresentado aqui de forma abreviada. As narrativas das mulheres mais jovens foram todas mais longas e detalhadas do que as das mulheres mais velhas. Letícia relembra o que tinha feito antes de entrar no trabalho de parto, o que pensou, os diálogos com o médico, seu humor, a relação com o espaço e profissionais no hospital, a sensação da dor antes e depois da analgesia, além de inserir ao longo outros comentários – sobre a relação entre seu marido e a doula, sobre amamentação e sobre anestesia e parto humanizado. Essa diferença pode ser atribuída em parte ao fato de que elas tiveram partos recentes e por isso lembram-se de mais detalhes. Contudo, como argumentam Halbwachs (1990) e Bruner (1986), o ato de rememorar é também afetado pelo presente e pelas ordens de relevância. Assim, vejo também no detalhamento maior das mais jovens uma importância dada àquele evento, distinto do que foi para as mais velhas, como desenvolvo a seguir.

A participação de outras pessoas no parto também é descrita de forma distinta. Vera menciona o marido no início e no final, faz referência a vários

obstetras, mas não nomeia nenhum deles. Da equipe médica que realiza o parto, há uma breve menção sobre o anestesista, que teve que ser chamado às pressas para o hospital, e o diálogo com o obstetra sobre o tipo de parto. Letícia, por sua vez, refere-se à maioria dos participantes pelo nome, descrevendo-os também em termos de suas qualidades. Seu marido aparece várias vezes ao longo do relato – desde o início do trabalho de parto, o telefonema para o médico, a ida para o hospital, a participação no parto, à emoção com o nascimento do filho. Seu obstetra figura igualmente de forma detalhada, em termos do que falou em vários momentos e do seu estado de espírito e humor ao longo do processo.

Além de formas de participação diversas, há personagens diferentes nas histórias. No parto de Vera, os amigos tiveram uma atuação importante, pois se mobilizaram para encontrar um obstetra disponível e depois, com a definição da cesárea, chamar um anestesista. Sua tia estava presente também e tentou intermediar a negociação do parto. No parto de Letícia, é a doula a pessoa que ampara e acalma. As doulas se tornaram figuras importantes na gestação e parto nos últimos anos (Carneiro, 2015; Simas, 2016), estando, portanto, ausentes nos partos de mulheres mais velhas como Vera.

O modo como o bebê aparece nos relatos também é distinto. Na história de Vera, o bebê surge de forma vaga – “a criança” – antes de nascer. A única característica mencionada é seu tamanho grande, que justifica a cesárea de acordo com o médico. Seu nome é dado após o parto, quando se descobre que é um menino. Ainda que algumas opções tivessem sido discutidas durante a gravidez, Vera não participa da escolha final do nome por estar desacordada. O bebê de Letícia já tinha nome, prática comum decorrente do uso rotineiro de ultrassonografias obstétricas no pré-natal desde a década de 1980 (Chazan, 2007). Ele aparece como pessoa também por ser parte de uma conversa, e para quem ela canta.

Os elementos dramáticos das narrativas são também diferentes. Se em ambas há imprevistos, eles são de ordens diferentes. O desenrolar do parto de Vera é marcado por dificuldades – o trabalho de parto na véspera de Ano Novo, a dificuldade de achar médico disponível e vaga no hospital, a mudança do tipo de parto e a sua exclusão na decisão sobre o nome do bebê. Ressalto que nas narrativas das mulheres mais velhas, foi recorrente a presença de imprevistos semelhantes, ao passo que entre as mulheres mais jovens, eles estão quase ausentes. Os aspectos inesperados na história de Letícia referem-se a sentimentos seus e de alguns atores. Seu obstetra estava exausto e de mau humor,

mas mesmo assim ele foi “impecável”. Ela gostaria de ter ficado em casa o maior tempo possível de seu trabalho de parto, mas “amarelou”. Sentiu dificuldade de conectar-se com o espaço do centro cirúrgico e ouviu o comentário “horrível” da enfermeira sobre a dor de parir e de amamentar, porém nenhuma dessas sensações interferiu no desenrolar e no desfecho do parto. Como outras mulheres mais jovens, há relatos de pequenos conflitos de negociação com a equipe médica e profissionais do hospital, que não chegam, contudo, a mudar o tipo de parto nem o seu final.

As emoções nas narrativas

Uma distinção importante nas narrativas de Vera e Letícia está na forma como cada uma conta emocionalmente sua experiência. Vera falou de suas dificuldades, contando os percalços com ironia e avaliando sua experiência somente ao final. Ao passo que Letícia usou adjetivos com frequência para qualificar tudo o que aconteceu, além de falar de suas emoções e sensações corporais ao longo do parto.

Como os outros aspectos mencionados anteriormente, essa diferença se apresenta também em outros relatos e está relacionada, na minha visão, a modos distintos de vivenciar o parto. Para desenvolver essa questão, apresento dois trechos das narrativas de Márcia, 63 anos, e Daniela, 38 anos. Embora suas experiências contrastem com as de Vera e Letícia, a forma de suas narrativas é semelhante. Márcia, que era médica homeopata, havia tido seu primeiro filho de cesárea. Mudou de obstetra para ter seu segundo filho por parto normal. Entrevistada em sua casa, ela conta:

Aí chegou num determinado dia [...] eu tinha um exame marcado para ver contração uterina porque o médico me pediu alguns exames quando foi chegando perto do parto, pra ele ter noção por causa da ideia do parto normal. Aí eu fui fazer o exame e o médico disse assim: “Você não tá sentido nada?” “Eu tô sentindo um pouco de cólica.” Aí ele disse assim: “Você está em trabalho de parto!” Mas eu tava muito calma. Daí ele disse: “Daqui você vai pro hospital.” Eu disse: “Não, daqui eu vou ver as coisas em casa, arrumar a mala” [...] Aí eu fui pra casa, liguei pro meu marido que estava no escritório, tudo isso eu tava dirigindo. Meu marido disse: “Então tá, eu te encontro na clínica”, eu disse: “Não, agora

você vai dirigir.” E aí fomos pra clínica, eu tava em trabalho de parto mesmo, o começo muito tranquilo, eu sei que entrei na clínica era umas sete e pouco da noite, minha filha nasceu às dez da noite, foi parto normal, mas o médico botou [...] um aparelho que nem existe mais, cheio de fios assim, porque ele queria ver batimento cardíaco do bebê, queria ver... sim, porque no ultrassom tinha dado que talvez ela tivesse circular de cordão [...] Ela não tinha circular de cordão, tinha uma alça, um cordão do lado da cabeça, então ele tava preocupado na hora da passagem e também pra ver a contração uterina [...] E entrei em trabalho de parto, fiquei no quarto... que tem uma coisa engraçada naquela época. Os médicos entraram pra me examinar todos fumando no quarto [risos] [...] Bom, e aí foi indo o trabalho de parto, aumentado as contrações, diminuindo o intervalo, chegou um certo momento assim foi rápido, de sete e pouco e ela nasceu às dez, foi bem rápido. E foi muito bom! Aí o assistente cortou o cordão umbilical, o médico botou ela aqui em cima de mim no peito e eu fiquei muito feliz. Agora como foi um trabalho de parto que foi tudo muito bem, teve um detalhe. O médico perguntou se o filho dele que era estudante de medicina podia assistir. Eu disse que podia. Dali a mais um pouco o médico disse: “Ah, tem não sei quem ..., pode assistir também?” “Pode”. Daqui a pouco eu disse assim: “Você tá chamando todo mundo assim?” Fiquei tensa no final por causa da dor das contrações, né, mas o pediatra, meu pediatra chegou também... enfim, aí foi assim, foi muito bom!

Daniela, que era economista, teve seus dois filhos de parto normal, mas considerou seu primeiro parto difícil. Seu obstetra viajou no final da sua gestação, e quando ela entrou em trabalho de parto, teve que recorrer à médica substituta, adepta do parto vaginal natural.⁶ Dada a extensão do seu relato, feito em sua casa com a presença intermitente dos filhos, cito a partir do momento em que ela vai para o hospital, depois de três dias com um pequeno rompimento da bolsa d'água:

[Cheguei] umas dez horas da manhã [do sábado], ela chegou pra me examinar uma hora da tarde. Aí ela falou assim: “Olha Daniela, a gente tem duas opções:

6 O parto vaginal natural é aquele em que o obstetra não faz nenhuma intervenção no corpo da parturiente – sem indução de contração, sem uso de anestesia ou analgesia, sem o corte do períneo.

[...] assim 48 horas é o máximo que a gente pode aguardar, só que tem um problema. Se a gente esperar 48 horas e der um exame de sangue com alguma bactéria, eu vou ter que partir pra cesárea [...] Ou a gente pode induzir hoje e vamos ver.” Eu achei assim válido tentar induzir, porque eu queria muito o parto normal e tal [...] Aí começou a ocitocina. Aí é brabo! É muito diferente um parto do outro, porque o segundo foi mais redondinho. Mas a ocitocina sintética começou a doer muito, e assim em intervalos curtos. Eu mal me recuperava e já começava a sentir... e aí meia-noite liberaram o quarto humanizado. Uma coisa que eu achei muito ruim do hospital: queriam que eu fosse de maca. Eu falei: “Gente, eu posso andar”, porque quando eu tava em contração, a pior coisa pra mim era ficar parada, deitada [...] Aí já foi uma coisa meio chata... chega no quarto você tem que botar touca, tem que botar negocinho no pé, camisola... E aí eu sabia que no primeiro parto, se doesse muito, eu ia pedir anestesia... Uma e meia eu falei: “Ai doutora, eu quero anestesia, eu não tô aguentando.” Eu achei muito ruim porque ela não queria [...] eu não tinha um vínculo com ela, sabe, eu tinha um vínculo com o outro médico [...] nessa hora quebrou muito minha confiança com ela, eu não sentia mais firmeza que eu podia contar com ela, sabe, e aí eu sei que, depois de eu muito insistir, ela ligou pro anestesista. Só que ainda ia demorar, e aí a enfermeira [obstétrica] e o meu marido falaram pra eu ir pra banheira, que lá no quarto humanizado tem [...] aí fui e foi ótimo porque eu relaxei bastante e dilatei tudo [...] eu sei que eu tava muito cansada e eu não sei se foi a analgesia, mas eu tive muita dificuldade pra fazer força [...] ela me colocava numa postura lá pra eu fazer a força e eu fazia a força máxima pra mim possível, mas não era suficiente. E ela começou a me criticar, falando que eu não tava fazendo certo, e aí eu fui começando a ficar meio rebelde, sabe [risos] [...] Eu acho que eu fiquei nervosa, acho que a equipe toda se perdeu, sabe... só que a Roberta é a médica, chega uma hora que o médico tem que... ela tem muita responsabilidade na mão dela. E ela falou assim: “Você quer fazer cesárea?” Eu falei: “Eu quero!” [risos]. Eu não sabia o que fazer, eu queria ter, mas do jeito que eu tava tentando, eu não tava conseguindo, então faz cesárea, tem que sair de algum jeito [...] E a gente foi pro centro cirúrgico, aí tinha que ficar deitada e eu não deitava. Eu sei que teve que amarrar minha perna, então foi muito... dramático, foi um parto difícil, e aí teve que fazer episio, ela me pediu desculpas porque ela não costuma fazer episio... E aí o médico fez aquela manobra do Kristeller pra poder sair. A primeira vez eu levantei, sei lá, eu me mexi, não foi. A segunda, “deixa”, eu deixei, aí nasceu, sabe?

As narrativas de Márcia e Daniela mantêm a mesma estrutura formal dos relatos de Vera e Letícia, analisados acima. Há a ordenação temporal e a localização do evento, a referência aos participantes, sempre com destaque dado para a equipe médica, os momentos tensos e a resolução. As diferenças geracionais também estão presentes, em particular o contraste na extensão e detalhamento dos relatos. Se a experiência de Vera foi “complicada”, a de Márcia foi “muito boa”. Já o parto de Daniela foi muito “dramático” se comparado ao de Letícia, que foi “emoção total”.

Na história de Márcia, assim como na de Vera, o tom é mais descritivo e são poucos os adjetivos usados. Há uma perspectiva comparativa, tanto em relação a mudanças de comportamento “naquela época” quanto em referência a seu parto anterior, que se tornou uma cesárea que não gostou. Três sentimentos aparecem na seguinte ordem: a tranquilidade durante o trabalho de parto, a satisfação e felicidade depois que nasce a filha e a tensão por conta da dor das contrações. Vera também comentou que se sentia bem no início do trabalho de parto, mas afirmou como foi “tumuluoado” para ela, somente ao final. Nenhuma delas se detém nas suas sensações corporais. Vera comenta apenas que no início do trabalho de parto monitorava o intervalo entre as contrações e que estava “tudo bem”. Márcia não sentiu que estava em trabalho de parto, falou do tempo cada vez menor entre as contrações e só disse ter sentido dor ao final do relato.

As narrativas de Daniela e Letícia, ao contrário, são ricas em adjetivos que qualificam afetivamente pessoas e momentos da história. Se Letícia enalteceu a “energia maravilhosa” da maioria da equipe médica, Daniela destacou os aspectos que foram “ruins” ou “chatos”. Igualmente presente em ambas é uma diversidade maior de emoções e sensações experimentadas. Letícia sente medo de esperar mais para ir ao hospital, é afetada pelo comentário da enfermeira, é acalmada pela doula, sente dor e acha que vai morrer, se recobra com a anestesia, fica cansada, “gela” com o alerta do pediatra, sente alívio no final e emoção total ao amamentar. Daniela começa o trabalho de parto tranquila, sente muita dor por conta da indução, fica cansada com as contrações, perde confiança na médica, fica nervosa e rebelde e tem dificuldade de fazer força ao final. Considerou seu parto dramático e não queria que seu filho, que entrava e saía da sala durante a entrevista, escutasse sua história.

A presença da dor nos relatos é outro elemento diferenciador das narrativas. Sarti (2001) lembra que a experiência da dor é ao mesmo tempo física

e subjetiva, individual e social. É ao mesmo tempo uma sensação corporal e uma emoção. Nos relatos das mulheres mais velhas, a dor aparece pouco, com frequência nos casos em que o parto foi induzido com ocitocina sintética. Já as mais jovens falam da dor intensa nos momentos finais do trabalho de parto, particularmente quando nascem os primeiros filhos. Entre elas, a referência à dor aparece quase sempre associada a negociações a serem feitas – algumas têm que lidar com seu desejo inicial de não tomar anestesia, outras precisam negociar com a equipe médica a aplicação da analgesia ou quando fazê-la, avaliando seu limiar de dor. Nesses casos, a dor aparece de forma ambivalente – esperada, mas não tanto, afetando também um ideal de parto vaginal natural que se tornou mais difundido nesse meio social (Carneiro, 2015; Hirsch, 2015).

A relação com médicos e outros profissionais no hospital é outro foco produtor de tensão, desde um comentário que desagrada, regras que atrapalham, ao modo como o obstetra e sua equipe se comportam durante o parto. Como sugerem Carson et al. (2017), é no hospital, especialmente na sala de parto, que a mulher se torna mãe sob o olhar público, recebendo crítica ou apoio dos profissionais e familiares presentes. O subtexto das narrativas de parto é, segundo estes autores, a história das coisas que não se pode controlar. As mulheres mais velhas relataram ter sido submetidas mais vezes às decisões dos médicos com pouca ou nenhuma discussão. Embora tenham nessas situações procurado outros médicos nas gestações seguintes, esses episódios foram contados com poucas emoções, como se aquela relação assimétrica fosse esperada. Entre as mais jovens, a narrativa de muitas interações no hospital que não aconteciam como elas esperavam vinha acompanhada de sentimentos e avaliações,⁷ como se houvesse uma idealização do desenrolar do parto tomada como medida da experiência.

Apesar dessas distinções, há em comum um relato do parto como experiência ao mesmo tempo física e emocional. Ainda que com elaborações variadas, Vera, Márcia, Daniela e Letícia recorrem em suas histórias a categorias que se referem a emoções e a sensações corporais ao mesmo tempo. Os termos dor e alívio falam ora de algo sentido no corpo, ou vivido como sentimento, ou de um

7 Em outro artigo (Rezende, 2017) discuto como essas diferenças geracionais se manifestam no modo de destacar ou não a importância de confiar no obstetra.

estado que é concomitantemente físico e emotivo.⁸ Apesar dessa ambiguidade, a relação entre emoção e corpo aparece reforçada, como uma experiência que é sempre incorporada (Abu-Lughod; Lutz, 1990; Rosaldo, 1984). Ao mesmo tempo, o parto coloca-se como evento fisiológico que é vivido emocionalmente também, mostrando a ressonância afetiva desse acontecimento (Le Breton, 2009) para essas mulheres.

A dinâmica emocional nas quatro narrativas também é semelhante. Todas relatam uma calma inicial, mesmo no primeiro parto. Há uma tensão durante o trabalho de parto, que pode se referir a diversos aspectos, como a sensação da dor. O desfecho do parto traz alívio, ao mesmo tempo em que efetiva uma mudança: o nascimento do filho. É também o momento emocional que diferencia os relatos: a satisfação e emoção de Márcia e Letícia em contraste com o tumulto e o drama de Vera e Daniela. À semelhança do complexo de sentimentos narrados por vítimas de violência analisado por Coelho (2010), que realiza o “trabalho” de restaurar simbolicamente uma hierarquia rompida, nas histórias de parto a recorrência das emoções expressas apresenta uma dinâmica emocional cuja lógica está na superação – das dores, dos imprevistos, das negociações e imposições médicas.

Considerações finais

A análise da estrutura de uma narrativa pessoal revela não apenas questões em torno da experiência, como uma construção subjetiva, as emoções e a agência envolvidas, bem como temas mais amplos da vida social. Contar o parto é uma prática social comum em muitas sociedades, como apontam Carson et al. (2017). Em sua pesquisa, analisam como as narrativas de adolescentes no Canadá sobre seus partos contribuem para a formação de suas identidades como mãe. O modo como falam da dor do parto com humor ou estoicismo é visto como meio de manter controle de si nas narrativas. Em um meio no qual é normal que o parto aconteça sem anestesia, as jovens relatavam suportar a dor como algo que a mulher como mãe deva fazer. Se há constantemente a referência ao

8 Outra categoria que se refere a uma experiência física e/ou emocional é sofrimento, que não foi, contudo, usada pelas mulheres entrevistadas.

modo como o parto deve ser vivenciado, as jovens entrevistadas buscam reafirmar seus esforços para se ajustar a esses ideais e valores, desafiando assim os estigmas em torno da maternidade adolescente.

As histórias apresentadas neste artigo mostram um contexto social distinto das jovens canadenses e das mulheres brasileiras que tiveram filhos nas décadas de 1940 e 1950 estudadas por Martins (2005) e Almeida (1987). A visão da maternidade como um papel e um código a ser seguido de forma naturalizada, apontada por Martins e Almeida, não se coloca nos relatos de parto examinados neste artigo. Ambas as gerações entrevistadas tratam o evento como significativo subjetivamente, marcado pelo desejo e escolha por certo tipo de parto. As reações aos profissionais de saúde, mencionadas pelas mulheres mais velhas e mais jovens, sugerem que o papel de paciente em uma relação desigual com o obstetra é vivido com tensões, mesmo que nos últimos anos esse modelo de atendimento venha mudando.

As diferenças geracionais são, contudo, expressivas e refletem-se na forma como os partos são narrados: o maior ou menor detalhamento da história, o modo como os personagens são referidos e o espaço que ocupam na narrativa, o tipo de elemento dramático mencionado, a forma como as emoções estão presentes. A participação intensa dos maridos das mais jovens revela uma forma de conjugalidade que já surgia na década de 1980, quando Salem (2007) estudou o modelo igualitário do casal grávido. A presença de diálogos com obstetras ao longo de toda a narrativa mostra em ambos os grupos de mulheres a centralidade dessa relação na experiência do parto. O fato de os médicos serem nomeados pelas mulheres mais jovens indica uma relação mais pessoalizada, tentativa também de reduzir a assimetria entre eles (McCallum, 2007), se comparado às mais velhas. Igualmente importante é a referência aos hospitais – ao espaço físico dos quartos e centros cirúrgicos, às falas de enfermeiras, maqueiros e outros profissionais, revelando assim como o parto é vivenciado principalmente enquanto evento médico, mais do que familiar ou como experiência subjetiva e corporal da mulher. Não aparece nessas narrativas, mesmo entre as mais jovens, o destaque dado à vivência de um estado subjetivo mais intenso, como a ida à “partolândia” mencionada pelas entrevistadas de Carneiro (2015).

A extensão dos relatos das mais jovens, que relembram muitos diálogos, emoções e sensações físicas, também sugere a importância do evento em si do parto para elas, algo a ser planejado e vivenciado intensamente (Carneiro, 2015).

Não acredito que as narrativas mais curtas das mulheres mais velhas sejam em função apenas de uma memória mais “apagada” por conta do tempo maior entre os partos e a sua rememoração, como argumentou Martins (2005) em seu estudo. Havia também entre elas um tipo de parto almejado, mas que muitas vezes não ocorria por conta de imprevistos diversos. A presença constante desses elementos inesperados nas histórias sugere que elas não buscavam controlar toda a situação como as mais novas. A maternidade era desejada, mas o parto era pouco significativo enquanto objeto de preocupação. Só surgia como questão depois de uma vivência traumática.

A estrutura comum das histórias remete a uma experiência de gênero em uma sociedade na qual o corpo, especialmente o feminino, é fortemente medicalizado. A dinâmica emocional presente – da calma inicial, a dor e tensão vinda de acontecimentos inesperados, ao alívio final – fala de sensações que são também corporais e realça o tom de superação das narrativas. As mulheres mais velhas superaram principalmente as imposições médicas, acontecidas de forma mais marcada. As mais jovens venceram as dores do parto bem como uma sensação mais ampla de falta de controle de si e da situação. Se a vivência do parto para elas implicou graus variados de perda de agência, por outro lado, colocar essa experiência em forma narrativa permite recuperá-la e destacá-la, como ressaltam Maynes, Pierce e Laslett (2008). Assim, nos relatos analisados, mesmo diante das relações de poder que atravessam o percurso da paciente mulher pelo sistema médico hospitalar, sobressai a ênfase em sua capacidade de suportar as dores do parto e/ou as imposições médicas, tornando-as histórias de superação.

Referências

ABU-LUGHOD, L. Shifting politics in Bedouin love poetry. In: LUTZ, C.; ABU-LUGHOD, L. (ed.). *Language and the politics of emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 24-45.

ABU-LUGHOD, L.; LUTZ, C. Introduction: emotion, discourse and the politics of everyday life. In: LUTZ, C.; ABU-LUGHOD, L. (ed.). *Language and the politics of emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 1-23.

ALMEIDA, M. I. M. de. *Maternidade: um destino inevitável?*. Rio de Janeiro: Campus, 1987.

- ARFUCH, L. *O espaço biográfico: dilemas da subjetividade contemporânea*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2010.
- AURELIANO, W. de A. As pessoas que as doenças têm: entre o biológico e o biográfico. In: GONÇALVES, M. A.; MARQUES, R.; CARDOSO, V. Z. (org.). *Etnobiografia: subjetivação e etnografia*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2012. p. 239-260.
- BRUNER, E. Experience and its expressions. In: TURNER, V. W.; BRUNER, E. M. (ed.). *The anthropology of experience*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986. p. 3-30.
- CARNEIRO, R. G. *Cenas de parto e políticas do corpo*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2015.
- CARSON, A. et al. A narrative analysis of the birth stories of early-age mothers. *Sociology of Health & Illness*, v. 39, n. 6, p. 816-831, 2017.
- CHAZAN, L. K. *“Meio quilo de gente”*: um estudo antropológico sobre ultrassom obstétrico. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2007.
- COELHO, M. C. Narrativas da violência: a dimensão micropolítica das emoções. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p. 265-285, 2010.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.
- HIRSCH, O. O parto “natural” e “humanizado” na visão de mulheres de camadas médias e populares no Rio de Janeiro. *Civitas*, Porto Alegre, v. 15, n. 2, p. 229-249, 2015.
- LE BRETON, D. *As paixões ordinárias: antropologia das emoções*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- MARTINS, A. P. V. Memórias maternais: experiências da maternidade na transição do parto doméstico para o parto hospitalar. *História Oral*, v. 8, n. 2, p. 61-76, 2005.
- MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca em sociedades arcaicas. In: MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*: vol. II. São Paulo: EPU, 1974. p. 37-184.
- MAUSS, M. A expressão obrigatória dos sentimentos. In: FIGUEIRA, S. A. (org.) *Psicanálise e ciências sociais*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1981. p. 56-63.
- MAYNES, M. J.; PIERCE, J.; LASLETT, B. *Telling stories: the use of personal narratives in the social sciences and history*. Ithaca: Cornell University Press, 2008.
- MCCALLUM, C. Sem nome: pessoa como processo na dinâmica racial e de gênero brasileira. In: PINA CABRAL, J. de; VIEGAS, S. de M. (org.). *Nomes: gênero, etnicidade e família*. Lisboa: Almedina, 2007. p. 265-289.

ORTNER, S. B. *Anthropology and social theory: culture, power, and the acting subject*. Durham: Duke University Press, 2007.

RABELO, M. et al. *Experiência de doença e narrativa*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1999.

RABINOW, P.; ROSE, N. Biopower today. *BioSocieties*, v. 1, n. 2, p. 195-217, 2006.

REZENDE, C. B. Trust, gender and personhood in birth experiences in Rio de Janeiro, Brazil. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, v. 14, n. 3, p. 58-71, 2017. Disponível em: <http://www.vibrant.org.br/claudia-barcellos-rezende-trust-gender-and-personhood-in-birth-experiences-in-rio-de-janeiro-brazil/>. Acesso em: 20 maio 2018.

RIESSMAN, C. K. *Narrative analysis*. London: Sage, 1993.

ROHDEN, F. *Uma ciência da diferença: sexo e gênero na medicina da mulher*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2001.

ROSALDO, M. Toward an anthropology of self and feeling. In: SHWEDER, R. A.; LEVINE, R. A. (ed.). *Culture theory: essays on mind, self, and emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. p. 137-157.

SALEM, T. *O casal grávido: disposições e dilemas da parceria igualitária*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

SARTI, C. A. A dor, o indivíduo e a cultura. *Saúde e Sociedade*, v. 10, n. 1, p. 3-13, 2001.

SIMAS, R. *Doulas e o movimento pela humanização do parto: poder, gênero e a retórica do controle das emoções*. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.

TORNQUIST, C. S. *Parto e poder: o movimento pela humanização do parto no Brasil*. 2004. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004.

Recebido: 21/05/2018 Aceito: 05/02/2019 | Received: 5/21/2018 Accepted: 2/5/2019



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Jogos de linguagem, gramática emocional e formas de vida: uma etnografia do aprender brincando na natureza

Language games, emotional grammar and forms of life: an ethnographic study on learning through play in nature

Alessandra Rivero Hernandez*

* Pesquisadora independente – Porto Alegre, RS, Brasil
riverohernandez@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-9710-0216>

Ceres VÍctora**

** Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil
ceresvictora@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-9363-3883>

Resumo

O objetivo deste artigo é discutir a gramática emocional “alternativa” vinculada ao individualismo romântico. O debate fundamenta-se nos dados da pesquisa etnográfica realizada durante as Tardes no Verde. Trata-se de ocasiões em que crianças participam de brincadeiras e trilhas por entre a mata em um sítio em Porto Alegre. Embora essa gramática emocional não seja ensinada explicitamente, ela é aprendida a partir de jogos de linguagem que constituem uma forma de vida ecologicamente orientada. Argumenta-se que a gramática emocional “alternativa” é constituída por dois eixos. Um dos eixos diz respeito à lógica da escolha individual e da participação ativa, e rege emoções associadas ao engajamento ativo e criativo. Já o outro eixo se vincula à lógica da distinção entre natureza e cultura e rege sentimentos que informam como os distintos entes considerados como pertencentes ao domínio totalizante da natureza devem se relacionar entre si.

Palavras-chave: corpo; emoções; criança; formas de vida.

Abstract

This paper discusses the emotional grammar associated with learning an ecologically oriented way of life, based on ethnographic research carried out at an outdoor day camp called “Tardes no Verde” (“Green Afternoons”), where children participate in games, hike trails and engage in outdoor activities on the outskirts of Porto Alegre, Brazil. We argue that the emotional grammar is not explicitly taught by the teachers in charge, but is instead learned by the children from language games that conform to a way of life that is more conscious of nature. We suggest that this “alternative” emotional grammar is constructed according to two logics. The first concerns individual choice and active participation, and governs emotions associated with active and creative engagement. The second relies on the distinction between nature and culture and governs feelings that inform how different human and non-human entities, which belong to the totalizing domain of nature, relate to each other.

Keywords: body; emotions; child; forms of life.

Este artigo faz parte de uma pesquisa maior na qual se investigaram diferentes práticas (vinculadas à gestação e ao parto, bem como aos cuidados e à educação de crianças) que constituem modos sensíveis de criação infantil. Trata-se de práticas que colocam em evidência os sentidos, que exaltam as experiências, as percepções, os afetos, as emoções, a intuição, a empatia, que se pautam na retórica da escolha e do engajamento individual, tendo no horizonte a afirmação do Indivíduo.¹ Ainda, tais práticas não apenas são operadas com base nos sentidos, mas também animam e conformam uma sensibilidade romântica.

As emoções, como aponta Claudia Rezende (2012), podem ser compreendidas como elementos constitutivos de uma linguagem que discorre sobre as relações de alguém com os outros e com o mundo. Tomar os sentimentos como linguagem conduz à consideração de que a expressão de emoções apresenta regras socialmente definidas, em outras palavras, uma “gramática emocional” (Rezende; Coelho, 2010, p. 63) a partir das quais se torna possível a emergência dos sentimentos. A partir das reflexões do filósofo Ludwig Wittgenstein, consideramos a linguagem como atividade prática indissolivelmente ligada à vida cotidiana dos falantes. Em uma segunda fase de suas reflexões, este autor argumenta que a linguagem ordinária antes do que uma descrição do real é uma forma de ação que conforma a experiência, constitui “formas de vida”.

Nesse sentido, seu conceito de “jogos de linguagem” implica analisar as palavras nas situações em que são pronunciadas, uma vez que a linguagem adquire sentido em seus usos cotidianos (Cadavid, 2001; Ortega, 2008). Considerar que os sentimentos recobram sentido em seu contexto de uso leva a desnaturalizar as emoções tanto como uma essência universal invariável quanto como algo espontâneo e individual, dois modos decorrentes de lidar com as emoções no pensamento das sociedades ocidentais modernas (Rezende; Coelho, 2010).

1 No decorrer do artigo utiliza-se o recurso usual no campo da antropologia de iniciar com letra maiúscula quando se trata da categoria “Indivíduo”, para assim diferenciá-la do indivíduo empírico.

A respeito da abordagem de Wittgenstein sobre a linguagem, as ponderações do filósofo Stanley Cavell (1999, p. 177, tradução nossa) sobre o que é aprender uma palavra nessa perspectiva são muito esclarecedoras:

E podemos também dizer: quando dizes “eu amo meu amor”, a criança aprende o significado da palavra “amor” e o que é o amor. Isso (aquilo que fizeres), será o amor no mundo da criança; e se isso está mesclado de ressentimento e intimidação, então o amor é uma mescla de ressentimento e intimidação, e quando o amor for procurado, isso [ressentimento e intimidação] é o que será o buscado. Quando dizes “te levarei a passear amanhã, prometo” a criança começa a aprender o que a duração temporal é, e o que confiar é, e o que fizeres mostrará que confiar vale a pena. Quando dizes “coloca tua blusa”, a criança aprende o que as ordens são, o que a autoridade é, e se dar ordens é algo que produz ansiedade em ti, então as autoridades são ansiosas, a autoridade mesma é insegura.

Evidentemente a pessoa, ao crescer, aprenderá outras coisas sobre esses conceitos e “objetos” também. Estes irão crescendo gradualmente conforme o mundo da criança cresce. Mas tudo o que ele ou ela sabe sobre estes é o que tenha aprendido, e tudo o que eles tenham aprendido será parte do que são.

O presente texto investiga qual a gramática emocional associada à afirmação do Indivíduo romântico. Em seus trabalhos, Dumont (1970, 1985) aborda o holismo e o individualismo como duas configurações de valores que têm como princípios a hierarquia, na primeira, e a liberdade e a igualdade, na segunda. Sua análise versa sobre o individualismo quantitativo, relacionado historicamente aos ideais iluministas, e no qual o acento é posto no princípio da igualdade. Entretanto, cabe chamar a atenção para a existência do individualismo qualitativo, ou também nomeado de vertente psicológica, o qual teve sua origem no Romantismo e coloca ênfase na singularidade das qualidades pessoais, assim como na totalidade, na diferença e na sensibilidade, entre outros aspectos (Duarte, 2004).

Recorrendo a um termo bastante reiterado no campo empírico dessa pesquisa, poder-se-ia dizer que tal gramática emocional constitui-se como “alternativa”. Isso porque os jogos de linguagem vigentes evocam uma experiência contracultural, que se vincula ao desejo de um retorno ao natural e

a uma unidade perdida (seja com o universo, a natureza ou a coletividade humana), bem como ao sentimento anticapitalista como contrapontos aos males da cultura e da civilização (Carvalho, 2001). Embora essa gramática emocional não seja propriamente ensinada (uma vez que não costuma ser formulada explicitamente), ela é aprendida a partir dos jogos de linguagem particulares que constituem uma forma de vida específica. Certamente, esse processo de aprendizagem não ocorre apenas nos primeiros anos de vida, mas esse período representa uma oportunidade frutífera para compreender essa gramática emocional. Ainda mais tendo em vista a concepção de educação de crianças em jogo.

A fim de contextualizar as atividades educativas descritas neste trabalho, pode-se dizer minimamente que as mesmas se constituem como a práxis de diversas propostas de educação que têm em comum a crítica à escola moderna, a qual consideram operar um processo de transmissão de conhecimentos enquanto conteúdos mentais em que o sujeito é tomado como produto da cultura e da sociedade. Em contraponto a uma concepção cartesiana do processo educativo, as propostas em foco promovem uma “educação engajada”, termo que designamos para fazer referência a esse conjunto variado de práticas educativas que concebem a aprendizagem como um processo que ocorre a partir do envolvimento ativo da criança com o ambiente. Nesse sentido, a aprendizagem é um fenômeno que se dá através da experimentação, do movimento, do brincar. Trata-se desse modo de uma aprendizagem que evoca o corpo no mundo, os sentidos e os afetos.

Nessa abordagem, o papel de quem educa não é, portanto, fazer a criança aprender, e sim “aprender a aprender”, ou deuteroprendizagem, termo usado por Gregory Bateson (1991, p. 177, 250, tradução nossa) para aludir o “aprender a receber sinais” e a “aquisição de informações sobre os padrões de contingência dos contextos” de aprendizagem. Ainda, essas práticas buscam o desenvolvimento de autonomia enquanto condição que não pode ser ensinada, mas sim aprendida pela criança a partir das relações com o ambiente e vivências cotidianas.

Embora o trabalho de Louis Dumont sobre o individualismo seja um aporte teórico relevante neste texto, sua análise se centra no sistema de ideias e valores vigente nas sociedades modernas ocidentais, ou seja, na representação do Indivíduo autônomo e independente. O presente artigo, sem recair na alegação

da existência do Indivíduo, parte do princípio de que a percepção de si e dos outros como Indivíduos é conformada na ação, em meio a práticas, discursos, conhecimentos e eventos. Nesse deslocamento analítico, recorremos a autores que nos permitem abordar o tema a partir dessa perspectiva, como é o caso de Wittgenstein (que toma a linguagem ordinária enquanto uma forma de ação que conforma a experiência), bem como outros autores que tampouco se centram na questão do Indivíduo, mas iniciam suas análises pelas práticas cotidianas, para pensarmos como estas são capazes de engendrar valores, percepções e sensibilidades.

O debate que se segue fundamenta-se nos dados da pesquisa etnográfica realizada de agosto de 2014 a maio de 2015 durante as ocasiões denominadas Tardes no Verde, em que crianças de 3 a 14 anos de idade realizam, em dois turnos da semana, atividades lúdicas em um local considerado, em termos nativos, como “terapêutico” e “mais próximo dos ritmos da natureza”. Durante as Tardes no Verde, as crianças, como dizem educadores e pais, brincam “livres” em um espaço repleto de árvores, riachos, hortas, insetos, brinquedos e objetos singelos, confeccionados em materiais como madeira, lã e sucata.

A discussão também se baseia no trabalho de campo realizado junto à equipe de profissionais que participava das Tardes no Verde durante encontros quinzenais do grupo de estudos. Nesses encontros, ocorridos em turnos não concomitantes às Tardes no Verde, foram tratados diferentes temas relativos à educação de crianças, tendo como ponto de partida das discussões a leitura de trechos selecionados do livro *Educação verde, crianças saudáveis: ideias e práticas para incentivar o contato de meninos e meninas com a natureza*, de Heike Freire (2013).

O cenário e os participantes

As Tardes no Verde ocorrem em um pequeno sítio que situa-se no Morro de São Pedro, zona sul de Porto Alegre, o qual se caracteriza por abrigar áreas de nascentes e matas habitadas por uma vasta diversidade de animais, tais como bugios (*Alouatta fusca*), espécie de macaco considerada em risco de extinção. Com o solo rico em corpos graníticos, o morro foi outrora local de exploração de

pedreiras. Hoje em dia, junto à mata coexistem áreas de plantios diversificados e de criação de animais.

O sítio possui um hectare de terra e seu terreno é em declive acentuado. Na extremidade mais elevada do terreno, frente à rua de acesso ao local, encontra-se a casa onde mora o casal Clarissa² e Victor, proprietários do local, e seus três filhos. Para os fundos e a lateral da casa situa-se o Espaço de Integração Timbaúva,³ local onde se dão as Tardes no Verde e outras atividades. No espaço há um pequeno parque infantil com uma caixa de areia e tobogã, uma gangorra, balanços confeccionados com pneus, um fogão antigo em desuso e uma pequena casa de brinquedo feita de madeira. Há também uma horta que segue o design proposto pela permacultura, com canteiros em formatos que fogem da linha reta, nos quais se encontram cultivos de várias espécies, tais como alface, rúcula, abóbora, cenoura, temperos e flores de jardim. Próximo à horta fica a cantina onde são preparadas e consumidas as refeições. Aos fundos do terreno, encontram-se dois banheiros externos e um salão construído em formato octogonal com troncos e tábuas de madeira e onde há: sofás, cadeiras, mesas, almofadas, tapetes, instrumentos musicais, uma mesa de pingue-pongue, tintas e lápis de cores, livros e brinquedos, em sua maioria, feitos com madeira e lã, entre outros objetos.

Os participantes das Tardes no Verde, ao passarem pelo portão de entrada do Timbaúva, antes de chegar a essa porção mais central do terreno onde estão as benfeitorias anteriormente descritas, têm de percorrer uma trilha aberta em meio à mata nativa. Como que orientando o caminho, estão dispostas algumas placas de madeira por essa trilha e na parte central do sítio com as seguintes palavras pintadas: portal da criança; afeto; limite (acompanhado do símbolo de coração); autonomia; coragem; confiança; amor; sentidos (ver Figura 1). Alguns vizinhos permitem o acesso a seus terrenos, de modo que é possível ampliar e diversificar os espaços a serem percorridos: matas, riachos, cascatas, açudes, canaviais, bambuzais, plantações, campos e zonas de apiários.

2 Ao longo do texto, faz-se referência aos interlocutores pelo primeiro nome ou pelo cognome com que eram conhecidos, com a concordância dos mesmos.

3 Que de agora em diante será denominado meramente por Timbaúva.



Figura 1. Placas para orientação dispostas pelo Timbaúva – quem percorre o caminho de acesso depara-se com diversas placas com as seguintes palavras: “portal da criança” e “afeto” (A), “limite” (B), “autonomia” (C) e “coragem” (D), até chegar à parte central, onde encontra os canteiros, o salão octogonal e os banheiros externos (E). Ali observa placas com os dizeres “confiança” na parte externa (F) e “amor” na parte interna (G) do salão octogonal. Também há nesse espaço uma cantina (H). Na parte interna da mesma, uma placa chama a atenção para os “sentidos” (I) (fotos: Alessandra Rivero Hernandez).

As pessoas que participam como educadores nas atividades das Tardes no Verde são Victor, Fernanda e Naveen. Victor tem 34 anos, é formado em Letras e lecionou em uma escola que segue a pedagogia Waldorf⁴ em Porto Alegre. Fernanda tem 32 anos, atua também como doula e em projetos de educação popular junto a professores e comunidades quilombolas. Morou durante algum tempo na Ecovila Arca Verde, na cidade de São Francisco de Paula, interior do estado. Naveen tem 29 anos, é formado em geografia e reside na comunidade “alternativa” Osho Rachana, sítio no qual os moradores buscam viver em coletividade, realizando diversas atividades juntos e desenvolvendo práticas de autoconhecimento, bioenergética e meditação. Também colaboram com as Tardes no Verde Clarissa, que prepara o lanche do final da tarde para as crianças e administra o pagamento das mensalidades, e Jaqueline, médica pediátrica e antroposófica, que seguidamente acompanha as atividades com as crianças.

A maioria das crianças que participava das Tardes no Verde provinha de famílias de camada média e média-alta e frequentava no turno da manhã (ou já frequentou) a escola ou um dos jardins de infância, situados em Porto Alegre, que seguem a pedagogia Waldorf. De fato, as Tardes no Verde têm forte inspiração nessa pedagogia na medida em que se busca a interação das crianças com plantas, animais, pedras, brinquedos artesanais, entre outros elementos. Ao longo do trabalho de campo, circularam naquele local um pouco mais de 30 crianças; algumas o frequentaram ao longo de todo o trabalho de campo, enquanto outras foram apenas por duas ou três tardes, um ou dois meses.

4 Elaborada por Rudolf Steiner (1861–1925) com base na antroposofia, concebida esta última por ele a partir do pensamento de Johann Wolfgang Von Goethe (1749–1832) como uma “ciência espiritual” na qual o ser humano é tido como intimamente ligado à natureza e aos seus elementos (minerais, plantas, animais, estrelas, planetas, forças imateriais), de modo a constituírem um organismo único e harmônico. O ser humano (microcosmo) também pode ser considerado uma imagem condensada desse universo (macrocosmo), trazendo em si cada um de seus elementos. Seguindo essa compreensão holística do ser humano, concebido como um ente físico, anímico e espiritual, a pedagogia Waldorf busca possibilitar o desenvolvimento da criança em sua totalidade, cultivando o pensar, o sentir e o querer. Para um aprofundamento sobre o tema, recomenda-se o site da Sociedade Antroposófica do Brasil (<http://www.sab.org.br/portal/>).

O percurso de uma tarde

A primeira ida ao Timbaúva foi numa fria e ventosa tarde de agosto. As crianças corriam por ali perto enquanto Victor e Fernanda tentavam reuni-las ao lado do salão octogonal para fazer uma “trilha”, ou seja, percorrer determinado caminho mais ou menos aberto por entre a mata. Havia-se criado uma discussão entre as crianças menores em torno de quem levaria consigo duas varas de bambu. Victor então recolheu as varas e disse-lhes que ninguém as levaria, pois novas varas poderiam ser pegadas durante a trilha. Iniciou-se a caminhada atravessando um buraco pelo arame farpado e passando para o terreno do vizinho. Logo em seguida o grupo parou em frente a uma nespereira (*Eriobotrya japonica*). Algumas crianças subiram na árvore e juntaram algumas nêsperas, que compartilharam com as demais. Após alguns minutos comendo dessas frutas, seguiu-se a caminhada. Logo após, Victor chamou a atenção das crianças para um som de rangido provocado pelo vento ao deparar-se com as folhas dos eucaliptos.

Alguns passos adiante, ele anunciou que o grupo passaria pelos apiários. As crianças reclamaram, dizendo que não queriam ir, pois da vez anterior algumas delas tinham sido picadas. Victor então acalmou as crianças dizendo-lhes que nos dias ventosos as abelhas costumam ficar dentro das caixas. Fernanda pediu a todos para irem em silêncio e apenas depois de passado o apiário comentassem com os demais o que tinham sentido, se tiveram medo ou não.

Passado o apiário, seguiu-se o percurso por entre os bambuzais. O sol não batia tão intensamente por entre os bambus, deixando o ambiente mais fresco e sombrio. A terra estava muito úmida e o terreno era bastante acidentado, repleto de pedras que dificultavam a marcha. Alguns meninos pegaram os bambus que estavam caídos no chão e batiam com força nos que estavam em pé. Para sair dos bambuzais foi preciso escalar algumas pedras que levavam a uma parte mais alta de campo aberto e bem ensolarado. Essa porção mais alta de campo aberto logo sofria uma descida abrupta, chegando aos pés de uma plantação de cana-de-açúcar. Fernanda propôs às crianças que elas descessem até a plantação de cana correndo com os braços abertos e gritando no momento em que percebessem o sopro do vento numa direção favorável, de modo a ajudar na descida.

Enquanto as crianças desciam correndo algumas vezes, Victor e Fernanda cortavam duas canas e as descascavam para depois separá-las em pedaços. As crianças foram se concentrando ao redor dos dois esperando para ganhar um pedaço de cana. Fernanda disse então que ela daria cana para quem fizesse uma rima. Algumas crianças começaram a criar rimas, enquanto outras decidiram pegar sua porção de cana junto a Victor e assim não ter de fazer uma rima. O grupo permaneceu por ali algum tempo enquanto mascava os pedaços de cana. Após, seguiu-se a caminhada em direção a uma parte um pouco mais afastada do Timbaúva, onde também havia bambuzais.

Já próximo aos bambuzais, Victor propôs que cada uma das crianças escolhesse um bambu para fazer algo: um tacape, um arco com fecha, um cajado ou o que quisessem. As crianças ficaram um bom tempo escolhendo bambus de diferentes tamanhos, alguns eram maiores que as próprias crianças. Depois o grupo retornou ao Timbaúva por outro caminho mais curto, pois já havia passado do horário do lanche. Na chegada ao sítio, Clarissa esperava as crianças com um lanche na cantina: bolinhas de pão integral para untar com manteiga ou mel e canjica.

Depois do lanche as crianças foram para o octógono, trabalhar os bambus. O mais importante, segundo Victor, já havia sido feito: o bambu já tinha escolhido o seu dono. Ele contou que carregava consigo há anos um bambu que encontrou na Rua da Praia, era uma flauta peruana. Pediu para que ficassem de olhos fechados e pensassem na relação de cada um com o seu bambu enquanto tocava a flauta. Depois distribuiu pequenas serras para que as crianças cortassem os bambus. Contudo, os pais começaram a chegar e as crianças foram se despedindo, deixando o trabalho com os bambus para um próximo encontro.

Os elementos dos jogos de linguagem e sua gramática

Os jogos de linguagem acionados no local buscam constantemente promover a aprendizagem de palavras, sentimentos e percepções em associação a diversos elementos da natureza: bambus, nêspersas, eucaliptos, abelhas, pedras, vento, cana, entre tantos outros. Faz parte desses jogos de linguagem dirigir a atenção das crianças para que vejam determinados aspectos (sons, cheiros, movimentos) que, caso contrário, poderiam passar despercebidos.

Isso é feito mediante o gesto de apontar enquanto se profere uma palavra, o que o autor denomina de “ensino ostensivo das palavras” (Wittgenstein, 1996, § 6⁵), mas também através do simples emprego de uma palavra para nomear certa situação. Nesse sentido, pode-se pensar a fala de Fernanda, quando as crianças não queriam passar pelo apiário, como uma oportunidade que, antes de propiciar a atenção vigilante do “eu” e a observação das emoções sentidas e da própria subjetividade, possibilitou chamar a atenção das mesmas para o sentimento de medo.⁶ Mesmo porque apenas a partir da aprendizagem da gramática emocional em jogo é que se torna possível enunciar as emoções e trabalhar sobre si. Ou, como diria Wittgenstein (1996, § 580), “um ‘processo interno’ precisa de critérios externos”.

Esses jogos de linguagem são marcados pela lógica da distinção entre natureza e cultura. Em meio aos mesmos, sentimentos como coragem, confiança e amor anunciados nas placas dispostas pelo Timbaúva, entre outras emoções, parecem recobrar também um caráter natural. Essa gramática distintiva rege, por exemplo, diferentes versões do sentimento de medo. De acordo com o livro que fez parte das discussões nos encontros do grupo de estudo, por um lado, o medo é um sentimento natural, que possui um papel relevante na sobrevivência frente a situações de perigo. Esse medo “natural” e “adequado” é evocado em jogos de linguagem que o vinculam a um sistema biológico que cumpre uma função adaptativa dos animais (inclusive os seres humanos) ao meio.

Entretanto, o sentimento de medo adquire outro sentido, tornando-se “descontrolado” e capaz de fazer com que as pessoas fiquem “paralisadas”, quando associado a situações e elementos considerados males da civilização, tais como os interesses financeiros e comerciais, os meios de comunicação de massa e o isolamento social experimentado na urbanidade. Também o medo manifesto por uma menina de três anos que participou algumas poucas tardes, ao ver

5 As citações diretas à obra *Investigações filosóficas* costumam fazer referência não ao número da página, mas ao do parágrafo, em consonância com o modo peculiar como o próprio Wittgenstein a organizou. Seguimos esse padrão no presente artigo; todas as demais citações diretas a expressões e trechos de outros autores foram feitas conforme as normas da revista, que seguem a ABNT.

6 Entretanto, esse momento não ocorreu, as crianças não relataram o que tinham sentido como sugerido nem foram estimuladas novamente a fazê-lo, o grupo simplesmente seguiu adiante pela trilha deixando para trás o apiário.

algum inseto ou ter de caminhar pela mata foi justificado pelos educadores seguindo essa lógica distintiva. Para eles, o sentimento de medo não era propriamente causado pelos insetos e matas, mas estava relacionado com o fato de ela estar habituada a brincar em um pátio com piso e paredes de concreto.

O trabalho emocional do ambiente preparado

Durante um dos encontros do grupo de estudos, um dos temas tratado foi o sentimento de tédio como um impulso para a contemplação. Na ocasião, Fernanda comentou que, na tarde anterior, a colocação de uma rede de balanço embaixo da bergamoteira (*Citrus deliciosa* Ten.) havia possibilitado que algumas das crianças praticassem a observação atenta do seu entorno, atividade essa que ocupou boa parte do turno. Victor falou que embora viesse plantando mais hortaliças e legumes no sítio, estava pensando em plantar mais flores. Em tom jocoso, acrescentou que assim as crianças teriam mais flores para arrancar, o que ponderou acabar fazendo parte do processo educativo ali vivenciado.

De fato, não apenas uma rede havia sido colocada embaixo da bergamoteira, mais flores seriam plantadas e placas evocando sentidos e afetos haviam sido dispostas pelo Timbaúva, mas um trabalho contínuo de transformação do espaço estava sendo operado pelos educadores a fim de se produzir, como dizem, um “ambiente preparado”. Assim, por exemplo, um caminho por entre a mata foi aberto em direção a uma pequena queda d’água situada próximo ao sítio, de maneira que as crianças poderiam ir ao local até mesmo desacompanhadas de adultos. O local de chegada da “trilha da cascatinha”, como fora nomeado, também recebeu algumas preparações que o tornaram mais atrativo. Sacos de areia foram colocados a fim de represar uma quantidade maior de água, de modo a permitir às crianças tomarem banhos em dias quentes. Uma tábua de madeira passou a possibilitar a passagem para o outro lado do córrego e o acesso a uma pequena clareira onde frequentemente as crianças maiores ficavam responsáveis por acender uma fogueira para afugentar os mosquitos. Um par de cadeiras em madeira que permanecia ali mantinha firme o convite para deixar-se estar nesse espaço.

Também dentro do salão octogonal ao longo do tempo foram organizados quatro espaços temáticos bem definidos: um com livros infantis de contos

clássicos e de lendas, dispostos em prateleiras próximas a um colchão com travesseiros; um com uma cabana feita com cavaletes e panos dentro da qual havia algumas bonecas de pano e bichos de crochê; outro com uma mesa e cadeiras baixas próximas das quais se encontravam lápis de cores, bastões de giz de cera, folhas e argila; e outro com uma grande variedade de instrumentos musicais, tais como uma pequena bateria, violão, pandeiro, kântele, moringa, maracas, pau de chuva, agogô de coco, kalimba, pandeiro, bombo leguero, cajón e violatas feitas por Victor utilizando sucata.

O trabalho emocional do ambiente preparado pode ser mais silencioso, mas certamente não é menos revelador do que aquilo que é verbalizado. Em outras palavras, o ambiente compõe um jogo de linguagem não verbal que possibilita àqueles que nele se encontram aprender sobre as regras operantes. Em sua etnografia junto aos fijianos, Christina Toren (1990) descreve a aprendizagem das crianças a respeito das relações hierárquicas existentes no arquipélago a partir da ocupação do espaço durante o ritual da *yaqona*, bebida preparada e ingerida em eventos de celebração e de luto. Enquanto os adultos entendem que alguém se senta acima da tanoa (grande tigela onde a *yaqona* é misturada e servida) porque tem status hierárquico superior, as crianças invertem essa formulação e consideram que alguém tem status superior porque senta acima da tanoa.

Se as crianças fijianas aprendem a lógica hierárquica que rege o sistema de relações ao participarem dessa prática ritual, através da observação da posição ocupada pelas pessoas em torno da tanoa, qual a gramática que as crianças das Tardes no Verde aprendem ao “brincarem livres” em um ambiente preparado com tantas possibilidades? Diferentemente do que na prática ritual referida, não há posições a serem ocupadas e todos transitam pelo ambiente. Nessa movimentação, as crianças aprendem ao longo do tempo a se engajarem ativamente em um conjunto diversificado de práticas, a desenvolverem interesse e gosto por algumas em detrimento de outras, a fazerem escolhas por si mesmas sem que um adulto lhes diga “faça isto, brinque daquilo”. A lógica que rege o ambiente preparado é tanto a da escolha individual e da participação ativa, os quais estão interligados ao princípio de liberdade, como a da distinção entre natureza e cultura.

Entretanto, vez por outra outras materialidades atravessavam as fronteiras dessa distinção e entravam em cena, chamando a atenção das crianças. Assim

ocorreu nas vezes em que as crianças preferiram brincar com as “cartinhas” do Pokémon durante as Tardes no Verde. Nessas ocasiões, os educadores não buscaram coibir a brincadeira, mas incomodados com a situação, não se deixaram atrair pelos comentários das crianças sobre as diferentes criaturas estampadas nas cartas e trataram de envolvê-las em outras brincadeiras, chamando-lhes a atenção para outras materialidades que naquele mesmo momento estavam sendo mobilizadas por outras crianças. Certa tarde, por exemplo, enquanto um grupo de crianças brincava com as cartinhas dentro do octógono, Fernanda sentou-se nas almofadas sobre o tapete junto a uma menina que folheava um livro sobre dinossauros e em voz alta convidou mais de uma vez as demais a saberem mais sobre aqueles animais. Apenas dois meninos de cinco anos foram até ela, enquanto as maiores continuaram envolvidas com as criaturas de jogos de videogame e desenhos animados.

Uma moralidade para ser sentida: a aprendizagem das emoções

A gramática emocional operada em jogos de linguagem nas Tardes do Verde apresenta dois eixos. Para falar do primeiro, recorreremos inicialmente ao sentimento de coragem. O mesmo foi evocado durante uma briga entre dois meninos que ocorreu em uma das Tardes no Verde, descrita brevemente a seguir. Esta briga iniciou-se entre Khalil, de cinco anos e filho de Victor, e outro menino de seis anos aproximadamente, os quais momentos antes brincavam junto a outras crianças. Assim que começou a briga, as demais crianças correram em direção à dupla e formaram um círculo no seu entorno. Victor e Fernanda permaneceram próximos, observando o desenlace da luta. Khalil avançou em direção ao outro menino, que revidou pulando sobre ele, imobilizando-o no chão de terra. Khalil tentou revidar, mas não conseguiu, permanecendo contido por alguns segundos até que o seu adversário resolveu soltá-lo. Ele tentou duas vezes mais, mas sempre com o mesmo fim. Victor então foi em direção aos meninos, parabenizou-os pela “coragem”, e disse-lhes que já era hora dos “guerreiros” se cumprimentarem e acabarem com a briga. Os meninos assim fizeram. A tarde transcorreu sem nenhuma outra desavença ou animosidade entre os dois. No final do turno, Fernanda se despediu de Khalil dizendo-lhe que um

“guerreiro” é antes de tudo um observador e que o outro menino o imobilizou várias vezes porque era um bom observador.

Por certo, o fato de a briga ter se dado sem socos e pontapés, possibilitou aos educadores não intervirem em um primeiro momento. Mas não só por isto a luta não foi contida de imediato. Esta foi uma oportunidade de aprendizagem acerca do que é o sentimento de coragem, não só para os dois meninos que lutavam, mas também para as crianças que presenciavam a briga. Nessa ocasião, Victor poderia também ter nomeado outras emoções que frequentemente se relacionam ao ato de brigar, como, por exemplo, o sentimento de raiva, mas evocou um sentimento tido como virtuoso.

Além do sentimento de coragem, nesse primeiro eixo se destacam emoções tidas como produtivas, que são vinculadas ao engajamento ativo e criativo com o entorno, ao imprimir movimento, e que, do mesmo modo que o ambiente preparado, são regidas pela lógica da escolha individual e da participação ativa. Este é o caso também do sentimento de confiança (em si e nos outros), em oposição ao sentimento de medo, nas situações em que este último é relacionado a um estado de imobilidade e de coerção.

Nesse eixo pode-se destacar também o sentimento de tédio, discutido durante um dos encontros do grupo de estudos como anteriormente mencionado. No referido encontro, considerou-se que hoje em dia as crianças se sentem entediadas mais frequentemente. O tédio foi associado ao excesso de tempo livre passado pela criança dentro de casa e à redução do número de filhos, e a decorrente menor interação com outras crianças. Embora o sentimento de tédio se configure como “uma forma de relação com o tempo em que este é subjetivamente vivenciado como imóvel” (Rezende; Coelho, 2010, p. 68) e, nesse sentido, considerado indesejável haja vista a lógica vigente, o mesmo não foi abordado como um sentimento que deva ser afastado. Pois ao mesmo tempo ele é tido também como um sentimento criativo, ao qual se segue um momento de intensa atividade. Dessa forma, ponderou-se que adultos não deveriam sugerir atividades para uma criança que manifeste estar chateada, sem saber o que fazer, mas sim deixá-la descobrir por conta própria com o que brincar.

Um caráter moral está constantemente implicado na gramática emocional vigente. Trata-se de uma moralidade que não é transmitida ou ensinada, mas sim de um conjunto de valores e regras de ação que devem ser sentidos e

incorporados pela criança a partir dos jogos de linguagem. Pois o que está em cena não é uma “moral orientada para o código”, que é submetida às crianças por autoridades, mas uma dimensão da “moral orientada para a ética” (Foucault, 1984, p. 30). Nesse sentido, o que está em vista para os interlocutores é a constituição do sujeito moral, capaz de conduzir a si mesmo tendo como referência os elementos prescritivos que constituem um determinado código moral.

Como parte dessa aprendizagem, os educadores buscam dirigir a atenção das crianças para as ações dos outros, como aponta Fernanda ao salientar a capacidade de observação do antagonista enquanto qualidade fundamental de um guerreiro. Um aspecto relevante da experiência emocional nas sociedades ocidentais modernas, como sugerem Rezende e Coelho (2010), é a preocupação com o controle dos sentimentos. A partir do trabalho de Norbert Elias sobre *o processo civilizador* na Europa, as autoras apontam para o ajuste do próprio comportamento por meio da observação do comportamento dos outros em decorrência do aumento da interdependência entre as pessoas no início do século XIX. O autocontrole das emoções e do comportamento em função dos outros levou, conforme Elias, a uma forma calculada de agir e de lidar com a conduta dos outros em um processo de racionalização e de psicologização dos comportamentos.

A sacralidade da natureza: aprendendo uma forma de vida

Retomando a ocasião da passagem pelo apiário, Victor buscou tranquilizar as crianças falando-lhes sobre a conduta das abelhas de ficar dentro das caixas em dias ventosos, como mencionado anteriormente. O sentimento de medo, portanto, não faria sentido mediante esse conhecimento. Em sua pesquisa etnográfica sobre o tornar-se adulto na pequena cidade paraibana de Catigueira, Flávia Pires (2007) observou que esse processo implicava tornar-se uma pessoa religiosa. Como parte do processo de se tornar religioso, a autora aponta para a mudança da compreensão do que são os mal-assombros. Enquanto para os adultos os mal-assombros eram as almas dos mortos, para as crianças era tudo aquilo que faz medo, constituindo-se em um grande número de entidades. À medida que as crianças iam crescendo, a variedade de entidades plausíveis

de serem consideradas mal-assombro ia se restringindo à alma dos mortos. Com base na moral cristã, as demais entidades deixaram de ser consideradas reais, e dessa forma não mais apresentaram perigo.

E no caso das Tardes no Verde, deixar de sentir medo a partir do conhecimento sobre a interação entre o vento e o comportamento das abelhas está implicado com que forma de vida? Toda a multiplicidade de atividades operadas no espaço busca sensibilizar as crianças para uma forma particular de habitar o mundo enquanto “sujeitos modernos ecologicamente orientados” (Carvalho; Steil, 2013, p. 107). Como parte dessa sensibilização ecológica, as crianças aprendem também sobre o sentimento de sacralidade em relação à natureza.

Ao analisarem o valor moral atribuído à natureza na contemporaneidade, Isabel Carvalho e Carlos Steil (2013) apontam para a ocorrência de um duplo movimento, tanto de naturalização do humano (reinserindo-o no mundo natural) como de sacralização da natureza, esta última implicada com a identificação da natureza como fonte de referência ética e estética para o comportamento humano. Embora o conservacionismo norte-americano do século XIX esteja informando na atualidade a noção de natureza como sendo boa, bela, autêntica e transcendente, os autores consideram que a emergência das espiritualidades do self transformou em parte a noção de natureza, elevando-a à condição de sagrada (Carvalho; Steil, 2013, p. 113): “O ambiente assume [...] um sentido divino, na medida em que ‘Deus’ não apenas o habita, mas materializa-se nele, como ideal de perfeição moral, fonte de bem-estar e padrão estético para a ação humana.”

O sentimento de sacralidade frente à natureza foi evocado durante a festa de comemoração do equinócio de outono junto a alguns pais e crianças que participavam das Tardes no Verde. Uma das atividades propostas na ocasião foi a realização de uma trilha até o “lugar sagrado”, situado não muito longe do sítio. Antes de começar a caminhada, Victor reuniu todos os presentes e fez duas perguntas que poderiam ser respondidas na chegada ao ponto final da trilha. Uma das perguntas era por que aquele lugar era sagrado e, a outra, quem estava segurando quem. Os participantes caminharam por uma trilha por entre a mata até se depararem em meio a uma clareira com uma pedra de tamanho colossal, em cima da qual havia, como que montada sobre a mesma, uma grande figueira. Suas potentes raízes contornavam a pedra, chegando até

o solo. Durante o tempo de permanência naquele espaço, alguns adultos discutiam como aquilo teria ocorrido, outros tiravam fotos ou, ainda, escalavam a pedra. Já as crianças, todas, se dedicaram a escalar a pedra.

Nessa ocasião, a figueira sobre a pedra foi associada à palavra “sagrado” e à ideia de uma relação de cooperação e de amparo mútuo, uma vez que a figueira sustentava a pedra, que assim não tinha como sair rodando pelo terreno em declive, ao passo em que a pedra sustentava a figueira em pé. De um modo mais amplo, o jogo de linguagem utilizado falou da coesão e do convívio harmonioso enquanto valores éticos a serem aprendidos a partir da natureza.

O sentimento de sacralidade, que diz respeito ao segundo eixo da gramática emocional, se vincula à lógica da distinção entre natureza e cultura anteriormente referida e rege sentimentos que informam como os distintos entes considerados como pertencentes ao domínio da natureza (incluindo os humanos) devem se relacionar entre si. Nesse eixo se sobressaem emoções que, como a sacralidade e o amor, evocam relações de concordância, em oposição a emoções que remetem à discórdia e à ruptura dessas relações, como é o caso da raiva e do ódio.

Embora tomar a natureza como sagrada possa levar a pensar que a mesma não deve ser tocada ou afetada de algum modo, não é assim que esse sentimento é praticado durante as Tardes no Verde. Ali, as crianças aprendem que a sacralidade da natureza não implica simplesmente contemplá-la. Assim, por exemplo, durante a primavera, quando o Timbaúva ficou inundado de flores de abóbora (*Cucurbita sp.*), de capuchinha (*Tropaeolum majus*) e de manacá (*Brunfelsia sp.*), os educadores decidiram não mais solicitar às crianças, frente à insistência das mesmas, para que não as arrancassem. Ainda nessa época do ano, as crianças se divertiram colocando em tigelas revestidas com folhas algumas das lagartas pretas com listras amarelas que surgiam por entre as folhas dos manacás, retirando-as do habitat onde vivem e se alimentam até se transformarem nas belas borboletas-do-manacá (*Methona themisto*). É bem verdade que a maioria das lagartas retornou ao seu local de origem após as brincadeiras, muitas vezes graças ao pedido dos educadores.

Desse modo, as crianças conseguiram afetar não apenas a natureza, mas em alguma medida alguns princípios das práticas ecológicas como o de preservação ambiental e de não direito de reduzir a biodiversidade. Mas insistir para que as crianças não afetassem de modo intenso as flores e as lagartas seria, na

perspectiva da proposta pedagógica em foco, de forte caráter romântico, como pedir-lhes que se tornassem indiferentes às cores, odores e formatos das flores, ou, ainda, aos fios de seda produzidos pelas lagartas ao se deslocarem pelas folhas. É preciso ter em conta que esse processo educativo se diferencia daquele da educação tradicional no qual se busca meramente despertar nas crianças uma consciência ecológica e a preocupação para com o meio ambiente. Desse modo, o processo de aprendizagem passa por essa licença dada às crianças em um primeiro momento para que arranquem flores, retirem as lagartas do seu habitat e acessem as práticas por meio das quais educam sua atenção. Em seguida, já em meio a flores, lagartas e palavras (dentre as quais a enunciação de emoções tem um papel relevante), elas aprendem os valores e regras associados essa forma de vida.

Sobre seguir uma gramática emocional

Como anteriormente abordado, o conceito de jogos de linguagem implica analisar a linguagem em seu contexto de uso, em meio ao qual o emprego das palavras tem regras definidas. Contudo, como observa Veena Das (2008) a partir do pensamento de Wittgenstein, fazer com que uma criança concorde com uma forma de vida particular não significa obedecer a essas regras de modo cego e sem vacilação. Tampouco requer que a criança produza a mesma resposta que o educador.

Nesse sentido, é descrita a seguir uma situação etnográfica ocorrida, depois de passados alguns meses de trabalho de campo, durante uma trilha. Desde o começo da caminhada, três meninos, de nove e dez anos, foram delongando seu andar, ficando mais para o final da fila. Ao atravessar a rua asfaltada que fica em frente ao sítio, o trio encontrou uma cobra com uns 40 centímetros de comprimento, morta aparentemente há pouco tempo. Eles a mostraram aos demais, queriam saber de qual espécie seria, abriam-lhe a boca para observar seus dentes e língua, alguns a colocavam no pescoço como se fosse um colar, outros tentaram dar nós em seu corpo. A atenção desses três meninos estava direcionada para a cobra. Ao entrarmos na mata, Victor e Naveen reuniram todas as crianças e pediram para que as mesmas prestassem atenção às orientações que iriam dar a respeito do caminho. Os três meninos seguiram conversando

entre si a respeito da cobra. Os educadores solicitaram novamente a atenção de todos, mas seus pedidos não surtiram efeito. Victor então pediu ao menino que segurava a cobra que lhe a entregasse, mas diferentemente do que em outras oportunidades não aproveitou o encontro com a cobra para falar sobre suas características, se era venenosa ou não ou qual sua espécie. Certamente, seu ânimo não estava afetado apenas pelo encontro dos meninos com a cobra, mas também pelo acontecido na semana anterior: alguém tinha jogado algo (talvez uma fralda, ou quem sabe galhos ou pedras) nas privadas dos dois banheiros externos, obstruindo-as. Já em posse do animal, ele então a jogou em direção ao mato dizendo que a cobra havia vindo da natureza e para lá voltaria. O menino que entregou a cobra a Victor fez uma expressão de choro assim que o animal foi lançado ao mato, mas em poucos segundos, ao invés de chorar, começou a arrancar as folhas de arbustos próximos a ele, aos gritos de “eu odeio a natureza!”. Os educadores então orientaram as crianças a atentarem para os galhos secos que iriam encontrar durante a trilha. Durante a caminhada, o trio foi pisando com força e quebrando os galhos secos sobre o chão. No retorno para o Timbaúva, à altura de uma clareira por entre o pinhal, os educadores pediram às crianças que parassem. Elas se sentaram em pedras e troncos, enquanto os educadores em pé relembrou o incidente das privadas obstruídas. Quando algumas das crianças começaram a falar que não tinham sido elas, os educadores pediram para que não falassem que não tinham sido elas, ou mesmo que delatassem os responsáveis, pois esses sabiam o que tinham feito. Seu pedido foi que os culpados refletissem a respeito de sua ação.

Retornando à discussão apresentada por Veena Das (2008), a antropóloga indiana afirma que a linguagem é governada por regras, mas que as regras não cobrem toda e qualquer circunstância possível, de modo que sempre há uma brecha de manobra e negociação entre a regra e sua aplicação. As regras, portanto, mais que regulatórias, são constitutivas, como aponta Wittgenstein (1996, § 85):

Uma regra está aí como uma placa de orientação. Ela não deixa em aberto nenhuma dúvida sobre o caminho que devo seguir? Ela mostra em que direção devo ir quando passo por ela: se seguindo a estrada, ou a caminho do campo, ou pelo meio do pasto? Mas onde está dito em qual sentido eu devo segui-la, se na direção da mão ou (por exemplo) na direção oposta?

Inicialmente pode parecer que a gramática emocional tenha sido, mesmo que momentaneamente, esquecida ou contestada quando se afirma odiar a natureza. Entretanto, é justamente a aprendizagem da lógica atuante no local que tornou interessante usá-la nesse contexto para discordar e rebelar-se contra a imposição do término à brincadeira com a cobra. Pois, como Das argumenta, concordar com uma forma de vida (e a brincadeira com a cobra em si já fazia parte de uma forma de vida ecologicamente orientada) está longe de ser um processo de aculturação ou transmissão de regras de maneira mecânica ou sem transformações e contestações, tratando-se de um processo muito mais complexo, no qual o “aprendente” pode até mesmo se opor às regras, ainda que momentaneamente.

Considerações finais

Apesar das propostas de educação engajada surgirem a partir da crítica à transmissão de conhecimentos, não significa que não haja um *conteúdo* a ser aprendido pelas crianças ao “brincarem livres” pelo Timbaúva. Como discutido ao longo deste trabalho, ao participarem em atividades em meio a árvores, flores, bambus, abelhas, lagartas, trilhas, as crianças aprendem uma forma de vida ecologicamente orientada. Contudo, não se trata simplesmente de uma aprendizagem decorrente de se estar na natureza, mas sim de um certo modo de estar e se relacionar com a natureza que é conformado a partir dos jogos de linguagem.

As reflexões apresentadas neste artigo foram elaboradas a partir do trabalho de campo realizado em um pequeno sítio localizado na zona sul de Porto Alegre. Contudo, a gramática emocional “alternativa” não está circunscrita ao local ou àqueles que dele participam. Ela é difundida a partir de diferentes meios de comunicação (e o livro utilizado pelos educadores, editado originalmente na Espanha e traduzido em seis idiomas, é um exemplo disso) de modo a constituir uma “comunidade de sentimentos”. Essa expressão foi criada por Arjun Appadurai (1990) para se referir a grupos que, embora nunca tenham se conhecido, começam a imaginar e a sentir coisas em conjunto. Para o antropólogo indiano, esse fenômeno tornou-se possível, em parte, mediante os meios de comunicação de massa.

Ao longo do texto, argumentou-se que dois eixos constituem uma gramática emocional vinculada ao individualismo romântico. Um diz respeito à lógica da escolha individual e da participação ativa, desdobramentos do princípio de liberdade, e rege emoções associadas ao engajamento ativo e criativo. O outro eixo se vincula à lógica da distinção entre natureza e cultura e rege sentimentos que informam como os distintos entes considerados como pertencentes ao domínio totalizante da natureza devem se relacionar entre si.

Essa concepção de natureza, apesar de ser holista, apresenta-se de modo paradoxal. Por um lado, se aproxima do princípio de igualdade ao estender a capacidade de agência também aos não humanos, como quando Victor diz às crianças que “o bambu já tinha escolhido o seu dono”, ou quando o Timbaúva é referido como um local “terapêutico”. Por outro, aproxima-se do princípio de hierarquia, próprio da configuração totalizante, ao diferenciar os humanos como sendo os únicos seres da natureza aptos a exercer a liberdade. Como atenta Duarte (2004), o pensamento romântico enquanto reação ao Iluminismo opera permanentemente em tensão com este, ora afastando-se e enfatizando o princípio de hierarquia, ora acercando-se e acentuando o princípio de igualdade.

Ainda, embora essa gramática emocional “alternativa” se paute na lógica da escolha individual e da participação ativa, ficam claras nos exemplos etnográficos apresentados ao longo do artigo as ambiguidades presentes nesse regime de discursos e práticas. Pois apesar da realização de escolhas, da intensa movimentação e atividades das crianças estarem recobertas de um caráter de espontaneidade, todo tempo o “ambiente preparado” e os educadores estão incitando essas ações. Exemplo disso é quando os educadores definem uma trilha a ser percorrida, realizam atividade guiada com os bambus, determinam o término de uma briga, selecionam quais objetos irão compor o ambiente. Essas ambiguidades levam a pensar no Indivíduo não como uma entidade pré-social ou livre de obrigações (o que se relaciona com a tensão entre indivíduo e sociedade, tão presente no campo empírico investigado), mas como efeito das práticas sociais.

Referências

- APPADURAI, A. Topographies of the self: praise and emotion in Hindu India. In: LUTZ, C.; ABU-LUGHOD, L. (ed.). *Language and the politics of emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 92-112.
- BATESON, G. *Pasos hacia una ecología de la mente: una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1991.
- CADAVID, J. J. B. Introducción: esbozo del pensamiento de Wittgenstein. In: CADAVID, J. J. B. *El pensamiento de L. Wittgenstein*. Bogotá: Editorial Unibiblos, 2001. p. 11-34.
- CARVALHO, I. C. de M. *A invenção do sujeito ecológico: sentidos e trajetórias em educação ambiental*. 2001. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2001.
- CARVALHO, I. C. de M.; STEIL, C. A. Natureza e imaginação: o deus da ecologia no horizonte moral do ambientalismo. *Ambiente e Sociedade*, São Paulo, v. 16, n. 4, p. 103-120, 2013.
- CAVELL, S. *The claim of reason: Wittgenstein, skepticism, morality, and tragedy*. New York: Oxford University Press, 1999.
- DAS, V. Wittgenstein y la antropología. In: ORTEGA, F. (ed.). *Veena Das: sujetos del dolor, agentes de la dignidade*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas: Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2008. p. 295-341.
- DUARTE, L. F. D. A pulsão romântica e as ciências humanas no Ocidente. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 19, n. 55, p. 5-18, 2004.
- DUMONT, L. *Homo hierarchicus: ensayo sobre el sistema de castas*. Madrid: Aguilar, 1970.
- DUMONT, L. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- FREIRE, H. *Educação verde, crianças saudáveis: ideias e práticas para incentivar o contato de meninos e meninas com a natureza*. São Paulo: Cultrix, 2013.
- ORTEGA, F. Rehabitar la cotidianidad. In: ORTEGA, F. (ed.). *Veena Das: sujetos del dolor, agentes de la dignidade*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas: Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2008. p. 15-69.

PIRES, F. F. *Quem tem medo de mal-assombro?: religião e infância no semiárido nordestino*. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

REZENDE, C. B. Emoção, corpo e moral em grupos de gestante. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 11, n. 33, p. 830-849, 2012.

REZENDE, C. B.; COELHO, M. C. *Antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

TOREN, C. *Making sense of hierarchy: cognition as social process in Fiji*. London: The Athlone Press, 1990.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

Recebido: 25/05/2018 Aceito: 05/02/2019 | Received: 5/25/2018 Accepted: 2/5/2019



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

As origens emocionais da evasão: apontamentos etnográficos a partir da Educação de Jovens e Adultos

**The emotional origins of school dropout: ethnographic
notes from Youth and Adult Education**

Alef de Oliveira Lima*

*Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil
Doutorando em Antropologia Social
aleflimaufrgs@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-7390-3679>

Resumo

O presente texto trata das origens emocionais da evasão escolar, analisadas a partir do material etnográfico coletado por meio da observação participante no contexto da Educação de Jovens e Adultos do Colégio de Aplicação (CAP./UFRGS). Possui como objetivo compreender o espelhamento emocional no fenômeno do abandono escolar, verificando-o nas formas diversas e sensíveis que ele ocorre. Em meio a diálogos e relatos, o texto adentra na densidade etnográfica presente em um momento específico da pesquisa de campo, focalizando, ainda, a dimensão corporal e política que é inscrita na “escolarização tardia” dos sujeitos. Essas experiências sentimentais, entendidas enquanto afetos irresolutos, são conformadas em backgrounds morais que orientam as decisões dos interlocutores, fazendo com que a evasão seja ao mesmo tempo ética, pessoal e contrapolítica. Desse modo, os resultados interpretativos desse primeiro fôlego ao diário de campo do autor apontam para o fato de que a desistência é algo emocional e politicamente importante.

Palavras-chave: evasão; EJA; antropologia das emoções; etnografia.

Abstract

The present text deals with the emotional origins of school dropout, analyzed from the ethnographic material collected through participant observation in the context of the Youth and Adult Education of the College of Application (CAP./UFRGS). It aims to understand the emotional mirroring in the phenomena of school drop-out, verifying it in the diverse and sensitive forms that it occurs. In the midst of dialogues and reports, the text penetrates the ethnographic density present at a specific moment of the field research, also focusing on the corporal and political dimension that is inscribed in the “late schooling” of the subjects. These sentimental experiences, understood as unresolved affections, are shaped in moral backgrounds that guide the decisions of the interlocutors, making evasion both ethical, personal and counterpolitical. Thus, the interpretive results of this first breath to the author’s field diary point to the fact that giving up is something emotional and politically important.

Keywords: evasion; YAE; anthropology of emotions; ethnography.

Introdução¹

No dia 24 de junho de 2016, fazia três meses que havia iniciado meu trabalho de campo junto aos estudantes da Educação de Jovens e Adultos (EJA) do Colégio de Aplicação (CAp.) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Mais exatamente, completavam-se 12 semanas que andava rondando os corredores, acompanhando as aulas dos professores e conversando com os alunos para, de início, estabelecer uma pesquisa exploratória com um tema completamente distinto do que atualmente venho pensando. Desse modo, as considerações tecidas neste artigo dizem respeito a um momento etnográfico específico da pesquisa: aquele instante entre uma definição apriorística do tema e conceitos do etnógrafo e sua imersão na vida dos interlocutores e nos lugares que ocupam em certa topografia social.

Nesse dia, particularmente frio, lembro-me de ter sido apresentado a uma das professoras da EJA. Não recorro ao certo o que conversamos, mas ambos estávamos sentados em um banco de madeira defronte à recepção, na entrada interna do prédio. A docente falava-me de sua pesquisa de doutorado, que pelo que pude entender ainda se encontrava em execução, e talvez tenha ficado curiosa em saber o que eu fazia ali, em diferentes momentos – no acompanhamento das aulas, no refeitório, no antes, durante e depois da sala de aula: uma etnografia. Ela, a professora, relatou-me sua tese sobre os motivos da evasão. Dizia:

Certa vez, trabalhei em uma escola cuja entrada dava numa praça, com barracas e lanchonetes bem diversas. Já ensinava na EJA. Eu e outros professores ficávamos chocados com o número alto de evasão. Então, em uma pesquisa meio informal, conversando com os alunos, descobrimos que eles vinham para o colégio, mas ficavam estacionados e entretidos na praça, lanchando e papeando. (Diário de campo, sexta-feira, 24 de junho de 2016).

A impressão que tive, naquela hora, com a exposição da professora, era de que a evasão, para ela, não era explicável pelo abandono do alunado, mas sim por

1 O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (Capes) – Código de Financiamento 001.

outro viés: a contestação visível de que a praça, como um lugar, desempenhava uma miríade de interesses, “mais atraentes” do que a oferta do ensino da escola. Era simples, muito simples. A evasão é localmente situada e o espaço geográfico onde a escola se localizava era, em certo sentido, o responsável por ela.

Os alunos, por sua vez, como “engajados” no seu desinteresse, localizavam na praça sua linha de fuga. Aqui, explicita-se argumento plausível, embora provisório. No caso do Colégio de Aplicação, escola que fica dentro da UFRGS, alocada em um campus que é fronteiro entre Porto Alegre e Viamão, e que possui alunos de toda a região metropolitana, como se valer da localização geográfica?

A proposta é menos levantar motivos e alinhá-los com justificativas já comuns no campo da educação – como desinteresse, rotinas de trabalho sufocantes, ausência de escolas para suprir a demanda (Neri, 2009) – e sim refletir sobre o espelhamento das emoções no fenômeno da evasão. Tal exercício se fará a partir das incursões teóricas sobre a corporeidade em Csordas (2008) e a abordagem contextualista da antropologia das emoções, delimitada pelas autoras Lila Abu-Lughod e Catherine Lutz (1990), assim como as ideias de Andrew Beatty (2010) sobre os afetos no corpus dos dados etnográficos. Dessa maneira, quando menciono a palavra “evasão”, suponho tanto um movimento (abandono) quanto um sujeito desse movimento (o evadido) em sua corporeidade e suas emoções.

Quero, ainda, enfatizar como essa problemática por vezes tem sido distribuída numa triangulação escola, aluno e evasão, sem que se reintegrem outros elementos igualmente importantes: 1) os sentimentos da evasão; 2) o corpo do evadido; 3) a escolarização na história emocional dos sujeitos. Esses aspectos são dinâmicos e indissociáveis, e serão levados em consideração no presente artigo.

No período particular entre os meses de abril e de junho de 2016, na fase crucial do campo,² não fazia sentido pesquisar a dinâmica do abandono escolar. A evasão não falou mais alto enquanto temática relevante e meus interlocutores, evadidos, logicamente não me possibilitaram uma imersão mais profunda. Naquele momento inicial, perambulava pelas aulas das três turmas (EM1, EM2,

2 Trata-se da etapa exploratória da pesquisa de campo que consistiu na minha dissertação de mestrado.

EM3) da EJA. Cada uma representa um ano do ensino médio, agora dividido semestralmente. Um estudante que não tem o ensino médio completo, antigo secundário, pode fazer em um ano e meio as três séries.

Com isso, me afeiçoei muito rapidamente à EM3. Minha inserção foi mais fácil já que, como iriam concluir, os estudantes dessa turma, em especial, estavam acostumados a ter um bolsista ou estagiário de olho na aula. Nela, localizei um ponto de observação: a etnografia seria feita a partir da ótica vivencial dos estudantes e o maior dispositivo metodológico que eu encontrei foi me tornar mais um aluno, dispondo-me a fazer os exercícios e as provas e a participar nos trabalhos de equipe. Estar à disposição para escutar os meus interlocutores e ouvi-los no mesmo patamar das atividades que desempenham, tomando como conduta metodológica as ideias defendidas por Tim Ingold (2015, p. 219, tradução minha), ao explicitar que:

[...] a antropologia é uma indagação generosa, aberta, comparativa e não obstante crítica das condições e dos potenciais na vida humana no único mundo que habitamos. É generosa, porque se funda na vontade tanto de escutar como de responder ao que outros têm a dizer.

Consequentemente, esses primeiros contatos foram para me ambientar e fazer o campo. Capiná-lo, traçar relações sociais e entender a peculiaridade do meu empreendimento etnográfico. Os meus interlocutores sempre estão se renovando: a EM3 vai embora e esse exercício vai ter que se repetir criativamente. Decorre que, após esse período inicial, voltei-me para a EM1 – uma turma estreitamente variável (mais fechada e que foi o pontapé inicial para se pensar a evasão).

De tempos em tempos, quando decidi acompanhá-los mais longamente, notava que as pessoas com que eu conversava apareciam em alguns dias, e em outros, não. A situação se evidenciava mais na hora da chamada: de 25 alunos, apenas 15 ou 16 iam respondendo. Para os estudantes, “tinha dia que dava para vir e tinha dia que não” (muitos eram pais e mães, filhos e filhas de alguém). A escolarização era apreciada, considerada importante, mas, nos momentos de aperto financeiro e familiar, podia ser deixada de lado.

Só depois de um semestre inteiro, quando reencontrei a EM1, transformada agora em EM2, pude perceber – ou melhor, analisar – as raízes sentimentais

que são atraídas e conjugadas com o fenômeno da evasão, aqui entendidas pelo laço da micropolítica das emoções (Abu-Lughod; Lutz, 1990). Nesse retorno, que ocorreu com atraso devido à submissão do meu projeto de pesquisa e sua avaliação pela Comissão de Pesquisa (Compesq) do colégio, fui direcionando a pesquisa de campo para o acompanhamento progressivo da EM2³ a fim de presenciar sua transmutação em EM3 – e disso decorre a principal fonte dos dados etnográficos.

As origens sentimentais da evasão constituem uma hipótese, no limite, um procedimento intuitivo para compreender diacronicamente os acontecimentos que ocorrem quando a EM2 era ainda a EM1. Os relatos e falas recolhidos são, portanto, dos colegas daqueles que foram se ausentando das aulas. Foram eles, e não eu, que perceberam a evasão como um problema. E sobre esse assunto, teceram considerações emblemáticas desses irresolutos afetos que fazem da desistência da escolarização algo politicamente importante.

O sentido político da evasão e os seus sentimentos

A noção de político aqui tomada não é vinculada a um espectro necessariamente amplo, ou a um significado estrito daquilo que se presume com o adjetivo “político”. Os alunos, alguns deles, não sentem a evasão no escopo da EJA enquanto problemática de uma política educacional que reside na pactuação das esferas municipais, estaduais e federais. O sentido político da evasão é o efeito de refluxo de um corpo presente, que no decorrer dos meses torna-se ausente. Explico-me: os estudantes sentem a desistência de seus colegas quando eles faltam um, dois, três dias.

A ausência prolongada de alguém é remetida ao abandono, e é justamente a ausência desse alguém com quem se convivia que se desdobra numa

3 Agradeço a indicação da coordenadora da EJA naquele momento, que mencionou como algo interessante de ser feito, compreender a transmutação de uma turma, ver suas transformações no acompanhamento sequencial de suas aulas, atividades, avaliações e dinâmicas. O que realmente se mostrou de grande valia etnográfica, o ponto de observação progressivo ia se modificando, conforme traçava o campo de relações sociais com meus interlocutores, eles mesmos, convocavam-me a mudar o prisma do meu olhar.

interpelação ética. Como ele desistiu e eu vou continuar?⁴ De certa maneira, a indagação mexe com as trajetórias dos estudantes que imaginam as situações e justificativas da desistência desse outro. A alteridade desse corpo não mais presente faz com que a ausência se personifique num jogo ético em que os sujeitos repensam suas próprias motivações para continuar. O filósofo francês Lévinas (1987, p. 19) deslinda essa ideia de uma ética sempre iniciada a partir a outro ao afirmar que “[...] a aventura existencial do próximo importa ao Eu antes que a sua própria”.

Em todo o caso, a dimensão corporal sempre é evocada para nomear os afetos que subsidiam a evasão. Em uma noite fria, já mais de dez horas, no momento da saída, uma das minhas interlocutoras, Carol,⁵ me oferece uma carona em sua bicicleta. Um pouco receoso de percorrer oito quilômetros em uma avenida movimentada, disputando espaço com carros e motos, aceito. No percurso, Carol e eu fomos papeando. Ela estava um pouco esbaforida de tanto pedalar e eu sempre de olho no trânsito (segurando-me na traseira) e nos movimentos que ela executava no guidão da *bike*. Na nossa conversa veio à tona o tema da evasão e disso depreende-se o que ela me confidenciou:

Ah, Alef. Uma pessoa deixa de frequentar as aulas por *desânimo*. Digo porque muitas vezes senti vontade de desistir. Tu passas o dia trabalhando e quando chega a noite tem que trabalhar mais. Nosso corpo cansa, sabe? Fico com *preguiça* e vou desanimando. Chega a hora de ir para aula e você sente uma *moleza* e um cansaço e pronto, você não vai à aula. (Diário de campo, quinta-feira, 10 de novembro de 2017).

O *desânimo* é um afeto conjuntado com a *moleza* do corpo e a *preguiça*. Sigo essa pista e dela retiro um aspecto importante das emoções sentidas por quem decidiu

4 Sobre esse aspecto é interessante mencionar a raiz etimológica da palavra “evasão”: do latim *evasio*, de *evadere*, “fugir, escapar”, de *ex-*, “fora”, mais *vadere*, “ir, caminhar”. O jogo dos verbos fugir e escapar, ir e caminhar sugere um movimento andante, preocupado com um distanciamento, com uma fuga e deixa em relevo a dimensão angustiante dessa decisão. Ver: <http://origemdapalavra.com.br/palavras/evasao/> (acesso em 28/04/2017).

5 Todos os nomes utilizados nesse trabalho são fictícios e visam garantir o direito de não identificação assinalado no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

evadir: elas, nos termos das antropólogas Janis Jenkins e Martha Valiente (1994, p. 165, tradução minha), representam “as estratégias psicossomáticas do corpo na construção emocional e na percepção dessas sensações”. O abandono é sentido como uma convocatória das rotinas cansativas de um dia cheio. Nesse aspecto, liga-se ao desânimo que retira uma vivacidade do corpo em nome de uma sensação de exaustão.

Reitero a fala de Carol mais uma vez: os afetos podem ser subsumidos na base de um envolvimento experiencial porque, dentro da abordagem etnográfica, definem modos de engajamento com o mundo (Barbalet, 2000), demonstram os graus de reciprocidade, funcionam na forma de uma linguagem (Maus, 1979). A hipótese então continua válida, na medida em que credito aos comentários de Carol o valor de uma compreensão imersiva dentro da “cultura afetiva” (Le Breton, 2009), ou seja, se compartilha entre Carol e os demais colegas da sua turma um conjunto mais ou menos homogêneo e mais ou menos delimitado de sentimentos inteligíveis.

A evasão tem um perfil codificado dentro da instituição. Os estudantes que desejam fazer parte do Colégio de Aplicação passam por um sorteio e, antes, devem candidatar-se às vagas por meio de um edital público. Esse processo gera uma efervescência; segundo relatos, é um momento em que os pais e os possíveis alunos se aglomeram para ouvir o nome de seu filho, em um espaço delimitado – geralmente, o pequeno estacionamento que existe próximo ao portão de entrada. Na EJA, esse frisson não ocorre da mesma maneira. Perguntei à coordenadora – à época – se, de fato, também existia essa mesma dinâmica, ao que ela me responde:

– A dinâmica que tu relatas não ocorre na EJA. Ultimamente, nós temos um histórico em que todos os inscritos são chamados, pelo menos como suplentes. Assim, não temos tanta disputa e nem vagas remanescentes que não são, em algum momento, ocupadas. Parte disso se deve à evasão. As [disputas por] vagas remanescentes na educação infantil, [no ensino] fundamental e médio nos turnos regulares são bem mais acirradas. Você tem dez ou quinze candidatos para uma vaga.

Pergunto se tem algum aluno da EM3 do semestre passado que vai repetir. Ela confere uma planilha, senta-se e ajeita os óculos. Diz que todos aqueles que reprovaram, num total de cinco alunos (a EM3 daquele momento ainda era uma

turma relativamente pequena), todos tinham sido reprovados por evasão. Eles acabaram perdendo a vaga. Segundo a professora, a legislação prevê apenas 25 por cento de faltas. Qualquer um que ultrapasse esse percentual perde a matrícula. (Diário de campo, segunda-feira, 10 de outubro de 2016).

Dessa forma, decorre que a evasão é um *processo contínuo de desengajamento*. Não se trata de uma decisão tomada de última hora, em que as diversas variáveis coagem o sujeito a assumir sua posição sem mais nem menos. Instaurada no corpo, diariamente repensada, a evasão é coadunada em faltas sucessivas, marcando não apenas uma decisão intencional, mas também um produto dinâmico de sentimentos que às vezes foram represados na esteira de uma escolarização imediatamente posterior. Nesse ponto, um trecho de uma entrevista com Carol é esclarecedor. Ela remonta o primeiro retorno depois de passar mais de 19 anos fora da escola, bem antes de ingressar no CAP:

Quando eu fiz uma pergunta para a professora, não lembro, não recordo se era uma professora ou um professor, não lembro. Eu disse assim: “Ai, que matérias difíceis. Que matéria difícil.” Ela falou [a professora] assim: “Ah... [com ar de desprezo]. Isso é matéria de quarta série.” Eu fiquei com uma vergonha. *Não fui mais*. E ao mesmo tempo eu estava trabalhando. Eu chegava em casa estressada. Eu ia e vinha de bicicleta. Como tu sabes [fala olhando para mim e confirmo entre um movimento com a cabeça e um gole de café]. Para tudo que é lado. Eu chegava em casa muito estressada. No dia que ela [a professora] falou isso, meu filho... [hesitação e correção]. Tenho um filho menor, na época ele era menor ainda [referência à altura], quatro anos atrás ele estava com 12 anos. Ele fez uma arte, coisa boba [balança os ombros]. Mais o que eu ouvi no colégio e o cansaço. Eu dei uma surra nele. Nem era para tanto. Eu sou muito braba. Só que nesse dia eu mesma vi que não era para tanto. Eu vi que eu estava no meu limite. Eu fiquei essas duas ou três semanas [não se lembra do período muito bem]. Acho que não chegou a três. Eu parei de estudar novamente, não fui mais. Chegava em casa estressada, com dor de cabeça, me sentindo mais burra impossível. Chegava em casa quase chorando, assim. Fico meio emocionada quando eu lembro [seus olhos marejam de lágrimas, uma lembrança dolorosa é remetida a essa primeira tentativa de retomar a escolarização]. (Entrevista realizada em 9 de dezembro de 2016; Carol têm 43 anos, porto-alegrense, mãe de dois filhos).

Na fala de minha colega, amiga e interlocutora, ressurgiu muito do que já havíamos conversado em outros momentos. Decidir pelo abandono é tão doloroso que essa ação põe em jogo um passado difícil para escolarização das pessoas que passam cotidianamente pela Educação de Jovens e Adultos. Vergonha de abandonar mais uma vez, o *estresse* de trabalhar para custear sua sobrevivência, e, ainda, a sensação de “incapacidade e burrice” que é interpretada a partir do ato de desprezo de um professor qualquer.

O corpo é remetido à “brabeza” de Carol ao descontar, sem motivo aparente, sua frustração de um dia extenuante no filho pequeno. Lembro-me desse momento na entrevista. Seus olhos marejavam, sentia-se culpada pelas pancadas que deu em seu filho, viu-se no lampejo daquele instante como uma pessoa descontrolada (fora de si). Disse-me, também, que não mediu a força do castigo (fora do corpo) e no derradeiro golpe, parou e pensou no que estava fazendo; refletindo sua ação, decidiu abandonar o que lhe fazia um mal-estar psicossocial, justamente, sua tentativa de retornar aos estudos.

Volto-me agora para as dimensões de desânimo e cansaço como realidades emocionais postas em jogo na evasão. Essas clivagens emocionais são sub-repticiamente mencionadas na forma de dores musculares, uma dor de cabeça episódica, ou até uma preguiça desanimadora que percorre todo o corpo. Em algumas ocasiões, sentado em um dos bancos que fica próximo à recepção ou Serviço de Atendimento Escolar (SAE), ouço conversas informais. Momentos antes de entrarmos em sala, um dos estudantes, com quem eu interagira, comenta:

Esses dias mesmo... Andei pensando em parar. Não estou aprendendo nada, pelo menos que eu consiga entender, como aquele negócio de e-mail e vestibular. Eu acordo às 5h30 da manhã, termino de trabalhar às 5h30 da tarde e estou aqui. Não sei se vou fazer o Enem, só sei que estou cansado, com uma *dor na lombar*. (Diário de campo, segunda-feira, 3 de abril de 2017).

O registro da experiência da evasão é constituinte então de diversos interstícios emocionais: as rotinas extenuantes que são tanto corporalmente distribuídas quanto vivencialmente pensadas. Parar implicava querer se cansar apenas para o trabalho, não para os “estudos”. Aquele que evade, imagino, recolhe esses termos (ou graus perceptivos) para compreender sua própria

experiência sensorial do que significa ter um corpo presente na aprendizagem escolar.

Fragmento de um romance de uma (im)possível deserção

As pessoas são nomes na lista de presença, algumas nunca vieram para aula. São chamadas como fantasmas, pelo hábito de repetição dos nomes e sobrenomes que os docentes adquiriram em anos de prática. Disso, depreendo que a dimensão de desistência também se constitui como um fato a priori que diz respeito às possibilidades mesmas de iniciar um caminho de retorno à escolarização. As dificuldades de retomar os estudos já foram tematizadas com um considerável grau de excesso no campo da educação: se enfatizou, por exemplo, a repetência em sua interligação com a evasão, o alcance das políticas educacionais, a gravidez na adolescência e não menos as condições socioeconômicas (Lüscher; Dore, 2011). Mas e se considerarmos as cargas afetivas que essas “causões” produzem na vida dos sujeitos? O que teríamos de real nos sentidos e sensações no corpo de alguém que se propõe, mesmo em pensamento, a evadir?

Neste tópico, gostaria de fazer uma distensão à interpretação que venho desenvolvendo. Em primeiro lugar, refaço um pouco do escopo da análise sobre a evasão – agora sinonimamente pensada como uma deserção. Escolhi essa nova palavra para poder recomeçar a dizer tudo o que tinha dito antes. Decidi então olhar para a evasão no registro de uma política emocionalmente moral, que se faz na dramatização de um romance enquanto metáfora social optada para descrever o que uma das minhas interlocutoras relatou.

Considerando a inspiração na perspectiva narrativa, Beatty (2010) adverte que as emoções se contam por histórias. Assim, talvez para sair de uma posição confortável, tento transcrever um diálogo que ocorreu com uma interlocutora improvável naquele momento, cujo nome é Cristina. A conversa vem investida de uma mistura emocional. O que se segue é a textualização de dados espalhados no meu diário de campo, de várias outras falas que são sintetizadas pela singularidade de Cristina.

- Mas, sei, Alef, dos motivos porque não estou, reconheço as minhas ausências.
- Semestre passado eu te vi poucas vezes.

- Minha mãe estava no hospital, estava no tratamento intensivo, não pude participar das aulas como eu queria. Eu pego dois ônibus para chegar aqui, enfrento a noite sozinha para chegar ao lugar em que eu moro. Quando chego, Alef, vou ver se meu filho está bem, se ele comeu. Vou preparar o almoço e a janta de amanhã. Tomo banho, como alguma coisa e vou dormir. Nesse meio tempo já é uma hora da manhã.
- E você trabalha só em casa?
- Não. Eu acordo sete horas da manhã, tomo banho para chegar ao trabalho às oito horas em ponto. Fico lá até às seis da tarde e depois venho para cá. No semestre passado eu quase não comia com minha mãe no hospital, só café e cigarro. Porque dá para notar que eu fumo quando estou nervosa.
- E hoje? Está nervosa com a apresentação?
- Eu quero fumar, vem comigo até o portão [no portão de entrada, entre a fumaça cinza e o gesto de retomada do fôlego, ela tece suas considerações].
- Eu queria fazer medicina, meu sonho era ser médica, mas tive que parar de estudar, engravidei. Eu me achava boa em química, biologia, física, ciências em geral. Gostava muito dessas matérias. Eu parei no fundamental, tentei voltar outras vezes, mas é ruim com filho pequeno. O difícil mesmo é achar alguém que cuide. Conheci o Colégio de Aplicação por acaso [não falou mais nada sobre esse acaso].
- E o teu Projeto de Investigação [PI⁶]?
- Eu nem sei como vou apresentar, sabe? Minha equipe toda não veio e eu falei muito no semestre inteiro. Pensei até em desistir, era desgastante dividir o tempo entre escola, trabalho e hospital. Estou muito cansada e apresentar na frente de todo mundo é complicado. Uma coisa é você saber, outra é você explicar o que você sabe.
- Não gostou do teu PI?
- Gostei, não é isso. Acho que é porque eu não entendo as coisas. Eu sou ariana, Alef, sou impulsiva. Nesse semestre que está acabando eu vinha para aula de sexta-feira morrendo de cansaço e preocupação. Minha mãe estava internada, e eu vinha para cá e eu era um pé batendo. Sabe o que é isso? Um pé batendo

6 O PI é uma modalidade curricular do Colégio de Aplicação em que os estudantes são introduzidos nas práticas comuns de pesquisa científica. Eles escolhem um projeto de um ou mais professores, e estudam temáticas específicas por meio de uma pedagogia diferenciada, que inclui oficinas, formas de pesquisar na internet e discussões temáticas.

naquela aula. Era a porra de um pé batendo. Acho que deveríamos escolher que disciplina fazer, não queria fazer música, estava cansada. Nós estávamos ensaiando aquele livro que virou filme... Do Ariano Suassuna?

– O *Auto da Compadecida*?

– Isso mesmo, tu estavas lá.⁷ Viu, era isso que eu não entendendo. Você não acha que essas coisas deveriam ser opcionais?

– Não sei.

– Está na hora, vai começar as apresentações. Vamos, Alef, vai ser no teatro, eu acho. (Diário de campo, quarta-feira, 14 de dezembro de 2016).

O termo “deserção” tem uma forte conotação política, o desertor é aquele que escolheu desistir de um compromisso. De maneira que procuro ampliar a narração das emoções para também entendê-las na frente de vários compromissos pessoais que se erguem na existência de cada estudante. Nesse pequeno excerto sintético de notas de campo, confesso que me deparei com a dureza do retorno à escola, que por vezes, se traduz um sentimento de absurdo: “A porra de um pé batendo.” A ideia de completar o ensino médio também carrega em si, mesmo difusamente, a retórica das possibilidades de emprego e ascensão social. Porém, quanto mais se deparam com dificuldades e se reconhecem a partir de suas faixas etárias, alguns alunos e alunas se desiludem com sua decisão. Perdendo a força motivacional da mobilidade econômica, as(os) estudantes decidem apenas continuar.

Lembro-me que, certa vez, sentado na recepção do Colégio de Aplicação, uma moça sentou-se ao meu lado e perguntou o que eu fazia indo às aulas da turma dela. Respondi que tinha vontade de entender os significados de voltar a estudar. Ela tinha um cabelo liso e castanho, os óculos de lentes quadradas e uma voz plácida. Olhou-me e respondeu:

Eu voltei a estudar por uma vida melhor. Meu pai só estudou até o fundamental e ele não ligava muito para o estudo. Para ele deveríamos [todos os cinco irmãos]

7 A referência diz respeito a um conjunto de aulas específicas em que os estudantes participavam de uma gravação de áudios para a peça *Auto da Compadecida*. As atividades ocorreram durante as aulas de música e se constituíam nos exercícios de captação de som, similar aos procedimentos de sonoplastia.

estudar obrigatoriamente até o fundamental. Fazer o ensino médio era opcional. Quem não queria estudar, que fosse trabalhar. Foi preciso três casamentos e uma hérnia de disco para que eu voltasse a estudar. (Diário de campo, sexta-feira, 1º de julho de 2016).

A referida hérnia causava-lhe dores, e ela demorou quase um ano para se recuperar. A decisão de voltar foi antecedida por experiências de trabalho cansativas. Essa moça, com quem conversei, tinha 38 anos, e disse-me também que trabalhou durante dez anos como costureira, de sol a sol. Foi seu terceiro cônjuge que, vendo uma faixa na Avenida Bento Gonçalves sobre o CAP., pediu que ela se inscrevesse no edital. Em outro encontro, contou-me que hoje valorizava os estudos, mas sabe que suas chances de conseguir um emprego melhor são poucas. Confidenciou-me, ainda, gostar de química e que pretende prestar vestibular para essa área. Ela estava decidida, iria continuar.

O sentido contrapolítico da evasão

Visitei nos tópicos anteriores alguns dos principais desdobramentos que a evasão produz, implicando-a nos registros emocionais e corporais para entendê-la um pouco além de seu espectro negativo para as políticas educacionais. Resta indagar: o que os evadidos querem dizer a partir de seu abandono? Poderia, sem mais delongas, afirmar que “evadir” é um verbo de resistência, considerando os conselhos de Foucault (1995). Compreende-se, dessa forma, que o abandono e o retorno à escola funcionam enquanto um modo de subjetivação. A consequência reflexiva desse aspecto é que essa experiência subjetiva se traduz numa dimensão agentiva que as e os estudantes potencializam em suas tentativas de se escolarizarem, ou seja, para fins analíticos os sujeitos produzem, nesse tensionamento, a sua escolarização.

Entretanto, não tomo parte da ideia de resistência porque essa noção ancora-se prioritariamente em classificar a relação dos modos de existência do sujeito com um discurso que os (in)forma de fora para dentro, simulado, por exemplo, nas práticas de si e tecnologias do eu. Quando os estudantes da EJA voltam a estudar, eles não estão “resistindo”, e sim moldando pelos seus próprios fragmentos de experiência escolar o entendimento que desenvolveram

sobre o que é a escola e para que ela serve. A questão é que o conceito de resistência remete a agência fundamentada na emergência do poder, mas, como esclarece Mahmood (2006, p. 133, grifo da autora) o agir pode ser pensado também “como uma capacidade para a acção criada e propiciada por relações de *subordinação* [...]”.

Nomeio como *contrapolítica* essa dimensão encontrada no meu trabalho de campo, pois compreendo que o alunado evadido faz de sua ausência um movimento real e duradouro de contestação às formas de existência da própria instituição escolar e das políticas que a subsidiam. Os estudantes, ao fazer aparecer nos diários de classe, eventos escolares e taxas estatísticas seu abandono, despertam os olhares dos docentes e dos gestores governamentais para sua decisão.

Essa contrapolítica de um corpo ausente, fundamentada no abandono escolar repetido e nas faltas que se acumulam nos registros documentais do professorado, multiplica-se como uma crítica não dita, inconfessa. O corpo discente produz por esse movimento, uma mobilização sutil e engajada emocionalmente com sua própria maneira de pensar a escola: a escolarização é minha, portanto, também escolho como e quando vivenciá-la, ou não. Essa produção da escolarização pela evasão se espalha nas dúvidas que acalentam sobre a volta aos estudos.

Evidentemente, pode-se perguntar sobre como a escola dissemina seus discursos e é por eles destilada. Assim, por qual maneira os alunos e alunas a demarcam nas suas trajetórias sociais? Para responder, é necessário avaliar a multiplicidade de sentidos presentes em um ato solitário que se soma a tantos outros atos, também solitários, que apontam uma distorção na hierarquia do discurso – a evasão, penso, é uma crítica simétrica subjetivada. Os alunos e alunas modelam sua escolarização tanto quando estão dentro como quando estão fora. Tornam visível e ao mesmo tempo indefinível o que é fora e o que é dentro, atendo-se à opacidade criativa de suas existências.

Em determinada noite, um pouco depois de sairmos da aula, fui com dois colegas para um boteco. Chegando lá, tomamos algumas cervejas e discutimos sobre a escola. Expus-lhes minha hipótese acerca das origens emocionais da evasão e dos desdobramentos que nutria. Eles foram taxativos em suas colocações: “É preciso ver o que se repete, se for igual a quando você estudava, sim. Você abandona mesmo. Mas, se é diferente você continua.” Seu alerta era simples, ninguém repete a mesma escolarização.

Quando os estudantes se veem reproduzindo uma experiência similar eles optam por abandonar. Então, no diálogo que travávamos na mesa entre uma língua e outra, apareceram esses “elementos repetidos”. Pelo que foi mencionado, as dificuldades e a sensação de desengajamento são frutos de sentimentos de déjà-vu. Essa repetição compreendida como “automática” promove para o alunado uma espécie de eclipse em seus processos de aprendizagem, tornando-os opacos e refratários às experiências anteriores.

Essa luta contra a repetição da experiência permite apreender outras modelizações que os estudantes traçam para tornar factível a decisão de evadir. Na conversa, continuamos a examinar os aspectos da evasão. Mencionei que o cansaço, quando acumulado no corpo, em várias situações, é fundamental para compreender o abandono. Considerava-o um elemento central, na medida em que me explicava um corpo senciente à aprendizagem. Os meus colegas concordaram, e acrescentaram suas considerações: “O cansaço é isso mesmo que você está dizendo. Ficamos cansados, trabalhamos e estudamos com um cansaço no corpo. Não sei se eu te disse, às vezes de manhã quando acordo eu esqueci tudo o que o professor passou na aula. Olha, está vendo, o cansaço apaga alguma coisa.” O apagamento produz a descrença em torno daquilo que realmente se aprende e do que vale a pena aprender. Por vezes tal questionamento se sobreleva na decisão pelo abandono.

Transcorreram inúmeras conclusões nessa conversa. Mostrou-se um bom momento de fazer os apontamentos e sugestões fornecidas pelos estudantes, revelando o caráter das sociabilidades que eram traçadas em relação a mim. Suas confidências serviram para embasar e reformular alguns dos argumentos presentes no texto, com destaque para esse looping emocional que torna a evasão algo difícil de ser pensado quando não é sentido. Sentido enquanto realidade expressiva, constante, que atravessa (e constitui) as relações, da mesma forma que o luto explicitado por Renato Rosaldo (1989, p. 175, tradução minha), ao compreender que o etnógrafo é um “sujeito posicionado”.

Na deriva desses sentimentos e no seu uso reflexivo, os estudantes vão elaborando seu tráfegar pela escolarização retomada. Assim, evadir pode significar que em outro lugar e hora talvez esse estudante volte mais uma vez a estudar. O “nomadismo” escolar provocado pelo abandono e pela retomada dos estudos faz-se por meio de uma constante reconsideração sobre como se sentem em relação à escola e à aprendizagem, fazendo da evasão uma decisão

emocional-reflexiva e uma ferramenta de contestação. Algo que conceitualmente pode remeter ao devir definido por Deleuze e Parnet (1998, p. 3): “Devir é jamais imitar, nem fazer como, nem ajustar-se a um modelo, seja ele de justiça ou de verdade.” Portanto, a escolarização e a evasão estão em constante devir.

Considerações finais

Um dos principais aspectos do trabalho etnográfico com as emoções, ressaltados por Beatty (2014), é a recuperação de dimensões imponderáveis na experiência. Elas operam nas tramas dos fatos, os constituem como vivência e espalham-se em sentimentos compartilhados entre os próprios sujeitos e o etnógrafo. As emoções, seguindo Beatty (2014), formam-se entre vestígios de encontros passados – a experiência emocional é transcrita enquanto uma história incorporada com outras. Parte desse argumento foi desenvolvida ao longo do texto, objetivando transpassar aos leitores a problemática da evasão pelo modo como os materiais etnográficos a apreendiam. Além do mais, os diálogos e conversas com os interlocutores produzem, quando coligados, uma densidade imersiva perceptível, em que os sentimentos são trazidos à tona por exemplos pequenos, fragmentos de sensações e compromissos pessoais que estão na base do fenômeno analisado.

Optei por enfatizar as dimensões política e contrapolítica do abandono escolar pelo entendimento de que esse acontecimento prático envolve sujeitos com diferentes cargas de complexidade. As diferenças não podiam ser cooptadas por ideias de uma coerência interna, indissolúvel, entendida enquanto *causa operandi* única. Demonstrar as ambivalências em suas expressividades sentimentais tornou mais inteligível a proposta que o texto explora: as gêneses emocionais da evasão. São esses conjuntos de afetos irresolutos, que se abrem e se fecham em diferentes backgrounds morais, encaminhando e informando as atitudes de cada indivíduo – nessa situação específica, o retorno à escola ou seu abandono.

De fato, poderia ter começado com uma introdução mais clara sobre o que denomino como afetos sem solução. Para mim, esses afetos são emoções corporificadas (Csordas, 2008) que redundaram no jogo corpóreo dos sentidos – o que pode ser observado quando os estudantes explicam o que é o cansaço, a preguiça, o desânimo e as dores pontuais surgidas após um dia de trabalho.

O leitor deve estar se perguntando: não existem “bons sentimentos” no retorno à escolarização? A resposta é positiva. Sim, eles existem e são formalizados pelas mesmas dinâmicas morais que embasam a evasão. Conforme comentei logo no início da minha reflexão, o abandono desperta um caráter ético. A ética de uma convivência interrompida só é possível por conexões de amizade e companheirismo, por desejos de compartilhar e significar experiências conjuntamente com esse outro “desaparecido”.

Utilizei o filósofo Emmanuel Lévinas para compor esse argumento ético e, por isso mesmo, político, do abandono escolar. Lévinas (1987) admite que a ética, na forma de uma interpelação ao ser, é o que se define por uma filosofia primeira, anterior à própria ontologia. O debate exposto em sua perspectiva serviu para articular os sentimentos de amizade (Rezende, 2002) na maneira de relações constituintes da alteridade, também constitutivas de outras emoções associativas à convivência com esse outro: alegria, felicidade, mágoas. Mas, como os fins interpretativos do texto demandam que alguns recortes sejam contemplados, decidi ater-me ao lado “negativo” (no sentido fotográfico) da evasão, pois essa maneira me aproximava da forma como os interlocutores me faziam sentir sobre seus relatos.

De maneira geral, apenas uma parte ínfima do material etnográfico foi abordada ao longo da trama narrativa composta a partir do diário de campo, situação compreensível pelo fato de que a pesquisa ainda não acabou. Provavelmente outros acontecimentos irão destoar da análise proferida aqui, em particular, ao escopo maior que a minha etnografia propõe: os processos de aprendizagem na Educação de Jovens e Adultos. Misturei a abordagem contextualista proposta por Abu-Lughod e Lutz (1990) no campo da antropologia das emoções com a narratividade etnográfica argumentada por Beatty (2010) para reconciliar dados que percebi como dispersos nas minhas anotações. Espero não ter confundido o leitor pela maneira como selecionei as inspirações de cada perspectiva. Também ousou reafirmar o papel decisivo da observação participante no lidar com esses fatos emocionais, que se implicam na convivência de longo prazo do pesquisador – tomamos parte das emoções que interpretamos. Com algum grau de diferenciação, elas se tornam parte, às vezes camufladas, de nossas etnografias, de nossas topografias sentimentais.

A fim de concluir a reflexão sobre a experiência emocional que torna a deserção escolar algo profundamente importante, nos termos de um fenômeno

que intercepta a vida estudantil de várias pessoas, gostaria de me remeter às habilidades transformativas e transitivas que os sentimentos desenvolvem. Uma escolarização “tardia” pode sim ser transformada pelo acionamento de outras experiências como algo extremamente positivo: formas outras de devir, criar novas aprendizagens, reencontrar amigos, enfrentar antigas dificuldades e ressignificar velhos acordos íntimos servem para promover torções em traumas afetivos anteriores. Sigo com a percepção de que são os sujeitos que fazem a escolarização; geram em seus laços com o mundo novas possibilidades. No suor de cada dia, no frio de inverno, nos ventos e chuvas que deixam a ida à escola mais complicada, os sujeitos fortalecem-se emocionalmente e seguram no corpo as marcas de suas decisões.

Referências

- ABU-LUGHOD, L.; LUTZ, C. Introduction: emotion, discourse and the politics of everyday life. In: LUTZ, C.; ABU-LUGHOD, L. (ed.). *Language and the politics of emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 1-23.
- BARBALET, J. M. Why emotions are crucial. In: BARBALET, J. M. (ed.). *Emotions and sociology*. Oxford: Blackwell, 2000. p. 1-9.
- BEATTY, A. How did it feel to you? Emotion, narrative and the limits of ethnography. *American Anthropologist*, v. 2, n. 3, p. 430-443, 2010.
- BEATTY, A. Anthropology and emotion. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, v. 20, p. 545-563, 2014.
- CSORDAS, T. *Corpo/significado/cura*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.
- DELEUZE, G.; PARNET, C. Uma conversa, o que é e para que serve?. In: DELEUZE, G.; PARNET, C. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998. p. 2-29.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1995.
- INGOLD, T. Conociendo desde dentro: reconfigurando las relaciones entre la antropología e la etnografía. *Etnografías Contemporáneas*, v. 2, n. 2, p. 218-230, 2015.
- JENKINS, J. H.; VALIENTE, M. Bodily transactions of the passions: el calor among Salvadoran women refugees. In: CSORDAS, T. *Embodiment and experience: the existential ground of culture and self*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. p. 163-182.

LE BRETON, D. *As paixões ordinárias: antropologia das emoções*. Petrópolis: Vozes, 2009.

LÉVINAS, E. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1987.

LÜSCHER, A. Z.; DORE, R. Política educacional no Brasil: educação técnica e abandono escolar. *Revista Brasileira de Pós-Graduação*, Brasília, v. 8, n. 1, p. 147-176, 2011.

MAHMOOD, S. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o rivalismo islâmico no Egito. *Etnográfica*, Lisboa, v. 10, n. 1, p. 121-158, 2006.

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

NERI, M. C. (coord.). *O tempo de permanência na escola e as motivações do sem-escola*. Rio de Janeiro: FVG/IBRE, CPS, 2009. Disponível em: <http://www.cps.fgv.br/cps/tpe-motivos/>. Acesso em: 28 abr. 2017.

REZENDE, C. B. Mágoas de amizade: um ensaio em antropologia das emoções. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 69-89, 2002.

ROSALDO, R. Grief and a headhunter's rage. In: ROSALDO, R. *Culture and truth*. Boston: Beacon Press, 1989. p. 177-178.

Recebido: 04/04/2018 Aceito: 05/02/2019 | Received: 4/4/2018 Accepted: 2/5/2019



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

As emoções e o trabalho intelectual

Emotions and intellectual work

Maria Claudia Coelho*

*Universidade do Estado do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil

mccoelho@bighost.com.br

<https://orcid.org/0000-0003-3885-5429>

Resumo

Este artigo aborda o lugar das emoções na produção de conhecimento científico, com foco na área das ciências sociais. Trata-se de um texto de natureza bibliográfica composto de três seções. Na primeira, discute-se a existência de três momentos na reflexão sobre o lugar das emoções no fazer antropológico: a) como intrusos indesejáveis no trabalho de campo; b) como um incômodo com o qual se pode aprender sobre a natureza do trabalho de campo; c) como via de acesso para a compreensão da alteridade. A segunda seção aborda o papel da nostalgia e do pessimismo, respectivamente, nas disciplinas da antropologia e da sociologia, discutindo-os como molas propulsoras do desejo de conhecer. A terceira seção explora o lugar do amor no trabalho intelectual, tomando a história da relação entre Sidney e Beatrice Webb (narrada por Wolf Lepenies em seu livro *As três culturas*) como um conjunto de dados etnográficos.

Palavras-chave: emoções; produção científica; trabalho intelectual; emoções na academia.

Abstract

This paper approaches the role of emotions in the production of scientific knowledge focusing on Social Sciences. It is a bibliographical enterprise composed of three sections. The first one discusses the existence of three moments in the way emotions' presence in anthropological research is thought of: a) as undesirable invaders in fieldwork; b) as a nuisance through which the nature of fieldwork can be better grasped; c) as a way to the understanding of Otherness. The second section analyzes nostalgia and pessimism as "propelling springs" to the desire for knowledge in Anthropology and Sociology. The third section explores the role played by love in intellectual work based on the story of Sidney and Beatrice Webb (such as told by Wolf Lepenies in his book *The three cultures*) hereby taken as a set of ethnographic data.

Keywords: emotions; scientific production; intellectual work; emotions in academia.

Introdução

O campo da antropologia das emoções tem, entre suas questões fundadoras, a relação entre a emoção e a razão. Enquanto categorias “nativas” da etno-psicologia euro-americana (Lutz, 1988), emoção e razão se encontram em polos opostos, dotadas de valências divergentes, porém não fixas, podendo se alternar nos papéis de polo “positivo” e “negativo” em função, principalmente, da relação estabelecida com o gênero e com o (des)controle. A relação entre emoção e razão, contudo, nem sempre é de oposição: entre os textos fundadores do campo, podemos também encontrar esforços de articulação entre elas, como na formulação balizadora do campo das emoções como “pensamentos incorporados” (Rosaldo, M., 1984).

A relação entre os dois termos engendrou já um conjunto expressivo de análises voltadas para a compreensão de uma enorme diversidade de fenômenos, tais como experiências de saúde e doença e vivências do gênero e da sexualidade, entre aqueles associados à intimidade; e movimentos sociais, modalidades da violência ou transformações de regimes políticos, entre aqueles associados à “vida pública”.¹

Entre esses estudos, encontram-se aqueles voltados para a análise das emoções em instituições e universos profissionais. Aí, é recorrente a identificação de discursos e práticas profissionais que representam as emoções como “poluidoras”, capazes de conspurcar o desempenho profissional idealizado que teria, entre seus atributos desejáveis, uma impermeabilidade à vida emocional, entre os quais se encontra o trabalho intelectual.

A produção de conhecimento científico parece, assim, viver às turras com as emoções desde sua mais tenra idade. Bloch (2002), discutindo a cultura emocional da academia e o trabalho emocional ali realizado, aponta para a representação do senso comum, evidente no riso de seus colegas diante de seu tema, de que emoções e academia seriam incompatíveis. Outros autores já se dedicaram também a analisar essa tensão entre emoção e razão no mundo da ciência e/ou da academia, tais como Barbalet (2002) e Spivak L’Hoste (2017).

1 Para uma discussão recente da gama de objetos passíveis de construção pela antropologia das emoções, ver Coelho e Durão (2017).

Mas essa tensão tem pelo menos dois aspectos: uma dimensão institucional (o lugar das emoções nas instituições acadêmicas) e uma dimensão intelectual (o lugar das emoções na produção do conhecimento em si). É essa segunda dimensão que constitui o foco do presente artigo.

Seu objetivo principal é examinar o lugar das emoções no trabalho intelectual na área das ciências sociais. A proposta é discutir a relação das ciências sociais com as emoções sob três aspectos: a) na antropologia, enfocando o lugar das emoções no trabalho de campo; b) nas ciências sociais, como molas propulsoras dos projetos disciplinares da antropologia e da sociologia; e d) na própria produção de conhecimento, nas atividades cotidianas daqueles que se dedicam à pesquisa, tomando como “caso” o casal Sidney e Beatrice Webb.

Para isso, o texto está dividido em três seções. Na primeira, partindo das considerações de Andrew Beatty (2010) sobre a escrita das emoções, examino três formas de se conceber o lugar das emoções no trabalho de campo: a) as emoções como intrusas indesejáveis a serem extirpadas, se não do campo, ao menos do texto final (tomando por base a publicação dos “Diários” de Bronislaw Malinowski [1997]); b) as emoções como incômodo inevitável, mas com o qual se pode aprender algo sobre o que é fazer antropologia (partindo do trabalho, já canônico, de Roberto DaMatta [1978] sobre o *anthropological blues*); e c) as emoções como parte integrante do trabalho de campo e possível via de acesso para a compreensão do outro (com base no conhecido texto de Renato Rosaldo [1989] sobre a relação entre o luto e a raiva).

A segunda parte do texto abre o ângulo e aborda os sentimentos² que orientam os projetos disciplinares da antropologia e da sociologia, com base nas

2 A distinção entre emoções, sentimentos e afetos é multifacetada, com a literatura em antropologia das emoções estando muito longe de um consenso acerca da existência de qualquer matriz hegemônica capaz de orientar o uso desses termos como *conceitos*. Para evidenciar essa polissemia dos termos (ainda mais complexa porque, em inglês, temos quatro termos, e não apenas três – *emotion*, *feeling*, *sentiment* e *affect*), cito algumas passagens de autores canonicamente entendidos como fundadores do campo da antropologia das emoções nos Estados Unidos. A primeira passagem se encontra em *Veiled sentiments*, etnografia de autoria de Lila Abu-Lughod. Diz ela: “In fact, I use the term *sentiment* rather than *emotion* or *affect* specifically to signal the literary or conventional nature of these responses” (Abu-Lughod, 1986, p. 34, grifo da autora). A segunda passagem é a formulação fundadora de Michelle Rosaldo, em que as emoções são definidas como “pensamentos incorporados”: “Emotions are thoughts somehow ‘felt’ in flushes, pulses, ‘movements’ of our livers, minds, hearts, stomachs, skin. They are *embodied* thoughts, thoughts seeped with the apprehension that ‘I am involved’” (Rosaldo, M., 1984, p. 143, grifo da autora). →

sugestões feitas por David Berliner (2015) sobre a centralidade da nostalgia no desejo de conhecer dos antropólogos e por Stephen Kalberg (1987) sobre a relação indissociável entre o pessimismo diante da vida moderna e a emergência da disciplina sociológica.

Finalmente, na terceira parte recorro ao estudo de Wolf Lepenies (1996) sobre o surgimento da sociologia na França, nos Estados Unidos e na Alemanha para esboçar algumas sugestões sobre o lugar do amor na produção de conhecimento. Faço, aqui, um uso assumidamente iconoclasta das teses de Lepenies, arriscando tratar como “dados etnográficos” seus relatos sobre a relação entre o amor, a literatura e a criação da sociologia nos universos francês e inglês, através das figuras de Auguste Comte e Clotilde de Vaux, John Stuart Mill e Harriet Taylor e o casal Sidney e Beatrice Webb. As “considerações finais” trazem, à guisa de conclusão, algumas observações sobre a ambivalência do lugar que se reconhece (ou não) terem as emoções no trabalho intelectual.

→ É relevante assinalar que a passagem prossegue aprofundando a reflexão sobre a relação já não mais entre pensamentos e emoções, mas entre pensamento e afeto: “Thought/affect thus bespeaks the difference between a mere hearing of a child crying and a hearing *felt* [...]” (Rosaldo, M., 1984, p. 143, grifo da autora). Finalmente, no texto de revisão bibliográfica de autoria de Catherine Lutz e Geoffrey White (1986), intitulado “The anthropology of emotions”, encontramos diversas passagens em que os termos aparecem de maneira intercambiável, sem maiores preocupações com o traçado nítido de diferenças conceituais. A título de exemplo, cito uma passagem exemplar dessa intercambiabilidade: “Both linguistic theory [...] and ethnographic studies indicate that *emotion* words do not function solely, or even primarily, as labels for *feeling* states or facial expressions. Hence it is not likely that semantic studies will yield direct evidence for universal physiological dimensions of *affective* experience” (Lutz; White, 1986, p. 417, grifo meu). Esses termos, assim, parecem ser tomados como sinônimos, sem chegarem a ser erigidos em conceitos, como sugere o próprio título dado por Lutz e White a seu artigo – “The anthropology of emotions” – sem qualquer discussão conceitual sobre eventuais distinções entre “emotion”, “sentimento”, “affect” ou “feeling” (sendo que os quatro termos aparecem ao longo do texto); ou, em movimento inverso, está implicado também no título do artigo de Michelle Rosaldo, que o batiza de “Toward an anthropology of self and feeling”, embora a preocupação seja com a definição das emoções. O fato de, por um lado, Lutz e White discutirem o campo da “antropologia das emoções” e de, por outro, Rosaldo se propor a fazer uma “antropologia do self e do sentimento” sugere que os termos são, nessa área de investigação, utilizados como sinônimos, com suas variações eventuais de uso sendo de natureza semântica ou sintática, e não conceitual. Neste artigo, opto pelo uso preferencial do termo “emoção”, recorrendo, autorizada pela intercambiabilidade entre os termos nesses textos fundadores do campo, apenas eventualmente a “sentimentos” ou “afetos”, sem pretender com isso traduzir distinções de ordem conceitual. Agradeço a Claudia Barcellos Rezende a interlocução para a elaboração dessa discussão.

O lugar das emoções na etnografia: de intrusas indesejáveis a caminhos para a compreensão da alteridade

Em texto de revisão bibliográfica voltado para o campo da antropologia das emoções, Andrew Beatty (2010) examina diversas perspectivas voltadas para a etnografia das emoções, com foco em um problema particular: a *escrita* das emoções. Beatty contrapõe a “etnografia pessoal” à análise construcionista: para a primeira, utiliza como exemplo o bem conhecido texto de Renato Rosaldo (1989) sobre a relação entre raiva e luto, em que o autor postula que somente o encontro entre o dado etnográfico e o episódio biográfico do pesquisador pode facultar uma plena compreensão da experiência emocional do outro; para a segunda, a etnografia *Unnatural emotions*, de Catherine Lutz (1988), em que a autora examina a concepção Ifaluk das emoções – sua “etnopsicologia”.

Discutindo as estratégias textuais vinculadas a essas diferentes perspectivas teórico-metodológicas, Beatty aborda a importância da inserção da emoção etnografada em uma *narrativa*, recorrendo, entre outros exemplos, à etnografia de Lila Abu-Lughod (1993) de uma aldeia beduína no Egito, em que a autora procura, por meio da narrativa de histórias de pequenos dramas cotidianos, expor, entre outras questões, a vivência da poliginia pelas mulheres dessas famílias.

Beatty (2010, p. 438, tradução minha) defende assim a abordagem narrativa:

[...] uma abordagem narrativa nos permite apreender os significados humanos que definem a experiência da emoção. Uma consciência da emoção em contexto narrativo traz à luz as contradições e conflitos que as pessoas vivenciam em sua vida social, seus desajustes, sua resistência ou rendição involuntária a pressões sociais, seus choques com a realidade, sua luta por sentido. Pela mesma razão, a narrativa trabalha contra um relativismo que encompassaria a emoção pela cultura – despersonalizando-a – como se nada pudesse escapar ao abraço da cultura (Abu-Lughod, 1993). Uma abordagem narrativa deixa opaco aquilo que resiste à análise social; ela reconhece o irredutível; ela não força uma resposta.

Não se trata – e Beatty é enfático nisso – de colocar as emoções do pesquisador-etnógrafo no prosaetno. Longe disso: para o autor, deixar para trás as emoções sentidas no campo seria condição mesmo de possibilidade para a escrita etnográfica.

O que seria, então, advogar em favor de uma “abordagem narrativa”? Para Beatty (2010, p. 440, tradução minha), a narrativa “alocaria a emoção na prática; no fluxo indivisível da ação, do personagem e da história”. Mas ele mesmo reconhece que não há nada de novo nessa forma de escrever sobre as emoções: afinal, é isso o que fazem os romancistas. O etnógrafo precisaria “aprender essa lição”.

O texto de Andrew Beatty faz, assim, um apelo preciso: que a etnografia voltada para o estudo das emoções busque na literatura inspiração para encontrar uma forma textual adequada à descrição da vida emocional. Realiza, assim, um movimento de 360 graus em relação à história das ciências sociais. Porque, de um lado, o indivíduo (locus do emocional e, por isso mesmo, objeto da psicologia), foi tradicionalmente tratado, nos momentos fundadores das ciências sociais, como aquilo a ser excluído do escopo da análise sociológica como forma de demarcação de sua singularidade disciplinar; por outro, a literatura – gênero narrativo associado à exposição da subjetividade, avesso lógico da impessoalidade objetiva que se esperava do empreendimento científico – foi definida, em alguns projetos fundadores, como um perigo tentador a ser evitado.

Psicologia e literatura podem, assim, ser entendidas (em um uso um tanto heterodoxo das teses tradicionais dos estudos sobre identidade com sua ênfase na exigência do *contraste*) como “outros disciplinares”, contra os quais as ciências sociais buscaram construir sua “identidade”: um “outro” em relação ao objeto, um “outro” em relação à forma. Ao se voltarem, contudo, para as emoções como objeto de estudo, a *démarche* teórica e metodológica parece nos conduzir, de maneira algo irônica, de volta ao ponto de partida: como estudar as emoções, esse aspecto da experiência individual empurrado originalmente, junto com o indivíduo, para os braços da psicologia? E como escrever sobre elas, sem incorrer no “pecado original” do relato subjetivo e impressionista, tratado em algumas cenas intelectuais fundadoras como tentação a ser resistida?

A publicação póstuma dos “Diários” de Malinowski, em 1967, foi um divisor de águas na teoria antropológica. Podemos elencar pelo menos quatro avaliações de naturezas muito distintas: a opinião de Raymond Firth, expressa no prefácio da primeira edição, de que os Diários não ofereciam qualquer interesse à teoria antropológica, seu destino não sendo mais do que “uma nota de pé de página”; a estrondosa repercussão de sua publicação, majoritariamente voltada para um desencanto com a figura do mestre, que em seus escritos íntimos revela-se um

personagem hipocondríaco e desagradável, impaciente com seus informantes e chegando mesmo a utilizar termos depreciativos e preconceituosos para se referir a eles; a guinada na maneira de entender a importância metodológica dos Diários sugerida por Geertz (1997); e seu uso para a investigação da etnografia como um gênero narrativo (Geertz, 2002), seguindo a trilha aberta pelos autores de *Writing culture* (Clifford; Marcus, 2016).

Recorro aqui aos Diários para ilustrar uma espécie de “primeiro tempo” do lugar das emoções nos relatos etnográficos: a separação, nos textos produzidos a partir do trabalho de campo, entre aqueles de natureza íntima, para consumo do próprio pesquisador, e aqueles elaborados para publicação – a “etnografia” propriamente dita (tal como se entendia então). Podemos ainda apontar um terceiro tipo de texto, nem sempre presente: o “par” da etnografia, o livro que traz o relato pessoal acoplado à descrição etnográfica, tal como discutido por Pratt (2016). De toda forma, seja entre os dois tipos de livros publicados, seja entre o diário de campo e a etnografia em sua forma “pública”, há uma cisão fundamental nessa forma de conceber a relação entre emoções e trabalho de campo: as emoções do pesquisador durante o trabalho de campo são intrusas indesejáveis. Inevitáveis, sem dúvida, como parte da vivência subjetiva do campo, nem por isso as emoções são entendidas como parte inerente ao trabalho de campo e, portanto, como algo digno de figurar no relato a ser apresentado ao público. As emoções atrapalham, parece ser essa a mensagem, e o etnógrafo é aquele que as aguenta e supera heroicamente, expulsando-as do “produto final” de seu trabalho, tanto mais merecedor de credibilidade quanto expurgado dos afetos.

A publicação dos Diários perturba duplamente essa assepsia. A primeira pergunta feita por Geertz (1997) é: qual o lugar da empatia no trabalho de campo? Malinowski, em suas etnografias, construiu a si mesmo como uma persona marcada pela empatia para com seus “nativos”. Entretanto, lendo seus Diários, vemos um outro personagem, um pesquisador irritado com seus informantes, queixando-se de seu assédio, etc. Se é assim, diz Geertz, fica evidente que não era por meio da empatia que Malinowski captava “o ponto de vista do nativo”. Como ninguém nega a natureza extraordinária de seus resultados etnográficos, como era então que ele fazia?

A segunda pergunta, que guarda relação lógica direta com o lugar da empatia na pesquisa de campo, diz respeito a quais traços devem ser reportados, e onde, e como. Se era assim que Malinowski se sentia, por que achou necessário

ocultar isso? Por que separou o relato de sua infelicidade pessoal, sua angústia, sua solidão, da descrição etnográfica destinada ao público acadêmico?

Em suma: essa dupla cisão, entre o que o etnógrafo sente e o que revela que sente, entre o texto íntimo e o texto público, diz muito sobre o lugar atribuído às emoções nesse “primeiro tempo” da história da antropologia. Aqui, sua existência é, na melhor das hipóteses, eventualmente reconhecida (como nos “pares” de livros discutidos por Pratt), mas sua função no campo em si parece ser de um incômodo, uma conspurcação, um aspecto desagradável da experiência que precisa ser superado para o êxito do trabalho científico e, por isso, não encontra lugar no texto final. A angústia do etnógrafo não interessa a ninguém; sua solidão, cuja superação é atestada pela conclusão em si do trabalho, não é mais do que um “rito iniciático” atravessado com bravura, literariamente recluso às páginas do “diário de campo”.

Em 1978, Roberto DaMatta publica um pequeno texto intitulado “O ofício de etnólogo ou como ter *anthropological blues*”. Nele, advoga a existência de uma “etapa existencial” no trabalho de campo junto a sociedades tribais, em que a biografia do antropólogo seria “sintetizada” com a teoria. DaMatta (1978, p. 25) expõe assim essa terceira etapa:

É vivenciando esta fase que me dou conta (e não sem susto) que estou entre dois fogos: a minha cultura e uma outra, o meu mundo e um outro. De fato, tendo me preparado e me colocado como tradutor de um outro sistema para a minha própria linguagem, eis que tenho que iniciar minha tarefa.

O texto se dedica a analisar essa etapa “existencial”, partindo de uma constatação que guarda semelhanças com o exposto acima: que há um conjunto de elementos, aos quais DaMatta se refere como “anedóticos” ou “românticos”, que, embora de existência reconhecida por todo pesquisador de campo, não integram os textos finais, sendo relegados a conversas em corredores e festas. O autor elege, para discutir essa etapa, a noção de *anthropological blues*, proposta por Jean Carter Lave.

O *anthropological blues* é a forma que a solidão assume tipicamente no trabalho do etnógrafo. Estaria no âmago do sentimento que acomete o antropólogo no momento da “descoberta etnográfica”: aquele instante iluminado em que compreende algo central na experiência do grupo etnografado.

Entretanto, é precisamente nesse momento de euforia intelectual que o antropólogo se descobre só. É porque não há com quem compartilhar a alegria da descoberta, não há nem mesmo quem possa compreendê-la. Se, no momento em que DaMatta escreve essas considerações, a solidão do antropólogo é geográfica, espacial mesmo, não é demais nos aventurarmos na suposição de que a essência dessa solidão se manteria mesmo em um mundo “conectado”. Pois quem, além do antropólogo e, com sorte, alguns poucos colegas, poderia considerar seu achado etnográfico como uma descoberta capaz de produzir euforia? Por outro lado, como compartilhá-la com aqueles que estão “próximos” – os nativos que pautam suas vidas pela regra tão arduamente descoberta? Pois esses sempre souberam daquilo, embora o soubessem, como diria Geertz (1997), como um conceito de “experiência-próxima” (ou seja, não sabem que sabem, pois não concebem outra forma de estar no mundo), e não, como para o antropólogo, como um conceito de “experiência-distante”.

O *anthropological blues* seria, assim, a forma antropológica da solidão. É aquela solidão que advém do saber-se entre dois mundos, aprisionado em um interstício criado pela compreensão do projeto antropológico como um esforço de *tradução* (e a metáfora aqui, que é também usada por DaMatta no trecho citado acima, não é casual). Essa solidão, assim, se encontra no âmago do fazer etnográfico, um sentimento criado pela natureza intelectual mesma do projeto de compreensão da alteridade, sendo, exatamente por isso, uma via de acesso privilegiada para o entendimento do que é fazer etnografia.

Há, aqui, um resgate de um sentimento cuja presença no campo é intelectualmente legitimada em seu potencial para compreender o que faz um antropólogo. Estamos, assim, diante do segundo momento dessa “história” da presença das emoções no trabalho antropológico: já não mais uma intrusa a ser erradicada do texto final, mas agora uma presença capaz de nos ilustrar quanto à operação intelectual de compreensão realizada na etnografia.

Sua importância, contudo, tem uma natureza algo panorâmica: o antropólogo sente, isso não precisa ser escondido, e há um sentimento típico que é engendrado pelo método em si. Mas esse sentimento nos serve para entender o que faz um antropólogo, em abstrato, e não o modo de vida particular estudado ali. E aqui entramos no terceiro momento dessa história: o sentimento como aquilo que pavimenta o caminho para a compreensão do outro.

Favret-Saada (2005), em seu conhecido texto “Ser afetado”, discute um modo de conhecimento da alteridade apoiado no exame reflexivo das emoções do pesquisador. Com base em suas pesquisas sobre a feitiçaria na França rural, a autora discute as limitações e tensões da “observação participante”, contrapondo à prescrição da “empatia” a ideia de “deixar-se afetar” como forma de compreensão.

A “empatia” teria, em sua percepção, dois sentidos possíveis: como experiência vicária e como fusão com o outro por meio da identificação. Para Favret-Saada, ambos os sentidos teriam pouca serventia como forma em si de acesso à experiência do outro. Entretanto, aceitar ocupar um lugar no sistema da feitiçaria “abre uma comunicação específica com os nativos: uma comunicação sempre involuntária e desprovida de intencionalidade, e que pode ser verbal ou não” (Favret-Saada, 2005, p. 159).

Por outro lado, deixar-se afetar traz um risco:

Aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assuma o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer. Pois se o projeto de conhecimento for onipresente, não acontece nada. Mas se acontece alguma coisa e se o projeto de conhecimento não se perde em meio a uma aventura, então uma etnografia é possível. (Favret-Saada, 2005, p. 160).

Esse tipo de etnografia exige uma separação entre o tempo da experiência e o tempo da análise, que guardaria relação direta com o dilema da observação participante:

As operações de conhecimento acham-se estendidas no tempo e separadas umas das outras: no momento em que somos mais afetados, não podemos narrar a experiência; no momento em que a narramos não podemos compreendê-la. O tempo da análise virá mais tarde. (Favret-Saada, 2005, p. 160).

O projeto teórico de Favret-Saada entroniza, assim, as emoções do pesquisador no cerne mesmo do fazer etnográfico. Concede-lhe um lugar central, não só como autorização para participar e observar (como, de resto, já discutia Geertz ao analisar a empatia a partir da experiência de Malinowski), mas como meio de conhecimento em si. Guarda, portanto, relação com outros projetos teóricos

que fazem da experiência emocional, suscitada pela participação naquilo que se quer compreender, um modo em si de conhecimento.

O próprio texto de Renato Rosaldo (1989), comentado acima por Andrew Beatty, oferece um outro modelo para a compreensão do rendimento que as emoções podem ter no processo de entendimento da alteridade. Renato Rosaldo (1989) recorre à noção de “conhecimento posicionado” para defender sua tese de que é somente no encontro entre a biografia do pesquisador e o modo de vida etnografado que se pode “compreender o outro”. O autor nos conta sobre sua dificuldade em entender do que falavam os Ilongot quando explicavam a prática de caçar cabeças como uma forma de lidar com a raiva decorrente do luto. Em sua trajetória existencial/etnográfica, Rosaldo diz só ter sido capaz de compreender essa articulação emocional após a morte de sua mulher, Michelle Rosaldo, em um acidente durante o trabalho de campo. Para ele, foi só após vivenciar uma experiência emocionalmente devastadora de luto e se deparar com a raiva que o acometia que foi capaz de entender esse “trabalho emocional” da raiva na dinâmica subjetiva do luto. Para ele, trata-se de compreender a natureza inevitavelmente “posicionada” do conhecimento, em mais um percurso teórico que integra as emoções ao modo de conhecer.

Outras etnografias, partindo de experiências sensoriais ou corporais, realizam movimentos teóricos semelhantes, ou seja, exploram-nas como forma de acessar o modo de vida do grupo estudado. Os trabalhos de Robert Desjarlais (1992) sobre o transe e a cura xamanísticos no Nepal e de Loïc Wacquant (2002) sobre uma academia de boxe podem ser arrolados nessa rubrica. Desjarlais advoga a intersubjetividade como estratégia de investigação etnográfica, abordando a própria experiência do transe como tentativa de compreender o que é o êxtase entre os xamãs no Nepal. Colocando-se no lugar de um “aprendiz de feiticeiro”, Desjarlais (1992, p. 16, tradução minha) relata um episódio em que, tendo vivenciado um transe (ou, pelo menos, achado que sim), conta sobre as imagens que viu a seu mestre, que as desqualifica como inteiramente desprovidas de sentido: “Quando você treme, os deuses estão observando o seu corpo para ver se você é puro ou não. Mas, como você não conhece bem nossa língua, e não sabe como são os deuses, você só enxerga flashes no escuro, como quando alguém leva uma pancada na cabeça.” Uma segunda diferença entre o “transe” experimentado por Desjarlais e o transe nepalês está no efeito sobre o corpo: os tremores de Desjarlais têm uma estética diferente da nativa e são objeto de

riso por parte das crianças, pois, ao invés de oscilar, ele treme “como geleia”. Desjarlais (1992, p. 19, tradução minha) explica assim sua proposta de tomar a intersubjetividade como meio de conhecimento da alteridade:

Mas talvez seja exatamente no choque entre visões de mundo, na tensão entre sistemas simbólicos (como se define a realidade, como se lida com o corpo, como se articula a experiência), que alguns insights antropológicos emergem. Aprende-se sobre outro modo de ser e sentir pelo contraste, observando as diferenças que fazem diferença. Ao participar da vida cotidiana de uma sociedade diferente da sua, um etnógrafo se depara e lentamente aprende (muitas vezes tacitamente, mas sempre parcialmente) padrões de comportamento antes desconhecidos para seu corpo. Na minha experiência, é por meio desse trabalho comportamental que as diferenças que caracterizam duas formas de vida se tornam mais evidentes: novos modos de andar, falar e interagir contribuem para uma apreciação visceral das forças que geram essas ações.

Wacquant advoga também esse “aprender com o corpo” como estratégia etnográfica. Seu longo treinamento como boxeador termina com sua estreia em uma luta, no início de uma “carreira” que ele chega a considerar seguir. É, contudo, dissuadido por seu treinador, que lhe diz que “você já teve sua luta”, contendo assim o perigoso escorregar da observação para a participação ao qual Wacquant ameaça sucumbir.

Nada há aí de muito inédito, sendo razoável entender seu desejo de boxear e a negativa de seu treinador como a “versão Wacquant” do perigo de “virar nativo”, momento icônico do cânone etnográfico. O que nos interessa aqui, pela possibilidade de aproximação com a sugestão de Desjarlais, é a forma como Wacquant descreve a importância de se abrir mão da racionalidade que caracteriza o modo de aprendizado ocidental, tão profundamente inscrito no projeto etnográfico: para ele, boxear é “jogar xadrez com o corpo”.

Temos, assim, três maneiras de lidar com as emoções no projeto etnográfico: como intrusas indesejáveis a serem escondidas dos olhos do público, uma vez que conspurcariam a “objetividade científica”; como maneira de entender a natureza da pesquisa etnográfica em si; e como forma de conhecimento da experiência do outro por meio do contraste com a vivência do pesquisador (via “conhecimento posicionado”, via “intersubjetividade” ou via “deixar-se afetar”).

Mas, para além de como conhecer por meio das emoções, resta uma questão: por que queremos conhecer? O que motiva, afetivamente, o desejo de compreender a diferença cultural? Ou ainda: o que mobiliza, emocionalmente, a curiosidade por aqueles que inventaram maneiras distintas de existir no mundo?

Ciências sociais, projetos disciplinares e emoções: motivações para conhecer

Berliner (2015) nos oferece uma pista preciosa para entender a dinâmica afetiva da curiosidade antropológica: para ele, somos movidos pela nostalgia. Seria essa a mola propulsora da antropologia: um desejo de preservação, pela via da compreensão/documentação, de algo percebido como em processo de desaparecimento, de certa forma tornado precioso exatamente por isso.

Como pano de fundo dessa atitude emocional/cognitiva, estaria uma “crise da transmissão cultural”, entendida como ideologia básica de tantas políticas de “preservação”. Haveria assim uma “melancolia” disciplinar na antropologia, um sentimento de perda de alguma coisa que estaria em processo de desaparecimento, seja pela extinção pura e simples, seja pela transformação que descaracterizaria a essência “autêntica”.

Melancolia e nostalgia seriam, na visão de Lourenço (1999), modalidades da relação humana com o passado, jogos da memória com o tempo. Entre elas, uma distinção fundamental: na melancolia, o passado é definitivamente passado, enquanto que na nostalgia é representado como fora de alcance, porém recuperável, ainda que por vezes só na imaginação.

A nostalgia que Berliner (2015, p. 20) entende como inscrita no projeto antropológico parece corresponder a essa caracterização de Lourenço: trata-se de uma “atitude de lamento pelo passado”, que apresenta, entre suas características fundamentais, uma percepção da temporalidade como irreversível e uma possibilidade de experimentação vicária. É assim que Berliner distingue entre “exonostalgia” e “endonostalgia”: na primeira, lamentamos a perda de algo que não vivemos, enquanto que na segunda ansiamos por uma recuperação de algo que integra nossa memória pessoal.

A nostalgia antropológica seria uma “exonostalgia”, que poderia ser encontrada em etnografias paradigmáticas, tais como os *Argonautas* de Malinowski ou

os *Tristes trópicos* de Lévi-Strauss, marcados por expressões explícitas de pesar por modos de vida ameaçados, que se quer resgatar e preservar pela descrição.

Ao longo da história do pensamento antropológico surgem, entretanto, “reações” teóricas a essa nostalgia fundadora, sintetizadas em novas preocupações teóricas tais como os estudos sobre mudança cultural, sobre aculturação e, mais recentemente, a noção de “ressignificação”, tão recorrente nas críticas à visão da globalização como ação homogeneizante.

A nostalgia, contudo, segundo Berliner, não desaparece por isso da atitude antropológica. Ela seria recriada por meio da eleição de novos objetos – o “local” particular – ou por uma “nostalgia do método” – os sucessivos retornos aos *Argonautas* como orientação para os etnógrafos de hoje. Outros “outros” emergem também para substituir as “sociedades primitivas em desaparecimento”, definidos em essência por sua fragilidade, seu lugar destituído nas teias contemporâneas do poder. Como diz Berliner (2015, p. 29, tradução minha):

Hoje, o Outro pequeno e frágil já não é mais o selvagem cultural em vias de desaparecimento, o colonizado sem poder (embora ainda possa ser, em casos específicos). Ao contrário, é o pobre, o fraco, o sofredor, o vulnerável diante da instabilidade social, da pobreza urbana, da migração econômica, das guerras e da fragilidade política.

Berliner (2015, p. 24, tradução minha) sintetiza a centralidade desse sentimento nostálgico inerente à antropologia em uma expressão algo irônica de Ramon Sarró: a etnografia seria “a arte de chegar atrasado”. A formulação central aqui, tomada de empréstimo a Vladimir Jankélévitch, seria “tarde demais”. Esse “tarde demais” nos reconduz à dimensão temporal da nostalgia, à peculiaridade daquele “jogo com o passado” de que fala Eduardo Lourenço.

A nostalgia, contudo, ainda segundo Berliner, não joga somente com o passado. Joga também com o futuro, em uma forma de engajamento que define expectativas vividas no presente. Nesse sentido, faria um contraponto à esperança, da qual “nunca estaria muito distante” (Berliner, 2015, p. 30, tradução minha). A nostalgia seria, como sugere Rebecca Bryant (2015, p. 155, tradução minha), a “esperança em colapso”.

“Tarde demais” faria assim um contraponto ao “ainda não” que, segundo Crapanzano (2004), de acordo com Ernst Bloch seria aquilo que definiria

a esperança: um jogo com o futuro, entendido como o tempo das possibilidades imaginadas, irreais porque *ainda* não existentes. É porque, se por um lado o “tarde demais” fala de um sentimento de perda, o projeto etnográfico de resgatar pela descrição fala de uma perspectiva de futuro, implícita em todo projeto de preservação. É assim, então, que nostalgia e esperança se entrelaçariam no projeto antropológico. A nostalgia, tempo do “tarde demais”, como dimensão afetiva do fenômeno cognitivo que diagnostica o perigo: a perda de uma singularidade cultural. A esperança, tempo do “ainda não”, como a dimensão afetiva que anima seu enfrentamento: o projeto etnográfico.

O desejo que move o conhecimento antropológico estaria, assim, atravessado por relações ambivalentes com a temporalidade. Mas seria essa dinâmica emocional uma exclusividade antropológica? Ou seria possível esboçar uma relação com a tonalidade afetiva presente nas teorias sociológicas sobre seu objeto de predileção, talvez mesmo constitutivo – a modernidade?

O sujeito blasé de Georg Simmel (1987), o *homo clausus* de Norbert Elias (2001) e – com o perdão da iconoclastia do atravessamento disciplinar – o mal-estar da civilização de Sigmund Freud (1997) podem ser, todos eles, compreendidos como teses sobre o vazio, diagnósticos da falta, leituras da modernidade comprometidas com uma visão sombria do mundo.³ Podemos supor que, à nostalgia dos antropólogos, corresponderia o pessimismo dos sociólogos?

Stephen Kalberg (1987), com base nas discussões de Max Weber sobre o lugar dos valores como orientação da ação, propõe uma tese a respeito da criação de um ambiente de “pessimismo cultural” na Alemanha, um *Zeitgeist* que estaria na base da fundação da sociologia alemã. Esse “espírito do tempo” seria marcado por um ceticismo diante da modernidade, uma crítica violenta à sociedade de massas e à atomização do indivíduo diante da multidão.

Para o autor, a natureza peculiar das relações entre as esferas pública e privada na Alemanha poderia explicar a prevalência desse “pessimismo”. Kalberg recorre aos Estados Unidos como “caso de contraste”, com a intenção de iluminar a peculiaridade da Alemanha. Nos Estados Unidos, público e privado se

3 Entre outro lugar (Coelho, 2008), desenvolvi uma análise comparativa das teses de Georg Simmel, Norbert Elias e Sigmund Freud voltadas para o exame das formações da subjetividade contemporânea, em que comento a centralidade do tema do “vazio” nas teorizações sobre a modernidade elaboradas por esses autores.

articulariam de maneira muito estreita, com a confiança que rege as relações entre estranhos em particular na esfera econômica, oriunda do protestantismo, se fazendo presente também na vida privada.

Já na Alemanha, o luteranismo criaria um ambiente calculista e voltado para o interesse individual nas transações econômicas, gerando uma hipertrofia dos mecanismos estatais e legais para a regulação da esfera econômica. O poder estatal e o aparato legal substituiriam, assim, a confiança como forma de arbitragem das relações econômicas.

Assim, nos Estados Unidos a vida privada seria profundamente permeada pelos valores que regem o mundo público, enquanto que na Alemanha haveria uma profunda clivagem entre as duas esferas, levando a uma idealização da vida privada:

[...] uma fenda se abriu à medida que a esfera pública se expandia, em que uma esfera pública caracterizada por relações formais, funcionais e hierárquicas se situava em nítida oposição a uma esfera privada na qual prevaleciam a compaixão, a confiança, o calor humano e uma ética de irmandade profundamente *personalizada* da *Freundschaft* e das relações familiares. De forma diametralmente oposta ao caso alemão, todos os valores da esfera pública alemã, por serem impessoais e estranhos à família, foram estritamente banidos das práticas de socialização da esfera privada. (Kalberg, 1987, p. 160, tradução minha, grifo do autor).

Para Kalberg, seria essa cisão entre os mundos público e privado na Alemanha, com o primeiro regido pela mediação impessoal do Estado e da legislação como freios ao cálculo e o segundo pautado na compaixão e na confiança, que teria levado a uma visão da modernidade como algo nocivo, uma visão animosa diante da “sociedade de massas” e do “materialismo”, profundamente desconfiada quanto ao futuro da humanidade.

Teríamos, assim, de um lado, a nostalgia como afeto propulsor do conhecimento antropológico; de outro, o pessimismo como atitude afetiva da sociologia diante da modernidade. Antropologia e sociologia seriam então disciplinas impulsionadas por sentimentos: uma nostalgia por um passado representado como perdido, um pessimismo diante de um futuro vislumbrado como sombrio.

Mas esses são sentimentos atribuídos a um projeto intelectual, levado a cabo, por certo, por indivíduos, porém inextricavelmente ligados não à

subjetividade de cientistas sociais específicos, mas a uma curiosidade científica típica dessas disciplinas. Essas disciplinas, contudo, são desenvolvidas por pessoas de carne e osso, que se movem em meio a redes de relações pessoais, intelectuais e institucionais. O que as leva, em seu cotidiano, a produzir conhecimento?

“O que conhecemos depende daquilo que sentimos”: o casal Sidney e Beatrice Webb como personagens etnográficos

Em seu livro *As três culturas*, Wolf Lepenies traça o surgimento da sociologia em três países: França, Inglaterra e Alemanha. A narrativa articula contexto histórico e biografias dos seus fundadores, elegendo como ponto central a disputa entre literatura e sociologia como guias para a compreensão da vida moderna. Ciência e literatura, contudo, não são rivais em si mesmas, mas como formas de concretização no mundo de uma tensão mais fundamental: aquela entre a “fria razão” e a “cultura dos sentimentos”. Para Lepenies (1996, p. 23), entre a razão e os sentimentos trava-se um embate ao qual se refere como “‘a história secreta’ das modernas ciências sociais”.

É essa história, em particular por ser “secreta”, que nos interessa. Na narrativa de Lepenies, as biografias dos fundadores estão a serviço da compreensão das tensões que configuravam o panorama intelectual da época de fundação da sociologia. Aqui, faço um uso assumidamente iconoclasta dos dramas pessoais relatados: eles nos servirão como “dados etnográficos” para examinar o papel dos afetos na produção intelectual.

Entre os vários personagens de Lepenies, escolhi como foco o casal Beatrice e Sidney Webb. Para entender a particularidade da relação que sua história deixa entrever entre o amor e a sociologia, é preciso primeiro, contudo, acompanhar a narrativa de Lepenies dos dramas de dois outros personagens: Auguste Comte e John Stuart Mill.

A vida e a obra de Auguste Comte podem ser divididas em dois momentos: antes e depois de Clotilde de Vaux. Se a primeira parte é marcada pela forte rejeição da literatura, após conhecer Clotilde e se apaixonar por ela, Comte revê pontos centrais de suas convicções: o lugar atribuído à literatura, o papel da mulher e, acima de tudo, a “reabilitação” do sentimento.

Comte declara seu amor a Clotilde, que o rejeita, mas lhe oferece sua amizade. Esperançoso de conseguir um dia transformar essa amizade em amor, Comte corresponde-se diariamente com ela, várias vezes ao dia. Leem e discutem romances e Comte incentiva-a a escrever. Em seu desejo de estar perto dela, chega até mesmo a convidá-la a colaborar em seus projetos.

Clotilde morre cerca de um ano e meio após conhecer Comte. Apaixonado, Comte lhe concede seu máximo reconhecimento: em carta escrita a John Stuart Mill, poucos dias após sua morte, a ela se refere como sua “digna colega” (Lepenies, 1996, p. 42).

O amor e a produção intelectual se articulam, na trajetória de Auguste Comte, em uma relação que ora parece ser de substituição, ora de complementariedade. Em um plano mais amplo, Comte descreve assim sua percepção das relações pessoais, em carta a John Stuart Mill: “Seriam exclusivamente o resultado de contatos científicos” (Lepenies, 1996, p. 34).

O amor por Clotilde parece cumprir mais de uma função na vida e trajetória de Comte. Aparece às vezes como um misto de cura espiritual e incentivo para o trabalho: “Imediatamente se convenceu de seu amor por Clotilde e de que – e a esse respeito estava certo – esse amor o livraria de sua miséria pessoal e daria um novo estímulo a seu trabalho” (Lepenies, 1996, p. 35-36). Esse amor pode também encontrar substitutos em outras formas de relações, como o compadrio (juntos batizaram o sobrinho de Clotilde), descrito por ele como um “casamento espiritual” (Lepenies, 1996, p. 38), ou a “crítica literária” (Comte aceita aconselhá-la como escritora). A relação de substituição entre o amor e a convivência intelectual é claramente percebida por Comte: “Aceitou o romance como um meio pelo qual Clotilde e ele podiam trocar pensamentos e sentimentos, cuja expressão a vida lhes negava” (Lepenies, 1996, p. 39).

A natureza da relação entre Comte e Clotilde encontra paralelos com a relação entre John Stuart Mill e Harriet Taylor. Ambos vivenciam severas crises e sua superação é assim descrita por Lepenies (1996, p. 111):

De modo um tanto surpreendente, foi na mesma época que Comte e Mill atravessaram graves crises espirituais; ambos encontraram a causa da crise na excessiva intelectualização de suas vidas e atividades científicas. Reagiram a isso com uma reabilitação da cultura dos sentimentos e uma mudança drástica em suas concepções de valor: o aumento crescente da importância da literatura

em relação à ciência. Tanto em Comte como em Mill, esse processo de emocionalização da vida e de literarização da obra foi acelerado e intensificado pela relação com uma mulher.

Mill conhece Harriet aos 24 anos. Ele a descreve como “uma mulher de sentimentos intensos e profundos, de inteligência penetrante e intuitiva e uma natureza extremamente meditativa e poética” (Lepenies, 1996, p. 111). Mas Harriet é casada e os dois estabelecem uma curiosa relação: vivem juntos por longos períodos (sem cometer adultério), convivência essa que muitas vezes inclui o próprio John Taylor, marido de Harriet.

Mill e Harriet dedicavam-se a debater “apaixonadamente” (segundo Lepenies) filosofia e ciência, diante do silêncio de John. Esse ménage dura cerca de 19 anos, até a morte de John. Dois anos depois, Mill e Harriet se casam, e ficam juntos até a morte dela, sete anos depois. Em sua autobiografia, Mill assim descreve a vida com ela: “Uma parceria de pensamento, sentimento e escrita” (Lepenies, 1996, p. 112).

A semelhança do sofrimento e da “cura” sugere, assim, não ser por acaso que Mill é um grande confidente de Comte. Os dois trocavam cartas assiduamente, embora nunca tenham se encontrado pessoalmente. A máxima de Vauvenargues, que para Lepenies “serve de moto” para a “reabilitação do sentimento” na obra de Comte, poderia também servir para Mill: “Les grandes pensées viennent du coeur” (Lepenies, 1996, p. 36).

Na trajetória de ambos, o amor não correspondido encontra um substituto na troca intelectual, sob a forma de debates e parcerias. Se essa intercambiabilidade pode ser tomada como um “atestado de equivalência”, é difícil, quase inevitável, não pensar nisso à luz das teses freudianas sobre a sublimação das pulsões.⁴ Nessa chave analítica, a pulsão – o amor entendido como “investimento libidinal”, para usar o jargão psicanalítico – estaria desviada de sua finalidade, gerando a energia deslocada para a atividade intelectual. Esse processo, contudo, é de natureza inconsciente, sendo da ordem da *substituição* – o trabalho intelectual vem ocupar o lugar da relação erótica.

4 O conceito de “pulsão” atravessa a obra de Sigmund Freud. Um esforço de sistematização pode ser encontrado no artigo “Os instintos e suas vicissitudes” (Freud, 1996).

Esse modelo teórico, contudo, por adequado que possa parecer à compreensão da natureza dos relacionamentos entre Comte e Clotilde ou entre Mill e Harriet, parece-me insuficiente para dar conta da relação entre Beatrice e Sidney Webb. Vejamos o porquê.

O enredo começa de forma semelhante: Sidney apaixona-se por Beatrice tão logo a conhece, declara seu amor e ela o rejeita. Cultiva, entretanto, sua amizade, em clara oposição ao amor. Diante da insistência de Sidney, ela o ameaça com a perda da amizade, se insistisse em uma relação amorosa.

Sob certos aspectos, a relação entre eles evolui por um caminho semelhante àquele trilhado pelos outros dois casais, com a relação erótica sendo substituída por trocas intelectuais variadas – debates, leituras comuns, projetos em parceria. A intercambialidade é clara nessa passagem: “Sidney apaixonou-se imediatamente por Beatrice e pediu-a em casamento; ela reagiu friamente e permaneceu assim por um longo tempo. Ele a pressionava, mesmo que ela não o amasse, a realizar pelo menos um trabalho em parceria [...]” (Lepénies, 1996, p. 119).

Entretanto, à medida que a relação se desenvolve, um outro elemento, de ordem distinta da intercambialidade, parece surgir. Beatrice conclui assim seu livro *My apprenticeship*:

Aqui termina “meu aprendizado” e começa “nossa parceria”: um companheirismo no trabalho assentado em convicções comuns e aperfeiçoado pelo casamento; sem dúvida o mais duradouro, provavelmente o mais extraordinário de todos os tipos de felicidade. (Lepénies, 1996, p. 119-120).

O casamento, aqui, já não se opõe à troca intelectual em uma relação de substituição; ao contrário, para Beatrice, o “aperfeiçoamento”, dessa conjugação provindo uma “felicidade extraordinária”.

Para Sidney, a articulação entre o amor e o trabalho também se coloca de outra forma. Em uma carta a ela, ele explica assim o efeito da relação afetiva entre ambos sobre seu trabalho intelectual:

Agora você é para mim o sol e a fonte de todo meu trabalho. Hoje trabalhei como um escravo para terminar coisas inacabadas e tudo pareceu como se fosse nada, *porque era para você*. [...] Agora sei o que Comte buscava com sua glorificação

da mulher, nunca antes entendi a vida de Dante. Você torna tudo novo para mim. Você simplesmente duplica minha força. (Lepenies, 1996, p. 121-122, grifo meu).

Com o tempo, Beatrice vai cedendo à persistência de Sidney e aceita se casar com ele. Lepenies (1996, p. 125) explica assim a mudança: “A oposição de Beatrice diminuía; mesmo não achando Sidney mais atraente que no início da amizade, estava convencida de que o trabalho científico e político que planejavam realizar juntos seria antes favorecido que prejudicado pelo casamento.”

O ponto-chave, aqui, é que ele escreve *para ela*; ela, por sua vez, se casa com ele *para favorecer o trabalho*. Estamos, assim, longe daquela relação sublimada sugerida pela substituição entre o erotismo e o trabalho intelectual. Aqui, o amor é mola propulsora do trabalho intelectual, motivação para fazer ciência. Eles escrevem um para o outro, para agradar ao outro. Escrevem para seduzir.

Fazer sociologia como um ato de amor.

Considerações finais

“Os grandes pensamentos vêm do coração”, afirma Vauvenargues. “O que conhecemos depende daquilo que sentimos”, reitera Sidney Webb. E completa o Visconde de Bonald (cuja proximidade da sociologia é apontada por Lepenies): “Esta máxima está incompleta e é preciso acrescentar: ‘As grandes e legítimas afeições vêm da razão.’” (Les grandes..., 2001, tradução minha).

Em uma direção ou em outra, afetos e razão se encontram a meio caminho. Reside aí a natureza “secreta” da história contada por Lepenies, em que a “fria razão” e a “cultura dos sentimentos” duelam escondidas sob as máscaras da ciência e da literatura nos primórdios da história das ciências sociais.

E hoje? A história da antropologia avança, como sugeri, rumo a um progressivo reconhecimento do papel dos afetos na produção intelectual, àquela “reabilitação” do sentimento que custou tão caro a Comte, a Mill e aos Webbs. As emoções ocupam papel cada vez mais proeminente na cena antropológica, nos observados ou nos observadores, como objetos, formas ou motivações para conhecer.

Mas estarão as emoções já plenamente reabilitadas?

Renato Rosaldo, protagonista de uma história sobre amor, perda, luto e trabalho de campo, muito conhecida dos antropólogos, produziu a partir de sua experiência duas reflexões muito relevantes para os temas aqui tratados. A primeira, já comentada acima, diz respeito à importância da posicionalidade do conhecimento para a etnografia. A segunda, publicada 33 anos depois da morte de sua esposa, aborda as formas da escrita daquelas emoções então suscitadas. Trata-se de um livro de poemas sobre os sentimentos provocados pelo “evento” da sua morte, no qual o autor propõe o conceito de *antropoesia*, assim formulado: “Antropoesia, versos dotados de sensibilidade etnográfica, designa uma poesia na qual a descrição é central” (Rosaldo, R., 2014, p. 105-106, tradução minha).⁵

E com isso as duas pontas do arco, flexionado, se tocam. Nesse percurso esboçado da trajetória das emoções ao longo da história da antropologia, elas passam de intrusas indesejáveis a motivações para conhecer, exigindo para isso novas formas de pesquisar e novas formas de narrar – da reclusão em diários à antropoesia.

A sugestão de escrever poesia como forma de narrar a experiência emocional, nessa aproximação com a etnografia, evoca o comentário de Wolf Lepenies acerca do paradoxo contido na forma sugerida por Auguste Comte para a escrita sociológica. Em seu afã de afastar-se da literatura, Comte regula minuciosamente o número de capítulos, partes, seções, parágrafos e frases que um texto sociológico deveria conter. Sobre os efeitos dessas regras sobre a prosa de Comte, Lepenies (1996, p. 28) faz um comentário algo jocoso, com o qual encerramos o trajeto aqui delineado: elas lhe dariam “uma rigidez que somente era própria, até então, de poemas”.

Referências

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

ABU-LUGHOD, L. *Writing women's worlds*. Berkeley: University of California Press, 1993.

5 Agradeço ao parecerista anônimo da revista a sugestão de inclusão dessa obra de Renato Rosaldo.

BARBALET, J. Science and emotions. *The Sociological Review*, v. 50, n. 52, p. 132-150, 2002.

BEATTY, A. How did it feel for you: emotions, narrative, and the limits of ethnography. *American Anthropologist*, v. 112, n. 3, p. 430-443, 2010.

BERLINER, D. Are anthropologists nostalgist?. In: ANGÉ, O.; BERLINER, D. (ed.). *Anthropology and nostalgia*. New York: Berghahn Books, 2015. p. 17-34.

BLOCH, C. Managing the emotions of competition and recognition in academia. In: BARBALET, J. (ed.). *Sociological review monograph*. Oxford: Blackwell, 2002. p. 113-131.

BRYANT, R. Nostalgia and the discovery of loss: essentializing the Turkish Cypriot past. In: ANGÉ, O.; BERLINER, D. (ed.). *Anthropology and nostalgia*. New York: Berghahn Books, 2015. p. 155-177.

CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (ed.). *A escrita da cultura*. Rio de Janeiro: EdUERJ: Papéis Selvagens, 2016.

COELHO, M. C. Teorias de um mundo sem qualidades: interpretações sobre a subjetividade contemporânea. *Cadernos de Psicanálise (Círculo Psicanalítico/RJ)*, v. 21, p. 317-322, 2008.

COELHO, M. C.; DURÃO, S. Introdução ou como fazer coisas com emoções. *Interseções: Revista de Estudos Interdisciplinares*, v. 19, p. 44-60, 2017.

CRAPANZANO, V. *Imaginative horizons: an essay in literary-philosophical anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press, 2004.

DAMATTA, R. O ofício de etnólogo, ou como ter “anthropological blues”. In: NUNES, E. (org.). *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 23-35.

DESJARLAIS, R. *Body and emotion: the aesthetics of illness and healing in the Nepal Himalayas*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.

ELIAS, N. *A solidão dos moribundos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

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

FREUD, S. Os instintos e suas vicissitudes. In: FREUD, S. *Obras completas*: vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 115-144.

FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

GEERTZ, C. “Do ponto de vista do nativo”: a natureza do entendimento antropológico. In: GEERTZ, C. *O saber local*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 85-107.

GEERTZ, C. *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

LES GRANDES pensées viennent du coeur a dit Vauvenargues. Cette [...] – Louis Gabriel Ambroise, vicomte de Bonald. *Le Monde*, Citations avec Dico-Citations, 2001. Disponível em: <http://dicocitations.lemonde.fr/citations/citation-120111.php>. Acesso em: 30 abr. 2017.

KALBERG, S. The origin and expansion of *Kulturpessimismus*: the relationship between public and private spheres in early twentieth century Germany. *Sociological Theory*, v. 5, p. 150-165, 1987.

LEPENIES, W. *As três culturas*. São Paulo: Edusp, 1996.

LOURENÇO, E. *Mitologia da saudade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

LUTZ, C. *Unnatural emotions*: everyday sentiments on a Micronesian atoll and their challenge to Western theory. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

LUTZ, C.; WHITE, G. The anthropology of emotions. *Annual Review of Anthropology*, n. 15, p. 405-436, 1986.

MALINOWSKI, B. *Um diário no sentido estrito do termo*. Rio de Janeiro: Record, 1997.

PRATT, M. L. Trabalho de campo em lugares comuns. In: CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (ed.). *A escrita da cultura*. Rio de Janeiro: EdUERJ; Papéis Selvagens, 2016. p. 63-90.

ROSALDO, M. Toward an anthropology of self and feeling. In: SHWEDER, R. A.; LEVINE, R. A. (ed.). *Culture theory*: essays on mind, self, and emotion. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. p. 137-157.

ROSALDO, R. Introduction: grief and a headhunter's rage. In: ROSALDO, R. *Culture and truth*. Boston: Beacon Press, 1989. p. 1-21.

ROSALDO, R. Notes on poetry and ethnography. In: ROSALDO, R. *The day of Shelly's death*. Durham: Duke University Press, 2014. p. 101-113.

SIMMEL, G. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, O. (org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987. p. 13-28.

SPIVAK L'HOSTE, A. Trajetórias e emoção em uma instituição tecnocientífica argentina. *Interseções*, v. 19, n. 1, p. 188-208, 2017. DOI: <https://doi.org/10.12957/irei.2017.30401>

WACQUANT, L. *Corpo e alma*: notas etnográficas de um aprendiz de boxe. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

Recebido: 05/05/2018 Aceito: 05/02/2019 | Received: 5/5/2018 Accepted: 2/5/2019



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Antropología y emoción: reflexiones sobre campos empíricos, perspectivas de análisis y obstáculos epistemológicos

Anthropology and emotion: reflections on empirical fields, analytical perspectives and epistemological obstacles

Mariana Sirimarco*

* Universidad de Buenos Aires / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Buenos Aires, Argentina
maikenas@yahoo.com.ar
<https://orcid.org/0000-0003-3074-1435>

Ana Spivak L'Hoste**

** Centro de Investigaciones Sociales, Instituto de Desarrollo Económico y Social / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Buenos Aires, Argentina
anaspivak17@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-7989-8305>

Resumen

Hace ya varios años que venimos haciendo trabajo de investigación y docencia en el cruce entre antropología y emoción, acompañando –en lo que concierne a esta última labor– la elaboración de tesis, coordinando mesas en eventos científicos y dictando seminarios específicos. Este trabajo busca reflexionar sobre los avatares de esta experiencia, prestando especial atención a las particularidades y dificultades que adquieren los primeros pasos en el estudio socio-antropológico de la emoción. ¿Cuáles son los obstáculos recurrentes con que nos topamos cuando comenzamos a trabajar en estos temas? ¿Qué nos dicen, estos obstáculos, de la construcción del campo mismo? Este trabajo intenta entonces abrir el debate epistemológico acerca del *cómo* de la investigación en el área como un modo de seguir afianzando la apuesta por la emocionalidad como categoría analítica.

Palabras clave: antropología; emoción; obstáculos; epistemología.

Abstract

We have been teaching and carrying out research in the field of anthropology and emotion for several years now, giving seminars, discussing dissertations and convening panels in academic meetings. This article intends to reflect on the vicissitudes of this experience, paying special attention to the particularities and difficulties that arise in the first steps we take in the socio-anthropological study of emotion. Which are the recurring obstacles we run into when we start studying these topics? How can these obstacles relate to the construction of the field? Thus, this article intends to open an epistemological debate about *how* we carry out research in the field, as a way of keep securing the commitment for emotionality as an analytic tool.

Keywords: anthropology; emotion; obstacles; epistemology.

Introducción

Hace poco más de una década escribimos nuestras tesis de doctorado acercándonos por primera vez al tema de las emociones (Sirimarco, 2006; Spivak L'Hoste, 2008). Es curioso que, aun sin saber lo que la otra estaba haciendo (una hacía el doctorado en Campinas, otra en Buenos Aires), ambas hicimos ese acercamiento de modo parecido. Nuestros temas de investigación –tradición, comunidad y política en una institución científica; formación policial– nos llevaron a prestarle puntual atención, en un capítulo de esas tesis, a la cuestión de los sentimientos. El interés nació, como casi siempre, de una observación, experiencia personal o pregunta formulada en el campo. En un caso, fue tomando forma en torno a la articulación entre emoción, usos del pasado y legitimación de un colectivo social en una ceremonia conmemorativa. En otro, en relación a cómo se construía un discurso emotivo institucionalmente legítimo en una agencia como la policial.

Impulsadas por esa curiosidad, comenzamos a pensar cómo abordar eso que por entonces se nos presentaba de un modo tan contundente como elusivo. No estábamos familiarizadas con análisis contruidos desde esa perspectiva (ni por nuestras lecturas individuales ni por nuestra común formación universitaria de grado en la carrera de antropología de la Universidad de Buenos Aires), pero la intuición de que la cuestión de los sentimientos también era pasible, de alguna forma, de ser estudiada desde las ciencias sociales nos llevó a embarcarnos en la búsqueda de materiales que pudieran servirnos de apoyo. En JSTOR¹ encontramos los textos que se convertirían en nuestro primer *corpus*: artículos clásicos de la llamada “antropología de las emociones”. Así bautizado por sus fundadores, este campo de estudios surgió mayormente en EE.UU. alrededor de los años 1980s discutiendo o complejizando las dicotomías que la sola mención de la emoción sugería hasta entonces en buena parte de la literatura que la había tratado desde diversas disciplinas (racional-irracional, público-privado, social-biológico, colectivo-individual), y cuestionando también su fundamento universal. Un campo de estudios que comenzaba a enfatizar particularmente

1 Sistema de archivo en línea de publicaciones académicas.

el carácter cultural de dicha emoción (Leavitt, 1996; Levy, 1983; Lyon, 1995; Lutz, 1982, 1986; Lutz; White, 1986; Myers, 1979; Reddy, 1997).

Al abrigo de las reflexiones que nos enmarcaron esas lecturas, escribimos esos capítulos de nuestras tesis. Si bien la emoción era un eje de análisis que sumaba a nuestras investigaciones sin ser el centro del planteo de cada trabajo doctoral, esos capítulos no pasaron desapercibidos a nuestros lectores. A una de nosotras alguien dijo que ese capítulo final, que visitaba la emoción de la investigadora, era desde ya pertinente, pero tal vez resultara un poco expuesto. A la otra, un lector de su tesis le advirtió que, si bien el enfoque y contenido del trabajo de investigación le habían resultado interesantes, no haría comentarios del capítulo de la emoción porque ésta no podía analizarse desde la antropología social.

De ese tiempo –mitad de los años 2000– a esta parte, el intento por hacerle un lugar al abordaje de las emociones en la investigación antropológica en general, y en Argentina (donde ambas ejercemos como investigadoras) en particular, ha crecido. Ha crecido también el esfuerzo por dotar de visibilidad a la temática. Esfuerzo al que nos hemos sumado profundizando, desde nuestro lugar, las labores de investigación y docencia en el cruce entre antropología y emoción. A la escritura de artículos y ponencias para congresos incorporamos pronto el dictado de seminarios específicos de grado y posgrado en la Universidad de Buenos Aires para futuros antropólogos o estudiantes doctorales. Luego vino la coordinación de mesas de trabajo en eventos científicos nacionales o regionales, muchas veces en colaboración con colegas de otras geografías.

En unos y otros casos –congresos y seminarios–, los esfuerzos iniciales estuvieron puestos en hacer salir a los estudios de la emoción del coto que hasta ese entonces les parecía mayormente destinado, al menos en el ámbito local: el de la salud (sobre todo en el análisis de procesos de enfermedad y muerte), la pérdida, o las situaciones de evidente sufrimiento. Parecía como si la emoción sólo pudiera analizarse en los campos empíricos con más evidencia de lo “penoso” o lo “triste”, o que –por su impacto directo– hacían ineludible la empatía en ese sentido. Nuestra propuesta fue abrir el análisis de la emoción a dimensiones ligadas a ámbitos burocráticos e institucionales, proponiendo la emocionalidad como una herramienta válida en contextos hasta entonces abordados –al menos principalmente– desde su racionalidad. Bien pronto, y en confluencia

con distintas iniciativas,² el interés y la producción se habían ampliado lo suficiente como para permitirnos coordinar la elaboración de tesis, evaluar artículos o presentar dossiers temáticos en revistas científicas. El camino recorrido, lento pero constante, no era otro, finalmente, que el de dar a estas nuevas temáticas en la discusión socio-anropológica.

Como todo campo de discusión que comienza a conformarse, el de los estudios socio-anropológicos de la emoción lo hizo, localmente, al vaivén de reticencias e incertidumbres. Algunas de ellas, propias de todo inicio, han ido superándose con el tiempo. Por ejemplo, la disputa acerca de que lo emocional sea un insumo privativo de la esfera de lo íntimo, o de que éste sea ajeno al funcionamiento de lógicas sociales y políticas. Este avance, entre otros, permitió extender la pertinencia de su abordaje más allá de las ya mencionadas temáticas vinculadas a situaciones de sufrimiento o dolor, temáticas que dominaban la discusión hasta hace poco más de una década.

Ahora bien, la naturaleza misma de lo emotivo –qué es la emoción y, sobre todo, cómo se la aborda socialmente– no deja de presentar complejidades adicionales. Éstas, ligadas a cuestiones de índole metodológica y epistemológica, implican dificultades particulares con que nos topamos quienes comenzamos a producir conocimiento en torno a estas áreas. Estas dificultades pueden sintetizarse, básicamente, en una palabra: descriptivismo. Intentaremos mostrar a continuación en qué consiste este nudo problemático que hemos compartido entre nosotras –pero también con aquellos con quienes nos hemos encontrado en este recorrido (estudiantes de grado y posgrado, colegas recientes)–, pues creemos que se trata de tensiones que merecen atención, al hablarnos de obstáculos recurrentes y, por ello, de la construcción del campo mismo.

Lo que sigue a continuación intenta entonces abrir el debate acerca del *cómo* de la investigación en el área de los estudios socio-anropológicos de la emoción, como un modo de seguir afianzando la apuesta por pensar y movilizar a la emocionalidad como categoría analítica. Vale aclarar que estas reflexiones no intentan explorar la construcción de un campo del estudio de la emoción propiamente dicho, ni sus particularidades en Argentina. El propósito consiste,

2 Además de los investigadores individuales que abordan la temática, pueden mencionarse, para el ámbito local, el Grupo de Estudios sobre Sociología de las Emociones y los Cuerpos (IIGG-UBA) y el Equipo de Antropología de la Subjetividad (ICA-UBA).

de hecho, en hacer uso de nuestra experiencia en docencia e investigación para poder señalar, desde allí, las dificultades que vemos que aparecen cuando uno se aproxima al estudio de las emociones, sea cual sea su academia de origen. Parafraseando a Geertz (1986), no se trata de estudiar aldeas, sino *en* aldeas. Es decir, de problematizar el análisis de la emoción en el campo de la antropología *en* la Argentina, no en el sentido de que la propuesta se restrinja a este escenario, sino en el sentido de que es en él donde construimos nuestros datos. Este texto debe entenderse, entonces, más como un mapa de ruta general para interesados que como un estudio diagnóstico de los estudios socio-antropológicos de la emoción en la academia argentina.

De obstáculos y desafíos

Hace un tiempo, en el contexto de un seminario en el área, nos tocó participar de una instancia de presentación de trabajos. Los expositores eran investigadores que hacían sus primeros avances en el estudio de las emociones. Los casos, variados e interesantes como eran, compartían sin embargo una misma característica: la de quedar atrapados en una mera organización descriptiva: *esta persona lloró, tal otra evidenció enojo, aquella fue una situación de alegría:*

Ni bien se enteró del incendio, la gente empezó a reunirse espontáneamente en la fábrica y en los alrededores. Lo que más había era pena. Las caras tristes. Todos se abrazaban y lloraban. Los chicos también. Me encontré con Marcela, que había sido parte de la cooperativa hace algunos años y a quien yo había entrevistado en mis primeros días del trabajo de campo. No puedo creer que tanto esfuerzo se haya desvanecido en unos minutos –me dijo casi temblando y con lágrimas en los ojos. Yo, que acompañé los cambios en la organización y en la fábrica durante estos últimos 5 años, que fui testigo y festejé muchos de los logros, que compartí con las familias mates, sueños y alegrías, tampoco lo podía creer. El nudo en la garganta frente a las lágrimas de Marcela cortó mis palabras. Lo único que pude hacer fue abrazarla.³

3 El presente extracto corresponde a la presentación oral hecha por un alumno del seminario. Algunos datos menores fueron cambiados, con su consentimiento, para evitar la asociación directa con su trabajo de campo.

Es común que los primeros pasos de una investigación transiten carriles descriptivos, mientras nos habituamos al contexto que estamos investigando y al material empírico que nos ofrece. Es nuestra impresión, sin embargo, que esta etapa que en otras áreas temáticas se supera más rápidamente, en el ámbito del estudio de las emociones puede ser más demorada. No se trata acá de aptitudes o características propias del investigador, sino de una particularidad que más bien hace parte inicial de la entrada al campo y que todos, en mayor o menos medida, hemos atravesado. Esta particularidad tiene que ver, creemos, con esa cualidad de la emoción de aparecer como *dada*.

¿A qué nos referimos con esto? Tal vez la forma más sencilla de explicarlo sea recurrir a una imagen banal: todos somos (tenemos) un cuerpo, todos tenemos (somos) sentimientos, todos nos expresamos a través de ellos. En tanto seres humanos con estas cualidades, es imposible que ambas instancias se hallen ausentes de ningún trabajo de campo. Pero la imposibilidad de esta ausencia refiere concretamente a su existencia empírica, y no necesariamente a su evidencia en tanto dato analítico. El cuerpo, por poner un ejemplo obvio pero entendible, estaba ya presente en todas las etnografías clásicas, pero –salvo contadísimas excepciones–⁴ no fue hasta la década del 1980s que empezó a ser mayoritariamente tematizado. Es decir, fue convertido en una problemática de análisis y no en un dato obvio pero invisible (lo uno por lo otro) de nuestra naturaleza social.

Lo mismo puede decirse de las emociones. Así como las rutinas corporales existen desde siempre en el escenario de los trabajos de campo y los textos etnográficos, también la descripción de lágrimas y risas, la mención al enojo, la alegría o la pena eran constitutivas de esos materiales. La conjunción de absoluta disponibilidad y de absoluta cerrazón analítica no debe resultarnos paradójica: las emociones –como también el cuerpo en el cual de alguna manera se alojan– eran, en esos materiales, simplemente una evidencia, un objeto indiscutible por fuera del escrutinio social. En uno y otro caso, la fuerte impronta biológica y hasta psicológica con la que se *leían* estos registros (Leavitt, 1996; Lutz; White, 1986) velaba completamente la posibilidad de aprehenderlos como objetos de indagación antropológica.

4 Tal vez los ejemplos más paradigmáticos sean los de Hertz (1990), Mauss (1979b), Leach (1997) o Douglas (1988).

Creemos que algo de ese “naturalismo” sigue oficiando todavía de trampa epistemológica, haciendo que el simple hecho de identificar y enumerar sentimientos agote de por sí el estudio de las emociones. O haciendo que el análisis se agote, si no, en una descripción en gran medida producto de una mirada empática no necesariamente asumida y reflexionada como metodología. Pero describir no es analizar. Es, cuanto más, trazar las coordenadas empíricas sobre las que posar una problemática, una pregunta. Este entendimiento, que resulta evidente con otros objetos de análisis, se obtura sin embargo un poco cuando se trata del estudio de las emociones. Tal vez este *naturalismo* sea causa de ello. Tal vez la propia naturaleza dual de lo emotivo –el ser tanto social como biológico– lo vuelva un tanto más inasible para la investigación que otro objeto, oscureciendo los modos de acercársele analíticamente. O tal vez el hecho de haber sido, durante tanto tiempo, una materia tan disponible como invisible transforme ahora su accesibilidad en algo que sigue cegando, pero por demasiado refulgente. Hay algo en el abordaje de las emociones, cuando por primera vez nos acercamos al campo, que nos deslumbra, en el completo sentido de la palabra: nos fascina por ser algo que está al alcance de la mano pero que no habíamos contemplado, y quizás por el mismo motivo nos enseguece.

Pero no se trata acá de bucear en las múltiples causas de este suceso, sino de centrarse en pensar opciones para superarlo. Esto es, de trascender la vena descriptiva y de entender que esa emoción es, antes que un fenómeno a nombrar y caracterizar, una herramienta a poner en circulación en el contexto de la interacción social. Un insumo para conocer el mundo del otro. ¿Cómo hacer, entonces, para que el estudio de lo emotivo no quede encallado en esos obstáculos?

El primer desafío tal vez sea subrayar que el estudio socio-antropológico de las emociones no consiste en colocar lo analítico en la emoción en sí, sino en su campo de relación. Esta afirmación esconde una obviedad enorme, pero de todos modos necesaria de repetir: el objetivo no pasa por trabajar la emoción como tal, sino por trabajarla en función de una pregunta puntual, en el contexto de un referente empírico determinado. En el artículo “Quando as emoções dão forma às reivindicações”, Jussara Freire (2011) no pretende analizar el dolor de un colectivo de madres que perdieron a sus hijos víctimas de la violencia policial en barriadas pobres de Río de Janeiro, sino cómo ese dolor es usado en tanto gramática para el activismo político. En su texto “Engaging colonial

nostalgia”, William Bissell (2005) no busca teorizar acerca de la nostalgia, sino abordar los universos de sentidos a los cuales remite en su campo empírico y demostrar, al mismo tiempo, cómo ésta resulta un recurso provechoso para la disputa en la arena pública contemporánea en la Zanzíbar postcolonial.

Estos textos, entre otros, nos muestran entonces cómo la emoción puede aparecer trabajada poniendo en relación sus características y su posicionamiento contextual en función de un campo de interés mayor. La emoción, en estos casos, no se vuelve una pieza solitaria que vale por su sola enunciación, sino que se transforma en un engranaje que colabora en la dilucidación de una determinada pregunta en un determinado campo empírico. Tal vez seguir este camino –repasar los hilos de algunos textos etnográficos escogidos– nos permita recortar algunas pautas para comenzar a despejar el estudio de la emoción de sus obstáculos descriptivos. Este repaso supone más un recorrido por textos que por autores. En ese sentido, tal vez descuide las diferencias y matices que resultan de trayectorias académicas y trascendencias profesionales diversas, en pos de capitalizar argumentaciones y herramientas que nos permitan ahondar la propuesta de este trabajo.

Una primera aproximación a estos textos nos muestra, antes que nada, que el análisis de la emoción no puede emprenderse dissociado de prácticas o discursos. En una serie de textos hoy ya famosos, Michelle Rosaldo (1980, 1983, 1984) aborda el análisis de un grupo de cazadores y horticultores de Filipinas, los Ilongot, y una práctica en ellos recurrente hasta mediados del siglo XX: la caza de cabezas como modo de aliviar la ira. Es decir, la salida de un grupo de hombres de cacería con el objetivo –literal– de cortar una cabeza para alivianar los corazones cargados con el peso del insulto, la envidia, el dolor, el duelo:

Un hombre (nunca una mujer) elige ir a cazar, habla con un pariente y planea una incursión porque su corazón está “pesado”. Aunque tiene esperanzas de matar dentro de grupos o localidades particulares de parentesco, al asaltante no le preocupan las identidades personales de sus víctimas ni limita la violencia a oponentes de su edad o sexo. Dolidos por venganzas perdidas, envidiosos de decapitaciones pasadas, enojados ante un insulto y cediendo ante la venganza, él y sus acompañantes están preocupados, centralmente, en llevar a cabo su *liget* [ira]. Todos sienten un peso que está “concentrado” y se intensifica a medida que progresan, lenta y tranquilamente, a través de noches despiertos, de alimento

escaso y de tramos desconocidos del bosque, hacia una emboscada cuyo emplazamiento estará, de antemano, aislado.

Moviéndose con atormentado cuidado y con calma, hablan sólo en susurros y tocan flautas de junco para llevar sus corazones al límite. Luego, cerca del lugar de la emboscada, aporrean sus corazones para acentuar la *liget*; su visión se debilita y se estrecha en virtud de la futura víctima; sus ojos están rojos y en llamas. Luego de disparar, los incursionistas se apresurarán hacia sus víctimas heridas y muertas, acuchillándolas alocadamente con sus cuchillos. Los hombres que tomarán el crédito por las decapitaciones no necesitan matar ellos mismos, ni siquiera necesitan cortar las cabezas de las víctimas, sino simplemente sostener una cabeza al tiempo que es cortada y “arrojada” –el peso del que cada incursionador se desprenderá– al piso. Cuando esto se logra, gritan triunfalmente y otros arrojan la cabeza y gritan. Tensos, resueltos y cautelosos hasta ese momento, los ganadores alegres abandonan entonces tanto las cabezas cortadas como los cuerpos. Purgados de violencia, buscarán juncos floridos para portar como si fueran plumas que significaran liviandad, hojas de aroma dulce cuya esencia recuerdan las vidas que robaron. Cuando las encuentran, se apresuran a volver a sus hogares. (Rosaldo, 1980, p. 55-56, traducción nuestra).

¿Por qué un grupo amistoso y pacífico como los Ilongot –se pregunta Rosaldo– se involucra en un acto violento como el de la caza de cabezas? ¿Cómo concilian esta práctica con una vida cotidiana de generosidad y cooperación? ¿Por qué hacen lo que hacen? Entenderlo, dirá la autora, sólo es posible si antes comprendemos qué y cómo sienten. Comienza allí entonces un despliegue abundante de datos etnográficos, que ponen de manifiesto varias cosas. Entre ellas, las siguientes: que para los Ilongot, la emoción es experimentada en el cuerpo (la ira, *liget*, se aloja en el corazón y lo vuelve “pesado”) y que la emoción no es para ser expresada por medio de la palabra ni para ser sentida, sino para ser actuada (el peso del corazón necesita ser aliviado). La emoción, para los Ilogot, mueve a la acción, pues el sentimiento necesita ser respondido. El movimiento del corazón –subraya Rosaldo– no puede separarse en usos metafóricos y usos literales: el remedio para el corazón cargado con *liget* es el alivio mediante la caza de cabezas.

Hay entonces, en esta serie de textos, una enseñanza fundamental: que la emoción no puede comprenderse cabalmente con prescindencia de la práctica/

discurso en la que encarna. Esto es, con prescindencia de las cosas que se dicen o se hacen (o se dicen al hacer) para canalizar, potenciar o vehiculizar determinada emoción. ¿Qué dicen, esas prácticas o discursos, de ese sentimiento en concreto? ¿De qué hablan, a qué registro de la experiencia refieren? Como el caso de los Ilongot nos demuestra, no se trata tanto del análisis de la ira en abstracto (o de cualquier emoción dada), sino del análisis de cómo –y por qué y para qué– esa ira encarna en lógicas de acción particulares.

Para seguir anclados en este ejemplo: la caza de cabezas no puede entenderse sin entender cómo sienten y cómo caracterizan los Ilongots las emociones. Lo que equivale a decir, en sentido contrario, que ninguna emoción puede entenderse sin el modo particular en que se dirige hacia la acción. Desde ya, “entender cómo sienten los Ilongot” no tiene tanto que ver con la esencia de esa emoción, sino con cómo ésta nos da información para entender esa práctica específica, y para entender esa práctica en el mundo de la que forma parte.

Si un abordaje profundo de lo emocional desde una perspectiva socio-antropológica requiere verla en relación a las prácticas a las que alude, existe también un segundo movimiento, que se desprende si se quiere de éste anterior: que la emoción se encuentra siempre expresada por alguien. O aun: que esa expresión remite también a determinados actores, hacia los cuales (o contra los cuales) esa emoción se dirige.

En uno de los textos que hoy se consideran fundantes de los estudios socio-antropológicos de la emoción, Marcel Mauss (1979a) analiza ciertos rituales funerarios en sociedades australianas primitivas, con el objetivo de profundizar en los sentimientos asociados al duelo. El autor se focaliza en las expresiones orales de dicho ritual, en un intento por delimitar claramente la pertinencia de su análisis: en el abordaje etnográfico de los sentimientos, lo que interesa no es el sentir interno, propio de la subjetividad individual, sino su faceta expresiva, su capacidad de transmitir y comunicar socialmente. ¿En qué consisten esos rituales? Por una parte, en la presencia del cadáver disecado en el contexto del evento funerario, al que asiste todo el grupo. Por otra, en las expresiones orales con que se trama el ritual en sentido más amplio: danzas, cantos, conversaciones con el muerto, pero también lágrimas, llantos y gritos que expresan dolor, cólera y miedo.

Así, es en base a la palabra –gritada, cantada, hablada– que edifica Mauss su teorización: que la emoción no tiene un cariz solamente psicológico o

fisiológico, sino también social. Los sentimientos no pueden catalogarse sólo de individuales o de íntimos, de universales ni de dados por la anatomía humana. Los sentimientos son también materia de una expresión socialmente reglada. Para sostener esta tesis señala el autor tres hechos relevantes. Uno, que el grupo comienza a cantar, berrear o injuriar en medio de otras rutinas que está realizando, y luego vuelve a ellas como si nada hubiera pasado. Dos, que los gritos se lanzan en horarios marcados, durante un tiempo prefijado. Y tres, que si bien al ritual funerario asiste todo el grupo, estos cantos y gritos no son comunes a todos los parientes, sino a cierto segmento de ellos:

Lo que termina de demostrar la naturaleza puramente obligatoria de la manifestación del dolor, de la cólera o del miedo, es el hecho de que dicha manifestación no es común a todos los parientes. No sólo son individuos determinados los que lloran, gritan y cantan, sino que la mayoría de las veces ellos pertenecen, de derecho y de hecho, a un solo sexo. Al contrario de lo que sucede en los cultos religiosos, reservados en Australia, *stricto sensu*, a los hombres, los cultos funerarios son confiados casi enteramente a las mujeres.

Los autores son unánimes en este asunto y el hecho se encuentra atestiguado en toda Australia. Es inútil citar innumerables referencias de un hecho tan perfectamente descrito y certificado. Pero, aun entre las mujeres, no son todas las ligadas por relaciones de hecho –hijas, hermanas en descendencia masculina, etc.– las que representan este papel en el sentido pleno de la palabra, sino que lo representan mujeres indicadas por ciertas relaciones de derecho. Sabemos que se trata habitualmente de las madres (no podemos olvidar que estamos en un país de parentesco por grupo), de las hermanas y sobre todo de la viuda del difunto.

La mayoría de las veces los cantos, gritos y llantos acompañan las mortificaciones crueles que estas mujeres –o una o alguna de ellas– se infligen, precisamente para engañar al dolor y a los gritos.

Pero no son solamente las mujeres y determinadas mujeres las que gritan y cantan así, ellas también tienen que emitir un determinado número de gritos. Taplin nos cuenta que había entre los *narrinyerri* una “cantidad convencional de llantos y gritos”. No más que en nuestros propios usos funerarios. Y todo eso es al mismo tiempo social y obligatorio, pero, a pesar de todo, violento y natural: la búsqueda y la expresión del dolor andan juntas. (Mauss, 1979a, p. 329-330, traducción nuestra).

La evidencia de estos tres hechos –horarios, tiempos y actores prefijados– lleva entonces a Mauss a afirmar que la expresión de los sentimientos no es pura individualidad, ni es tampoco completamente espontánea. La emoción, por el contrario, es un lenguaje socialmente pautado, no sólo en sus tiempos y ocasiones, sino también en sus actores. Que en el caso analizado, por ejemplo, sean predominantemente determinadas parientes mujeres las encargadas de llevar a cabo estos rituales orales no sólo nos habla de la naturaleza fuertemente social (y política) de la expresión de la emoción, sino también de la conformación de su campo semántico. De hecho, en una nota al pie, Mauss señala que las mujeres son los agentes esenciales del ritual funerario debido a tres razones fundamentales (que acompaña con evidencia etnográfica): la mujer es un ser *minoris resistentiae*, encargada, así como los extranjeros, de los ritos dolorosos; la mujer es un ser más especialmente relacionado con las potencias malignas y considerada por ello peligrosa y en cierto modo responsable por la muerte del marido; al hombre/guerrero le está prohibido gritar, bajo ninguna causa, especialmente en caso de dolor.

Lo que el trabajo de Mauss nos pone de manifiesto es, entre varias otras cosas, que el abordaje socio-antropológico de las emociones no sólo puede acometerse en el contexto de tramas específicas de prácticas y discursos, sino en el contexto de redes tejidas por y para sujetos específicos. Sujetos que no sólo son los protagonistas de prácticas y discursos emotivos particulares, sino que revelan, por serlo, una variedad de implicancias: qué emociones puntuales se asocian a determinados actores, o qué asociaciones se despliegan entre la emoción y las “marcas identitarias” de dichos actores (sexo, género, edad, clase, etnia, ocupación, etc.), sólo por nombrar algunas pocas cuestiones.

Prácticas, sujetos, relaciones. Un tercer movimiento nos indica que las emociones, en tanto lenguaje y herramienta social, vehiculizan siempre modos determinados de relacionamiento. En un texto que intenta desarmar los dispositivos culturales con que se entienden, en Colombia y Brasil, los “crímenes pasionales”, Myriam Jimeno (2004) se acerca a la trama de significados culturales que van entretejiendo los sentidos y concepciones que desembocan luego en este tipo de homicidios y en su concepción en tanto crímenes que remiten a la vida íntima y a la psicología individual del agresor, en tanto la emoción violenta aparece como un estallido espontáneo, no premeditado, irracional; como un acto inexplicable ante el exceso de amor. Por el

contrario, la autora intenta demostrar cómo esta violencia funciona más bien en tanto instrumento de reafirmación, como un mecanismo de reparación no exento de racionalidad, y cómo estos “crímenes” responden en realidad a una determinada *configuración emotiva*. Es decir, a un conjunto cognitivo y emotivo donde entran en juego variables sociales e individuales, y donde interactúan pensamientos y sentimientos que se hallan desde ya asentados en la conciencia individual, pero que son de hecho compartidos y culturalmente contruidos:

La contradicción entre la ocurrencia del crimen como acto programado, aun en sus detalles, y como producto de una acción imprevisible, intempestiva, que estalla como producto de una intensa emoción, atraviesa las varias capas de sentido del crimen pasional. Esta contradicción está presente en las descripciones sobre las relaciones mismas de la pareja de Micaela y Pablo. Éstas son descritas en forma reiterada como “deterioradas, alejadas, tensas y marcadas por el aumento paulatino del conflicto”. Según los testimonios, él se había vuelto “muy posesivo, era dependiente, ella ya no aguantaba más”. Sin embargo, nos dicen, ninguno de los dos quería separarse y ella llegó a esa decisión después de mucho desacuerdo con él y de una larga lucha con ella misma, pues no quería “perder su matrimonio”. Se percibe entonces más que un estallido, un encadenamiento progresivo del conflicto ante el cual la pareja, cada uno de ellos, respondió de forma ambivalente. Es posible decir que la idea de que *la violencia estalla* permite operar asociaciones para resaltar su carácter de imprevisible e inevitable y en ese sentido acercarla a un *fatum*, a un *destino fatal*... esa idea permite amortiguar la evidencia sobre las relaciones de conflicto presentes en la relación de pareja, desestimar su crecimiento, y estimula el encarar con ambigüedad *los conflictos en que está inscrita la relación* [...].

En el expediente Pablo describió su estado emocional diciendo que él se sentía “desesperado, achantado” y también que tenía el sentimiento de haber sido “ofendido” ... Los estados emocionales finales de ella se describieron como de angustia y tristeza ... Los términos más usados para referirse a las emociones presentes en el hecho luctuoso fueron amor, celos, rabia, miedo al abandono ... Miedo al abandono y rabia por el desprecio familiar terminan de dibujar sus apreciaciones, de manera que miedo y rabia parecen anudados en un mismo tono emocional de la relación [...].

Esta tercera idea de “la violencia como acto de exceso de amor” es también la operadora de la “romantización” de este crimen como un sesgo claro de género, tal vez el más evidente... La representación es que la mujer fue amada hasta tal punto, que él prefirió matarla antes que perderla. Es pues un amor indeseable pero poético en su exceso. (Jimeno, 2004, p. 95-100, cursivas en el original).

Si leemos entre líneas las categorías y discursos con que se narran, socialmente, estos “crímenes pasionales”, asistimos no sólo a modos de sentir, sino a formas específicas de estructurar, a partir de ellos, modos de vinculación. La humillación, el dolor, los celos, el (exceso de) amor hablan de formas de *vivir* relaciones sociales; formas de entender y experimentar el amor, la pareja, y de entablar, por ende, relacionamientos específicos a partir de concepciones también específicas del género y las jerarquías sociales. Porque si bien se pretende que los discursos sobre las emociones sean la sola expresión de estados interiores, son éstas en realidad –como nos recuerdan Lutz y Abu-Lughod (1990)– la expresión de relaciones de poder.

Para asomarse a estos entramados sociales –de vínculos, de interacciones, de relaciones de poder– es que las emociones se vuelven herramientas analíticas de provecho. Tal vez pueda verse lo emotivo como una suerte de emergente: como aquella presencia que se excede a sí misma, que siempre permite hablar de algo más. Es desde esta perspectiva que sostenemos que, para ganar en espesura, el estudio socio-antropológico de las emociones nunca debería abordarse sin recordar que sentimientos y emociones aparecen siempre empujados en un juego dinámico de vínculos y relacionamientos (y que son estos vínculos y relaciones los que socialmente interesan).

Estas relaciones pueden ser interpersonales, por supuesto, pero muchas veces son también modos de vincularse con instituciones y procesos históricos. El texto de William Bissell que comentábamos anteriormente ilustra justamente lo que intentamos decir. Durante su trabajo de campo en Zanzíbar a mediados de los años 1990s, el autor se vio asaltado por una aparente “aberración”: la creciente invocación nostálgica del pasado colonial, realizada aun por los descendientes de aquellos que habían batallado largo y tendido para sobreponerse a los efectos de la dominación y la explotación europea. La “aberración”, como el propio Bissell la llama, ofició así de excepcional pregunta de campo y le abrió las puertas no sólo a un entendimiento más cabal

de “lo nostálgico”, sino a algo aun más importante: a su comprensión relacional. A su comprensión en el contexto de tramas históricas y espaciales determinadas:

El período colonial en particular, y en menor medida la revolución, eran presentados bajo una luz altamente idealizada, como un tiempo en el que las cosas funcionaban, la ley era la ley y un chelín rendía mucho. Aunque algunos reconocían que el estado colonial había sido estricto o aun a veces duro, al menos tenía reglas –argumentaban– y a través de la efectividad de su planeamiento y de su administración, la ciudad había sido un espacio limpio y ordenado [...].

Los “frutos de la revolución”, como alguna vez fueron llamados, fueron día a día dejándose marchitar. Doctores privados abrieron clínicas especializadas, pero pocos zanzibareños podían permitirse sus servicios. Las medicinas abundaban en los estantes de las nuevas farmacias, pero a precios que las colocaban muy por encima del alcance de la mayoría. En el hospital público, la atención todavía era formalmente gratis, pero había pocas medicinas disponibles. Para obtener una operación, los pacientes debían suministrar sus propias suturas, guantes quirúrgicos y otros ítems esenciales. La educación también era nominalmente gratis, pero las escuelas carecían de escritorios o de sillas, por no hablar de materiales educativos. Los maestros, al igual que otros servidores sociales, se ausentaban a menudo de sus trabajos, buscando fuentes adicionales de ingreso a partir de segundos trabajos o de tutorías privadas. Los hoteles restaurados estaban alzándose a lo largo de Ciudad de Piedra, pero la mayoría de la infraestructura pública permanecía en un estado peligroso, con cortes crónicos de electricidad, drenajes que rebalsaban, calles que se inundaban y agua insuficiente [...].

Un maestro retirado que conocía sólo movió su cabeza con desaliento. Las cosas estaban tan mal, dijo, que el billete de cien chelines se estaba volviendo la unidad más baja de la moneda: “olvídate de las monedas de un chelín o de los centavos; se fueron para siempre. ¿Y qué consigues por cien chelines? No mucho. Dos jugos. Una rebanada de cassava. Algunas pocas tazas de café”. Lo que solía ser una suma sustancial era en ese momento sólo un poco de cambio. (Bissell, 2005, p. 222-238, traducción nuestra).

El texto de Bissell habla de la nostalgia. Pero no encalla el análisis en la sola mención de sus particularidades. Antes bien, lo impulsa a partir ella, al

ponerla al servicio de aquellas preguntas mayores que estaban allí desde el principio, disponibles para el que se aventurara más allá de la “aberración”. La nostalgia, si se quiere, fue para Bissell el tirón inicial que le permitió comenzar a desenrollar la madeja. Porque si su texto habla de la nostalgia, no habla de la nostalgia *per se*, sino de la nostalgia como herramienta que permite desplegar sensibilidades y valores del pasado en el contexto de luchas en el presente. Habla de la nostalgia como recurso creativo para la intervención en el juego político contemporáneo. Habla de la nostalgia como una operación semántica tendiente a administrar memorias, significados y relaciones sociales. O, lo que es lo mismo, habla del rol central de la emoción en el armado de las narrativas del pasado, la memoria y el presente. Pues si algo nos sugiere el análisis de Bissell, es que la emoción, cualquiera sea, no es un plus de información que viene a sumarse a un relato intelectualmente concebido, sino parte fundante de la estrategia política con que se teje su mensaje (Sirimarco, 2010a, 2017a).

En este intento por hacer que el estudio de lo emotivo no quede preso de abordajes descriptivos, pueden señalarse también otros recordatorios. Uno, sin dudas obvio, se desprende de los textos hasta acá reseñados. Nos referimos al análisis de la emoción como espacial y temporalmente situada; esto es, como un insumo que extrae y brinda valor respecto de sus contextos de uso: emplazamientos, momentos, períodos de recurrencia. Otro, obvio también, implica un recordatorio de corte distinto: el de la naturaleza dual de la emoción. Numerosos autores han aludido a ella, y numerosos especialistas han tratado de resolverla, al plantearla como una dicotomía (cfr. Leavitt, 1996; Lutz; White, 1986). ¿Pertenece la emoción al campo del significado cultural o al de la sensación física? Y en todo caso, ¿qué pasa con las expresiones “físicas” pero también sociales de esa grafía cultural que es lo emotivo?

Afanados por posicionarlas como legítimamente abordable por las ciencias sociales, muchas veces tendemos a descuidar el costado físicamente “material” que toda expresión de sentimiento conlleva, olvidando toda esa otra gama de registros sociales que quedan por fuera del ámbito monopolístico de los discursos orales y sus categorías. Porque si una riqueza entraña el estudio socio-antropológico de la emoción es su incapacidad de encajar fácilmente en las anteriores dicotomías. Incluso, aporta elementos para cuestionar más de una de ellas (Spivak L’Hoste, 2010). La apuesta, en todo caso,

es no renegar de esa complejidad sino abrazarla, abordando las experiencias emocionales no sólo en sus expresiones orales, sino también en sus manifestaciones corporales.

El texto de Freire que señaláramos anteriormente constituye un buen ejemplo de cómo construir un análisis que no descarte el registro completo en que se desarrolla la emoción. El texto aborda el caso de un movimiento de madres cuyos hijos fueron muertos víctimas de la violencia policial en Río de Janeiro y la triple reivindicación política que dicho movimiento persigue: introducir el tema de esas muertes dentro del espacio público, luchar porque se reconozca la responsabilidad del estado en ellas, luchar porque se reconozcan esas muertes en tanto asesinatos. El dolor de esas madres es, a lo largo de la investigación, el eje a partir del cual se crea comunidad y se construye lucha política:

En un ambiente de silencio grave, Paula inicia su relato lentamente y en voz baja. El ritmo de habla, la postura (manos cruzadas) y la expresión de su rostro son casi litúrgicos. El recurso ambienta la narrativa, contada innumerables veces, como en una ceremonia de luto, que nunca fue efectiva y “religiosamente” vivida, pues ella jamás enterró a su propio hijo [...].

Ella recuerda la muerte de uno de los jóvenes e inicia la narración de esa muerte sin terminarla. Un tercer personaje entra en su narración. El tono de voz es de indignación y sus manos se sacuden de forma cada vez más enérgica. De tanto en tanto, Paula entrecorta a Lúcia, como si quisiese ayudarla en la precisión de la narración. Paula también hace mímica durante algunas de las intervenciones de Lúcia, y ésta se pierde de vez en cuando con la suma de las informaciones diferentes que obtuvo a lo largo de la investigación. Paula interrumpe a Lúcia para contar una parte de la indagación que demostraría un acto de tortura. Para contar esa parte, Paula hace mímica de lo que sucedió con su hijo, como si fuese ella misma la torturada [...].

Enseguida, Ana, con una voz cada vez más temblorosa, describe el pavor de ir al Instituto Médico Legal para verificar si uno de los cuerpos encontrados era el de su hijo. Al recordar la ida al Instituto y el descubrimiento del cuerpos, comienza a llorar. Al recuerdo de la escena le sigue la repetición de la desesperación de “darse cuenta” de que el cuerpo era el de su propio hijo. Al oír su relato, otras madres se enjuagan las lágrimas. Una esconde su rostro con las manos. (Freire, 2011, p. 177-189, traducción nuestra).

Consuelos, hombros acariciados, reclamos a viva voz, silencios graves, dolores físicos y psíquicos, gestos que reponen torturas, ojos arrasados en lágrimas, llantos, voces que tiemblan. La emoción no sólo se dice por medio de la palabra. También atraviesa los cuerpos: se hace carne, se vive. La emoción físicamente expresada se pone así a disposición para subrayar lo dicho, o para refutarlo, o para ampliarlo, o simplemente para dar forma a aquello que no puede decirse con palabras. Los gestos de la emoción, nos alienta a ver Freire, no son simples elementos retóricos, un plus destinado a conmover, algo añadido al discurso. Son grafías particulares con que *hablar* en el universo público. No comunican *como* palabras: comunican *antes* o *más allá* de ellas.

Y en este modo en que comunican puede esconderse, tal vez, otro obstáculo. Decíamos anteriormente que la empatía puede volverse una práctica etnográfica irreflexiva. Este asunto, complejo de por sí, adquiere en el estudio de las emociones un debate particular. A lo largo de los diversos grupos humanos, el cuerpo físico y sus expresiones materiales son un dato mundialmente compartido. Es fácil que ello resulte, a veces, en una traslación impropia de sentido, donde lo universal del evento material se corre a su interpretación, dando lugar a descripciones ingenuas de las emociones de los otros, por entender que una persona que llora en Argentina y otra que llora en Bali están expresando el mismo sentimiento. De la universalidad de los cuerpos no se sigue linealmente la universalidad de las experiencias emotivas y quienes así lo entienden no están sino recurriendo a la empatía como un modo irreflexivo de conocimiento: yo sé lo que el otro siente cuando llora, porque sé lo que yo siento al hacerlo.

Esta precaución metodológica, sobre la que la antropología ha reflexionado largamente, puede volverse sin embargo más opaca cuando se trata de estudiar la emoción en nuestras propias sociedades. No necesariamente porque asumamos que, por pertenecer a un mismo grupo, estamos socializados en el mismo registro emotivo, sino porque el análisis socio-antropológico de la emoción aparece como particularmente proclive a desencadenar sentimientos y resonancias emotivas en el investigador (Leavitt, 1996). El problema no es la existencia inevitable de esos sentimientos, sino el tomarlos como una suerte de metodología encubierta. Esto es, tomar la empatía que sentimos al sentir que “comprendemos” lo que ese otro está sintiendo como un dato concreto e incuestionable de la realidad. Proceder de este modo tiene, creemos, un riesgo: el de construir lo emotivo como *dado*, como aquello que sólo requiere de una

presentación descriptiva para convertirse en objeto de análisis. Porque como bien señala Leavitt (1996), cualquier atisbo de sentimiento empático no debiera hacernos creer que hemos alcanzado la comprensión, sino alertarnos de que allí comienza la búsqueda.

Una breve conclusión

A lo largo de nuestra experiencia en el estudio de la emoción, mayormente como docentes pero también como coordinadoras de grupos de trabajo en congresos, hemos asistido a muchas investigaciones que se inician en la temática. Y al hacerlo hemos comprobado que de los varios obstáculos que pueden aparecer en estas primeras etapas, el “descriptivismo” es quizás el más recurrente. ¿Por qué, este encapsulamiento en la enumeración y descripción de sentimientos, se vuelve, creemos, un problema inherente al análisis de la emoción? Las argumentaciones del apartado anterior han intentado despejar esta pregunta, acercando explicaciones –tentativas y parciales– y brindando asimismo modelos posibles de análisis para la superación del problema.

Si tales pautas se han centrado en el discernimiento de los *qué, quién(es), cómo, cuándo, dónde, o para qué* de un determinado campo empírico de análisis, es porque creemos que es la profundización en torno a estos puntos la que puede colaborar en la superación de esta trampa descriptiva. Decíamos anteriormente que describir no es analizar. Describir, en todo caso, se parece más a la toma de una fotografía: a la captura de un espacio cerrado, aislado, estático. Describir, en cierto punto, es lo contrario a la construcción del dato etnográfico: si lo primero es el dibujo de una ambientación, lo segundo es el tejido de una argumentación. En el primer caso de seguro hay un tema; en el segundo, lo que hay es una problemática que guía la investigación (Sirimarco, 2017b).

Porque construir una investigación antropológica es oficiar un recorte, no sólo espacial o temporal, sino principalmente analítico. Esto es, elaborar una estrategia epistemológica, una pregunta y una operación de investigación en función de ella. Es así como el trabajo de campo –que resulta en un corpus de datos enorme– se traduce finalmente en una investigación particular, y es así también como ésta se acomoda en función de ese interrogante que se construye como núcleo de la investigación. Este interrogante –la famosa *pregunta*

antropológica— no es entonces sólo el recorte adecuado de una zona de especificidad analítica. Es también, a raíz de ello, el marco bajo el cual logran reunirse, de modo concordante, los diversos nudos de una investigación. En este sentido, esta *pregunta antropológica* no implica nunca un simple “qué” descriptivo, sino un “cómo” problematizador: un “cómo” que nace de un punto de tensión del campo (Sirimarco, 2017b). Y que puede ayudar a desentrañar, cuando su relevancia lo indica, también el estudio de la emoción.

Creemos que el abordaje descriptivo de la emoción, muchas veces, no es más que la falla en la elaboración de esta pregunta problematizadora, y en su articulación con el campo empírico donde la observamos (o la intuimos, o la sentimos, o la anticipamos). Una falla que claramente excede el estudio de la emoción, y que radica en gran medida en la confusión que se da entre concebir la “recolección” de datos como una actividad monótona y automática (donde el “dato” resulta dado, como una manzana que espera *a priori* en el “campo” a que el investigador llegue para tomarla) y entender que el dato etnográfico es en realidad el producto de la interacción de varios factores. El “dato” no es algo el investigador busque o recoja, sino un insumo que se produce en el campo y fuera de él. Es decir, que se *trabaja*. Y es en el contexto de este *trabajo* —en la problematización de los qué, los quién(es), los cómo, los cuándo, los dónde o los para qué— que la descripción de la emoción se supera, los datos se contextualizan y el tema se transforma en una pregunta de análisis (Sirimarco, 2010b, 2017b).

Y es también ahí, para volver al eje de este texto, donde la emoción termina de empotrarse en una trama mayor de significado. Donde deja de ser un detalle de color o un simple dato de la realidad para volverse una herramienta analítica. La distancia entre uno y otra —entre la descripción y el análisis— es, si se quiere, semejante a aquella que plantea Belcher (2010) para el abogado y el detective: mientras este último recopila datos, junta información, acumula evidencia, el primero defiende un caso. Es decir, teje argumentaciones, elabora pistas, construye nexos y conclusiones. Elabora un curso de acción en función de una tesis o de una pregunta.⁵

5 Estas consideraciones epistemológicas son válidas, desde ya, para cualquier campo de análisis, pues hacen al sentido mismo de la investigación antropológica. Que las subrayemos especialmente para el estudio de las emociones tiene que ver con lo argumentado a lo largo de este trabajo.

Proceder al modo del detective conlleva el riesgo de perderse en descripciones. Creemos que el estudio socio-antropológico de las emociones tiene las herramientas suficientes como para escapar a esta limitación y construirse en base a trabajos como los aquí presentados, capaces de hacer de lo emotivo un instrumento complejo para el abordaje de mundos sociales. Este recorrido es importante no sólo para la validación y consolidación del campo, sino para evitar convertirlo, asimismo, en un espacio exotizado, donde el objeto se vislumbra tan inusual que para analizarlo pareciera bastar con nombrarlo. En el caso del estudio de las emociones, las reticencias e incertidumbres del principio corren el riesgo de transformarse, hoy, en esa mera rareza que se exhibe a sí misma. El desafío pasa, creemos, por demostrar todo lo que ese estudio tiene para decir.

Referencias

- BELCHER, W. L. *Cómo escribir un artículo académico en 12 semanas: guía para publicar con éxito*. México: Flacso, 2010.
- BISSELL, W. C. Engaging colonial nostalgia. *Cultural Anthropology*, v. 20, n. 2, p. 215-248, 2005.
- DOUGLAS, M. *Símbolos naturales: exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza, 1988.
- FREIRE, J. Quando as emoções dão forma às reivindicações. In: COELHO, M. C.; BARCELLOS, C. *Cultura e sentimentos: ensaios em antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: Contracapa: Faperj, 2011. p. 169-195.
- GEERTZ, C. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1986.
- HERTZ, R. *La muerte y la mano derecha*. Madrid: Alianza, 1990.
- JIMENO, M. *Crimen pasional: contribución a una antropología de las emociones*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2004.
- LEACH, E. R. Cabello mágico. *Alteridades*, v. 13, n. 7, p. 147-164, 1997.
- LEAVITT, J. Meaning and feeling in the anthropology of emotions. *American Ethnologist*, v. 23, n. 3, p. 514-539, 1996.
- LEVY, R. Introduction: self and emotion. *Ethos*, v. 11, n. 3, p. 128-134, 1983.
- LUTZ, C. The domain of emotion words on Ifaluk. *American Ethnologist*, v. 9, n. 1, p. 113-128, 1982.

LUTZ, C. Emotion, thought and estrangement: emotion as cultural category. *Cultural Anthropology*, v. 1, n. 3, p. 287-309, 1986.

LUTZ, C.; ABU-LUGHOD, L. (ed.). *Language and the politics of emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

LUTZ, C.; WHITE, G. The anthropology of emotions. *Annual Review of Anthropology*, n. 15, p. 405-436, 1986.

LYON, M. Missing emotion: the limitations of cultural constructionism in the study of emotion. *Cultural Anthropology*, v. 10, n. 2, p. 244-263, 1995.

MAUSS, M. A expressão obrigatória dos sentimentos. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *Mauss*. São Paulo: Ática, 1979a. p. 325-335.

MAUSS, M. *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos, 1979b.

MYERS, F. Emotions and the self: a theory of personhood and political order among Pintupi Aborigines. *Ethos*, v. 7, n. 4, p. 343-370, 1979.

REDDY, W. Against constructionism. The historical ethnography of emotions. *Current Anthropology*, v. 3, p. 327-351, 1997.

ROSALDO, M. *Knowledge and passion: Ilongot notions of self and social life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

ROSALDO, M. The shame of headhunters and the autonomy of self. *Ethos*, v. 11, n. 3, p. 135-151, 1983.

ROSALDO, M. Toward an anthropology of self and feeling. In: SHWEDER, R. A.; LEVINE, R. A. (ed.). *Culture theory: essays on mind, self, and emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. p. 137-157.

SIRIMARCO, M. *Corporalidades: producción (y replicación) del cuerpo legítimo en el proceso de construcción del sujeto policial*. 2006. Tesis (Doctorado en Antropología Social) – Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2006.

SIRIMARCO, M. Memorias policiales. Narrativas de emotividad. *Publicar*, año 8, n. 9, p. 127-143, 2010a.

SIRIMARCO, M. Introducción. In: SIRIMARCO, M. *Estudiar la policía: la mirada de las ciencias sociales sobre la institución policial*. Buenos Aires: Teseo, 2010b. p. 9-25.

SIRIMARCO, M. El 'vigilante de la esquina'. El rol de la nostalgia en la construcción de relatos policiales argentinos. *Antropologia Portuguesa*, v. 34, p. 29-49, 2017a.

SIRIMARCO, M. *La investigación etnográfica como texto: algunas consideraciones en torno a la construcción del dato y la pregunta antropológica*. 2017b. Mimeo.

SPIVAK L'HOSTE, A. *Tradição, comunidade, emoção e política: uma etnografia do cinquentenário do Instituto Balseiro*. 2008. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.

SPIVAK L'HOSTE, A. *El Balseiro: memoria y emotividad en una institución científica argentina*. La Plata: Al Margen, 2010.

Recebido: 22/05/2018 Aceito: 05/02/2019 | Received: 5/22/2018 Accepted: 2/5/2019



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

“Libertação”, “discernimento” e “abertura”: acerca da religião e dos modos de conhecimento

**“Deliverance”, “discernment”, and “openness”:
on religion and ways of knowing**

Ypuan Garcia*

*Universidade Federal do Paraná – Curitiba, PR, Brasil

Pesquisador associado do Núcleo de Antropologia da Política, do Estado e das
Relações de Mercado

ypuangarcia@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6495-4140>

Resumo

Este artigo, que provém de pesquisa etnográfica realizada entre os anos de 2013 e 2016 com pessoas que se concentram em um grupo de oração e uma comunidade católica na cidade de São Paulo, tem como eixos questões relativas à “libertação”, ao “discernimento” e à “abertura”. Ele se dedica à análise dos conceitos de um coletivo de cristãos em que libertar não é se emancipar, mas se vincular e se comprometer cada vez mais fortemente com Deus. Em suma, trata-se de uma circunstância que não visa à liberdade, e consequentemente à autonomia, associada ao individualismo moderno, mas sim à aliança com a divindade. Esta incita a violência do demônio, que busca abrir uma “brecha” na “abertura para Deus”, o motor da libertação. Como se verá, o caráter comungatório da relação com Ele resulta no discernimento: um modo de conhecimento divinamente orientado que, como tentarei assinalar, se caracteriza pela realização de “distinções”, em lugar de divisões e misturas, e que viceja em um mundo intrinsecamente “aberto”.

Palavras-chave: libertação; discernimento; abertura; conhecimento.

Abstract

Based on fieldwork developed between 2013 and 2016, this article is an ethnographic study concerning the concepts of “deliverance”, “discernment”, and “openness” among Christians who gather in a prayer group and/or are members of a Catholic community in São Paulo/SP, Brazil. Its aim is to describe a mode of existence in which to deliver is not to emancipate, but rather to attach, to commit oneself ever more intensely to God. It is not a path towards individual freedom, and consequently to the kind of autonomy associated with modern individualism. This commitment to strengthen the alliance with divinity instigates the Devil’s efforts to open a “breach” in the person’s “openness to God”, the driving force of deliverance. As it will be argued, the commungatory character of the relationship with divinity results in discernment: a divinely oriented way of knowing characterized by the realization of “distinctions”, rather than divisions and mixtures, which thrives in an intrinsically “open” world.

Keywords: deliverance; discernment; openness; knowledge.

Introdução¹

O propósito deste artigo é salientar como, em um coletivo de católicos na cidade de São Paulo, as maneiras de ver e de ponderar são orientadas pelo “discernimento”, apreendido como uma dádiva divina. Essa particularidade localiza o ato de discernir como decorrência da “abertura para Deus”, que, enquanto motor da “libertação”, precipita uma liberdade que se define pela vinculação, em lugar da autonomização ou da individuação.

Considerando que a libertação, o discernimento e a abertura são extremamente valorizados entre as pessoas com quem estive, desejo propor uma forma de analisar esses conceitos sem perder de vista que também estão presentes em outros mundos cristãos. Todavia, a reflexão não se destina a esgotar uma vasta literatura. A partir da convivência com esses católicos, busco tentativamente dar conta de uma interrogação relativa à problemática da religião² e dos modos de conhecimento: como se sabe em um mundo onde Deus “está em tudo” e o demônio “pode estar em tudo”?

A discussão a ser desenvolvida advém de minha tese de doutorado, cujo tema é a libertação (Costa, 2017). Trata-se de uma etnografia realizada entre os anos de 2013 e de 2016 na capital paulista. Os apontamentos que farei são oriundos da pesquisa com o Grupo de Oração São Pio (doravante Grupo de Oração ou Grupo) e seu afluente: a Missão Eucarística Clamor dos Pobres (doravante Missão ou comunidade), fundada por Luís, filho da irmã da iniciadora do Grupo, Ester.³

1 Agradeço a Ciméa B. Bevilaqua pelos comentários valiosos ao longo da elaboração do texto. Agradeço igualmente a Otávio Velho pelas observações generosas sobre o texto. Sou grato também à leitura cuidadosa realizada pelos(as) pareceristas.

2 Quanto ao substantivo “religião”, fica a advertência de que uma definição trans-histórica e universal do mesmo tem alcance analítico limitado (Asad, 2010, p. 264). Emprego o termo de forma heurística.

3 Os nomes usados aqui são em sua maioria pseudônimos. Nos momentos em que trazer à baila as expressões “meus amigos”, “os católicos”, “esses católicos”, “as pessoas”, “essas pessoas” não estarei me referindo apenas a Ester e a Luís, mas a considerações que seguramente contavam com a anuência de outros adeptos.

Quando conheci Ester, ainda em 2013, a ex-professora de ginástica aeróbica trabalhava como auxiliar de cozinha. Aos 51 anos, era divorciada. Dessa união dissolvida advinham os seis filhos adultos, três dos quais estiveram presos devido ao envolvimento com a comercialização de entorpecentes ilícitos durante o período da pesquisa. Já Luís, um ex-lutador amador, na mesma época tinha 39 anos e era serralheiro. Seguiu o ofício que o pai lhe ensinou. Era casado com Débora e tinha três filhos, o mais velho adulto e prestes a se casar, a caçula ainda criança.

O Grupo foi criado há aproximadamente 30 anos, sendo o resultado do envolvimento de Ester com a Renovação Carismática Católica (doravante RCC), um movimento que se destaca pela incorporação de práticas pentecostais ao Catolicismo através da ênfase na proliferação dos “dons do Espírito Santo”: cura, palavra de ciência, variedade de línguas (glossolalia), milagres, profecia, discernimento dos espíritos, etc. (Carranza, 2000; Csordas, 1994). Um grupo de oração pode ser definido como a instância mais imediata do Carismatismo católico, uma vez que sua presença está difundida em paróquias, escolas, universidades e residências (Maués et al., 2002; Steil, 2004). A passagem de Ester pela RCC trouxe a “espiritualidade carismática” para o seio de sua família. Posteriormente, já em 2009, esse estímulo deu origem à Missão.

Por ser uma “comunidade de vida e aliança” (Carranza; Mariz, 2009), a Missão, que contava com aproximadamente 400 “missionários” durante o período da pesquisa, absorve pessoas que fazem votos de castidade (os celibatários que vivem em lares exclusivamente masculinos ou femininos e recebem os títulos de frei e freira, os integrantes “de vida”). Há também outras pessoas que permanecem solteiras ou que se casam (leigos solteiros e casados, os integrantes “de aliança”) e aquelas que simpatizam com sua forma de vida (os “amigos”), incluindo os padres que a recebem em suas paróquias.

A Missão define-se especificamente como um ramo do franciscanismo. Sucintamente, trata-se de uma forma de vida cristã que reafirma tanto que a presença divina “está em tudo” quanto que a “razão”, em sua versão negativa, “tira Deus das coisas”. Ester e Luís não permaneceram na RCC por considerarem que o Espírito Santo não pode ser circunscrito a um movimento. Para as nossas pretensões, é fundamental realçar que essas pessoas definem a Igreja como originariamente “carismática” e, por isso, têm grande familiaridade com os “dons”.

Antes que prossigamos, cabe sublinhar que a argumentação visa permitir que o material etnográfico, provindo da convivência, observações e conversas no trabalho de campo, desobscureça em “seus próprios termos”⁴ (Holbraad; Pedersen, 2017, p. 5) os assuntos que nos mobilizam: a libertação, o discernimento e a abertura. Esse tripé será problematizado especificamente através de minha relação com Ester, Luís e com outras pessoas que muito me ensinaram.

O texto, além desta introdução e das considerações finais, divide-se em quatro seções: a primeira consiste em um breve esboço da libertação. A segunda desdobra três modos de proceder para pensar: a divisão, a mistura e a distinção. Esta última me leva ao discernimento. A terceira seção tem por finalidade destacar algumas implicações subjacentes a um modo de conhecimento em que, no ato de discernir, prevalece a indelebilidade de Deus e do demônio a qualquer redução analítica. A quarta aborda em que medida a abertura é uma condição substantiva de um mundo onde a presença desses seres é dada.

A “libertação”

Meus amigos, quando replicavam o meu desejo de estudar a libertação, afirmavam que se tratava de um tema “forte e perigoso”. Guiado por estes últimos substantivos, um deslizamento sutil poderia me conduzir a equacionar a libertação da seguinte maneira: como um tema forte, ela poderia ser encarada como um correlato da conversão, ou seja, como uma “ruptura com o passado”; enquanto um tema perigoso, seria passível de ser enfrentada como uma busca de se desvencilhar de um demônio, tornando-se um gênero de “ritual” (Bialecki, 2011, p. 250-251; Bialecki et al., 2008, p. 1144-1145; Csordas, 1994, p. 166-180, 226-227; Maués, 2002, p. 38; Meyer, 1998, p. 318; Mosko, 2015, passim; Robbins, 2007, p. 10-11, 2011, p. 17-20).

Reparemos que, em ambas as circunstâncias (de rompimento ou de ritualização), a libertação parece alavancar um modelo teórico de pessoa cristã que

4 As traduções dos textos e dos termos em língua estrangeira são de inteira responsabilidade minha.

Michael W. Scott (2012, p. 3) chama de “atomístico”,⁵ o qual delimita “[...] uma trajetória lógica *primária* dentro do Cristianismo em direção à individualização” (Scott, 2012, p. 3, grifo do autor) e o protótipo do “cristão da antropologia” (Scott, 2012, p. 3-6). Nessa perspectiva, seria possível definir a libertação enquanto um evento que resultaria na emergência de sujeitos autônomos, emancipados, auto-controlados, racionais. É disso que me afastarei.

Podemos esboçar que o modelo constitui, em primeiro lugar, um solo por meio do qual as análises acima se iniciam, quer para corroborá-lo, quer para enfraquecê-lo. Em segundo lugar, ele tem implicações profundas porque, ao fim e ao cabo, redonda, como bem aponta Talal Asad (1996, p. 271), em um elemento-chave das definições modernas de “agência”, centradas no indivíduo: a premissa protestante de que “[o]s indivíduos são agentes porque são responsáveis por suas próprias almas [...]”. Não sem motivo, a libertação é assimilada a ideias corriqueiras (ou modernas) de liberdade em que prevalece um viés marcadamente humanista.⁶

Ester, Luís e muitos dos meus amigos diziam, por um lado, que a libertação é “diária” (para alguém da ruptura), pois o demônio “vai e volta” (para alguém do ritual), assim como a pessoa “cai e levanta”. Por outro lado, a multiplicavam, porque, conforme uma observação generalizada dessas pessoas: “A libertação

5 Agradeço à(ao) parecerista que oportunamente indicou a necessidade de precisar a noção de “modelo atomístico” empregada por Scott e o conceito moderno de autonomia ao qual ela alude. O modelo atomístico sustenta uma inferência tripla (Scott, 2012, p. 3-6), atualmente problematizada também por outras análises: a ideia de que o Protestantismo é decisivo quer nos modos de existência modernos, quer no surgimento da religião como um conceito moderno, quer como protótipo analítico majoritário do estudo do Cristianismo, em detrimento do Catolicismo e do Cristianismo não ocidental (Cannell, 2006, p. 20; Hann, 2007, p. 405-406; Houtman; Meyer, 2012, p. 9; Keane, 2007, p. 5). Segundo esse modelo, a pessoa cristã seria constituída por atributos como a interioridade, a individualização e a reflexividade. Consequentemente, presume-se que os cristãos cultivam uma relação interior, pessoal e privada com Deus. Sem dúvida, como observou o(a) parecerista, “não é concebível que o indivíduo possa ‘se libertar’ de Deus” em qualquer forma de vida cristã. No entanto, quando a libertação é definida como “[...] o primeiro passo de um processo de racionalização [...]” (Mariz, 1994, p. 205), ela permanece em consonância com “[...] a autodefinição da modernidade em termos de progresso [...]” (Meyer, 1998, p. 317) e autonomização individual. A persistência nas análises dos vocábulos “autonomia” e “autocontrole” não leva suficientemente em conta o caráter de aliança da relação com Deus: é possível reiterar analiticamente um sujeito cristão fazendo referências tangenciais a esse vínculo fundamental, o que vai de encontro às apostas deste artigo.

6 Essa redução foi antevista magistralmente por Otávio Velho (2007, p. 117) em seu estudo acerca da situação/expressão “cativoiro” entre pequenos agricultores na Amazônia Oriental.

é o ato da pessoa ser livre. É só o nome que se dá para o que acontece. Pode ser de várias formas. Deus pode libertar do jeito que Ele quiser.” Isso define a ocorrência dela na “Confissão”, na “cura de uma maldição”, na “cura de um trauma”, na cessação de um “assédio do demônio”, no “louvor”, no “amor”, no “perdão”, nas atividades pastorais como a “caridade”, no “celibato” e, sobretudo, de maneira inesperada, pois “só Deus sabe como libertar”. A posição d’Ele em tais circunstâncias explicita que a liberdade é menos a decorrência de virtudes humanas que uma espécie de dádiva divina que vincula, que cria, em sentido bíblico, o próprio “Código da Aliança” (Êxodo, 19-20, 24). Desse modo é que as pessoas insistiam na preeminência divina nos assuntos relativos à libertação, que depende menos de defini-la com exatidão que de seu propósito: efetivar a aliança com Deus.

Desejo realçar que lidar com a libertação depende especificamente das formas de vida cristãs que estudamos. Nesse caso, estou me remetendo a um modo de existência católico, em lugar de protestante.⁷ Essa circunscrição possibilita salientar de maneira distinta como a libertação, segundo meus amigos, é um tema “forte e perigoso”. Digo isso porque sua motivação não é predominantemente romper com o passado ou desvencilhar-se de um demônio. “Libertar” não é se afastar, se separar, se emancipar, mas tem a ver com se vincular, se aproximar e se comprometer cada vez mais fortemente com Deus. É preciso, em tais circunstâncias, abrir mão daquele modelo mencionado acima porque se trataria de enfocar menos a análise da individuação do que o relacionamento com a divindade. Meus amigos repetiam incessantemente que “não são nada sem Deus”. Isso permite que se vislumbre a forma como essas pessoas conceptualizavam o “controle”, o elemento central da libertação. O controle de quem se liberta não redundava, segundo elas, no domínio de si, mas no reconhecimento de que é Deus “quem está no controle”.

Com isso destacado, faço a seguinte pergunta: como seria possível dedicar-me a um tema, a libertação, que é considerado forte e perigoso por esses católicos, e cujo controle não é possível por meios estritamente humanos?

7 Reiterar, de acordo com Birgit Meyer, a “[...] nitidez de um dualismo imaginado entre protestantes/católicos em termos de religiosidades [respectivamente] mentalista/materialista [...]” (cf. Mayblin et al., 2017, p. 24) pode levar a alguns equívocos. Logo, as diferenças são abordadas aqui apenas heurísticamente.

É fundamental reparar que isso tem a ver com uma forma de conhecimento que se prolonga no decorrer da contenda entre Deus e Satanás pela posse da humanidade, explicitada por duas afirmações enfáticas de meus amigos: Deus “está em tudo” (onipresente); e o demônio “pode estar em tudo” (quase onipresente). Dadas essas presenças irremovíveis, será necessário refletir se o mundo das pessoas com quem estive se constitui por meio do divisor aberto/fechado, uma das implicações possíveis do “modelo atomístico” que delinearía a pessoa cristã.

Se a libertação vai em direção ao compromisso com a divindade, é crucial enfrentar algo incontornável: a irreducibilidade da vida desses católicos a qualquer conceptualização que obscureça a qualidade comungatória do seu conhecimento, ou seja, um modo de saber que se faz, como tentarei demonstrar, “junto com” e “a partir de” Deus. No entanto, essa premissa só ganha sua real importância se não negligenciarmos que a “comunhão”, a aliança com a divindade, gera, ao mesmo tempo, uma reação inquieta e violenta do demônio.

São as “várias formas” pelas quais Deus liberta, ditas acima, que conduzem à tematização da abertura para Ele. Deixar que o Espírito Santo aja, abrir-se para tal, constitui, entre os meus amigos, o “discernimento”. Em momentos distintos da pesquisa, Ester e Luís disseram, respectivamente, que “a Verdade [Jesus/Deus] liberta” e que “a libertação nada mais é do que a pessoa que conhece a Verdade”.⁸ Tais inferências baseiam-se em operações por meio das quais o ato de discernir pode ser conjecturado como um modo de conhecimento em que preponderam distinções, em lugar de divisões e de misturas. Nas próximas páginas, buscarei elucidar essa especulação através das considerações de Ester e Luís, que vivem em um mundo infestado de presenças divinas e malignas.

Divisão, mistura e distinção: o “discernimento”

Perto do fim de 2015, Ester conseguiu convencer a filha, Eloá, a se internar na Associação Missão Belém, uma comunidade católica cujo trabalho pastoral destina-se, entre outras coisas, a acolher dependentes químicos. Depois de

8 Ambos se referiam a uma passagem do Evangelho segundo São João (8, 31-32). A seguir, notaremos que não há nada de contraintuitivo no fato de os meus amigos definirem a Verdade como uma pessoa.

várias tentativas, Eloá, adicta e ex-detenta, foi persuadida e encaminhada para uma chácara daquela Missão. Jesus Cristo pedira que Ester “testemunhasse” acerca do ocorrido. Ela o fez em uma das reuniões do Grupo de Oração diante de aproximadamente 30 pessoas agrupadas na sala da edificação onde mora com os pais e diversos outros familiares. Há uma pequena capela no lugar.

Eloá, que tinha na época 23 anos de idade, estava morando em um “barraquinho” próximo à residência da mãe. Ester foi ao seu encalço porque a jovem não conseguia mais cuidar dos dois filhos pequenos, com três e quatro anos, “por causa da droga”. Ester testemunhou que três dias depois de ter estado com ela recebeu uma ligação telefônica da moça, que a interpelava aos berros: “Mãe, quem era aquele velho que estava com você?” Por um breve momento hesitou, mas não tardou a se situar: “O velho que anda comigo só pode ser São Pio [de Pietrelcina⁹], além de São Miguel Arcanjo, Santa Teresinha, Madre Teresa de Calcutá, Nossa Senhora. Isso deve ser assustador para quem vê!” Ester arrancou gargalhadas de todos e acrescentou que, além da filha, outros dois “noias¹⁰ viram o velho”. Mesmo entorpecidos, não havia qualquer engano na “visão” dos noias. A devota e eles viram a mesma coisa. Um deles, Carlão, um “matador da Vila”, era “de prova”, ou seja, poderia confirmar a visão.

O homem disse que a “viu chegar com um velho”. Assim que ela entrou na viela que conduzia ao casebre de Eloá, Carlão começou a gesticular para Ester de sua residência, como se alguém a acompanhasse. Não falava com ela. Estava, na verdade, incomodado com o velho. Se os noias, apesar de seu estado, viram aquilo que inicialmente só ela veria, “só Deus sabe” o porquê. A aparição não deixava de ser, conforme Ester, a “moção do Espírito Santo” para que a filha e os rapazes se libertassem. Por fim, declarou com firmeza: “Eu sei que ele [o santo] está comigo o tempo todo.” O “saber” de Ester é irredutível à explicação, a formas estritamente humanas de estabelecer o conhecimento. Não sendo explicável, resta elaborar um modo de descrever um saber que se produz pela possibilidade de “enxergar com” a presença de Deus.

9 São Pio (1887–1968) foi um monge capuchinho italiano e sacerdote, canonizado em 2002. Sua popularidade decorre dos estigmas que surgiram em suas mãos, pés e do lado esquerdo do tórax e dos carismas advindos dessa experiência de dor e sofrimento, tornando-o um santo muito evocado nas orações de cura e libertação.

10 O mesmo que usuário compulsivo de substâncias entorpecentes.

Remeto-me a isso baseado na premissa geral de que os conceitos dos meus amigos é que devem orientar a maneira como a análise prosseguirá. A irredução não acarreta minimizar os “saberes” acadêmicos, mas sim realçar sua limitação quando trazem à baila conceitos cujo rendimento obscurece as formas de pensar desses católicos. A limitação decorre, muitas vezes, da intromissão de sobreposições conceituais quando se pretende estudar o Cristianismo.¹¹

Dito de outro modo, uma vez que não é incomum se deparar na pesquisa com expressões que atravessam a própria retórica da antropologia, o risco é tomar os conceitos das pessoas com quem escolhemos conviver por um período determinado de nossas vidas como autoevidentes. No caso abordado aqui, isso poderia ocorrer com a libertação, o discernimento e a abertura. O mundo dos adeptos e o dos pesquisadores é “quase” o mesmo; contudo, aqueles falam desde uma narrativa que ajudou a constituir o vocabulário da teoria social destes (Keane, 2007, p. 28). Originam-se dessas observações duas indagações que encerram, respectivamente, um paradoxo específico e um problema antropológico geral: como descrever a diferença dos cristãos em um mundo que se presume cristão? Em tais condições, como se desviar das ciladas da trivialização (uma consequência da familiaridade) e da exotização (uma decorrência da anomalia)?

Gregory Bateson dá uma lição exemplar a respeito do problema. Ele antecipava, ainda em 1958, que atribuir substância aos conceitos resultava na “[...] falácia whiteheadiana da concretude deslocada [da hipóstase]” (Bateson, G., 2008, p. 312). Tomava-os, preferencialmente, como “[...] descrições de processos de conhecimento” (Bateson, G., 2008, p. 312). G. Bateson (2008, p. 311) definia a epistemologia por meio da variação e das relações entre “modos de pensamento”, em lugar de mecanismos de depuração que determinariam a posição do analista como alguém que organiza a informação (Velho, 2010, p. 26-27) autonomamente. Se a discussão se apoiasse em tais mecanismos, a vida das

11 Estamos longe de supor que o Cristianismo seja uma unidade de análise congelada e homogênea. O termo embebe uma multiplicidade de estilos, devoções, perspectivas e denominações que passam por modificações imprevisíveis (Keane, 2007). O argumento não é uma novidade. Há mais de uma década já fora destacado por Joel Robbins (2003), podendo ser incluído nas problematizações gerais do que veio a ser denominado de “antropologia do Cristianismo” (Bialecki, 2014, 2015; Bialecki et al., 2008; Cannell, 2006; Hann, 2007; Mayblin, 2010; Mayblin et al., 2017; Mosko, 2010, 2015; Robbins, 2011; Scott, 2012; cf. nota de rodapé nº 7).

peçoas se tornaria mera ilustração ou objeto dos “nossos”¹² saberes. Desviar-se do problema da autoevidência permite aventar a possibilidade de pensar os conceitos como “descrições de processos de conhecimento”, justapondo, e não sobrepondo, essas “descrições”.

Se posicionar-mos heurísticamente a libertação, o discernimento e a abertura para “nós” e para “eles” como eixos para a descrição, o exercício pode ser desenvolvido por meio de uma “estratégia intelectual” em que a ocorrência “[...] de uma similaridade forte, menos do que produzir a identidade [ou a incomensurabilidade], permite fazer novas inferências” (Bateson, M. C., 1988, p. 192) para além da familiaridade e da anomalia.¹³

Tendo isso em perspectiva, o breve “testemunho” de Ester disposto acima se comunica com algo que ocorrera no início da pesquisa. Ainda em março de 2013, Luís tinha no prelo um livro cujo tema era “cura e libertação”. Um excerto desse escrito pode aparecer em todo o seu alcance dadas as considerações anteriores:

[D]evemos saber que a existência, tanto do Céu e também do purgatório e do inferno, não depende de forma alguma de se crer ou não, pois são realidades que existem e continuarão a existir mesmo que ninguém creia. Só para fazer uma comparação, usando as realidades com as quais nós conseguimos entender, imaginemos um quadro de energia ligado, com aqueles barramentos de cobre nos quais se ligam os disjuntores e alguém disser: “Não acredito que lá tenha eletricidade pois não a vejo.” Então, mesmo que não acredite, se ela tocar os barramentos levará um tremendo choque, pois o que existe não depende de nossa crença, simplesmente existe.

Não há nada de trivial ou de exótico nessas palavras. Se estamos lidando com a possibilidade de estabelecer “novas inferências”, faço uma pergunta: diante de situações que juntam eletricidade, substâncias entorpecentes, noias, o Céu, o Inferno, o Purgatório, São Pio de Pietrelcina, São Miguel Arcanjo, Santa

12 O pronome “nosso” deve ter uma reverberação específica, pois indica que a persistência de uma antropologia da religião baseada em uma episteme ocidental – a secular, que inventa o sujeito autônomo (Asad, 2003, p. 1, 24-25, 191-192) – é uma das forças motrizes das abordagens contemporâneas a respeito da libertação.

13 Essas considerações oriundas do pensamento de Bateson estão parcialmente reproduzidas em Garcia (2018, p. 265).

Teresinha, Madre Teresa de Calcutá, Nossa Senhora, como e quem decide “[...] manter a capacidade de diferir [(de divergir) e de diferenciar (de estabelecer distinções)] sob controle [...]” (Holbraad et al., 2014)?

Ester acentuou que somente “Deus sabe” o motivo pelo qual Eloá e Carlão viram o velho, um santo. Luís concluiu que a eletricidade e o inferno existem e não “[...] depende[m] de nossa crença, simplesmente existe[m]”. A crença, na teoria dos meus amigos católicos, não é um equívoco epistemológico a ser corrigido por um saber verdadeiro, mas um saber que independe da suposta objetividade das formas de verificação científicas. A crença é da ordem da fé. Luís, entretanto, também se refere à crença como algo limitado ou quase negativo, o que, a meu ver, torna a sua analogia um artefato potente, pois a amplia como um hábito de pensamento comum a alguns fiéis e a céticos.

Os apontamentos de Ester e Luís podem ser relacionados ao que as pessoas com quem convivi chamam, como já assinalado, de “discernimento”.¹⁴ Devemos evitar eclipsá-lo por meio de sobreposições conceituais, visto que o discernimento é disseminado em nosso vocabulário, de maneira que as variações semânticas suscitam o “juízo”, expressando “bom senso e clareza”, “conhecimento, entendimento”, tal como dispõe o verbete no *Dicionário Houaiss da língua portuguesa* (2001). Ademais, diz respeito também ao que seria intrínseco ao conhecimento enquanto atividade humana.

Caso recorramos ao sentido em que Ester e Luís mobilizam o discernimento, notaremos que se trata de uma longa trajetória que atravessa o Antigo Testamento e o Novo Testamento: como dom concedido por Deus para apartar o bem do mal (Deuteronômio, 18, 21-22); como maneira de enxergar os eventos a partir de Deus (Jó, 28, 28). O teólogo Joseph T. Lienhard (1980, p. 505) aponta que o “discernimento dos espíritos”, enquanto um dom do Espírito Santo, advém da Primeira Carta paulina aos Coríntios (12, 10).¹⁵ O discernimento pode ser pen-

14 O vocábulo é oriundo do latim *discernere*, o mesmo que separar, distinguir.

15 Na literatura antropológica acerca de mundos cristãos, o termo tem grande presença no trabalho de Thomas J. Csordas (1994). Aparece também nos textos de Tanya M. Luhrmann (2006, p. 9), de Jon Bialecki (2011, p. 268) e ganha atenção detida em Frederick Klaitz (2016, p. 1151-1152), que se inspira em Luhrmann. Ademais, não se pode negligenciar que a problematização do discernimento, a partir de autores como Michael Lambek e James Laidlaw, talvez tenha relações com o que se alcinhou há alguns anos de “antropologia da ética” (Cannell, 2017, p. 13-14). Há, a meu ver, todo um lugar para a feitura de uma “antropologia do discernimento” (Costa, 2017, p. 64-79) e de operações derivadas dele, tal como a “precaução” (Costa, 2017, p. 53, nota 59, p. 396-413).

sado, eu postulo, ao redor de três operações possíveis, caso nos atenhamos ao testemunho de Ester e ao escrito de Luís: a “divisão”, a “mistura” e a “distinção”.

Em uma passagem esclarecedora, Alain Pottage (2004, p. 8), na introdução de uma coletânea dedicada à análise da fabricação de pessoas e coisas pelo direito, ressalta que a teoria social contemporânea teria dificuldade de escapar de um “esquema de ‘divisão’” e de considerar um “esquema de ‘distinção’”. O elemento que deve nos reter na divisão, enquanto operação intelectual, é que a mesma cesura o mundo em “oposições fundacionais”. Estas funcionam por meio de categorias que as englobam: “[...] espaço (próximo/distante), tempo (passado/futuro), ação (intenção/efeito) [...] [N]o caso da distinção, tudo depende de como a fronteira que divide dois lados (isto é, a distinção) é estabelecida” (Luhmann, 1998 apud Pottage, 2004, p. 8). A meu ver, a discussão ganharia potência se fosse introduzida a inimiga clássica da divisão: a mistura. É o que empreendo.

Um esquema de mistura amalgamaria o mundo, de maneira que as operações de divisão o tomariam como ilógico e contraintuitivo. Não prosseguirei com a divisão e tampouco com a mistura, mas sim com a distinção. A implicação que posso tirar da última é heurística, tornando-se, por assim dizer, uma forma menos acidentada de me remeter aos conceitos das pessoas com quem convivi. Não é o caso de afirmar que na ausência de mistura há divisão e vice-versa, mas sim que é possível que a distinção ocupe a posição de um terceiro. Postulo que no mundo dos meus amigos predomina a “distinção”, em lugar da “divisão” e da “mistura”.¹⁶

Você distingue e cria contrastes (“novas inferências”); divide e cria incomensurabilidades; mistura e cria solubilidades. Ester e Luís não estão denegando “irracionalmente” a razoabilidade dos efeitos dos alucinógenos ou o caráter doloroso de um choque elétrico. Ressalto que tampouco excluem mutuamente (dividem) ou identificam imediatamente (misturam) o que nós consideraríamos “visível” (os efeitos dos entorpecentes e a eletricidade nos barramentos de cobre nos disjuntores) e “invisível” (o santo, o Céu, o Inferno e o Purgatório). Eles discernem (distinguem). Assim, estão destacando que há algo mais a ser visto que a mera submissão do que se passa com os noias e com as correntes

16 Os três termos são operações que não se excluem entre si. Cada uma delas pode, no seu funcionamento, suscitar as outras (Costa, 2017, p. 11, nota 16).

elétricas à trivialidade da “razão humana” ou a constatação, por si só exótica, de que tudo o que ocorre é “sobrenatural”.

A tia e o sobrinho, ao discernir, distinguem: uma operação que por ser realizada, como eu postulo, “junto com” e “a partir de” Deus estabelece um eixo triádico através do qual se contrasta a origem da ação. Essas pessoas geralmente discerniam se um pensamento, uma visão, uma sensação vinham de Deus, do “humano da pessoa”¹⁷ ou, em várias ocasiões, do demônio. Há, de início, uma primeira assimetria, Deus está em tudo, que se contrapõe assimetricamente a uma segunda, o Diabo pode estar em tudo, e reforça uma terceira: a fragilidade humana diante desses seres.

O discernimento de que falam meus amigos é uma operação geral oriunda da abertura para a divindade. Não se deve obscurecer que eles definem a vontade e o juízo como presentes divinos, não obstante o “julgamento”, devido ao seu teor acusatório, seja tomado como uma ação maligna. O “conhecimento como dádiva (e vínculo)”, como eu prefiro chamar, distancia-se do “conhecimento como autonomia” porque determina uma posição que as pessoas ocupam. Não era raro que elas dissessem ser “instrumentos de Deus”, isto é, que eram mobilizadas, controladas, por Ele. Se o conhecimento é doado, a liberdade/libertação também o é. Esse deslizamento me deixa à vontade para, a seguir, tentar responder à interrogação que praticamente introduz este texto: como se sabe em um mundo onde Deus está em tudo e o demônio pode estar em tudo e é real?

Situando o “conhecimento”

A elucidação da pergunta depende, inicialmente, de não perder de vista que estamos acompanhando uma forma de conhecimento que parece suscitar distinções, em lugar de divisões e de misturas. Nesses termos, procurarei demonstrar concisamente que, por exemplo, tomar o demônio, ficando apenas com ele, como uma abstração ou representação (esquema de divisão/purificação), ou

17 A expressão “humano da pessoa”, enunciada por esses católicos, muitas vezes é assimilada a outro vocábulo bastante comum em suas vidas: a “fraqueza”. A incompletude e o inacabamento da natureza humana tornam a pessoa, desde a expulsão do Paraíso, essencialmente “fraca”.

admitir a sua existência pela suposição de que se trata de um cosmo marcado por hibridismos (esquema de mistura) (Latour, 1994, p. 16), ofusca o que essas pessoas assinalam ser fato.

Se lidamos com a “distinção”, afastamo-nos de “dois conjuntos de práticas” (Latour, 1994, p. 16) que designam o mundo moderno. No primeiro predominam, “[...] por “tradução”, misturas entre gêneros de seres completamente novos, híbridos de natureza e cultura”. No segundo vigoram, “[...] por “purificação”, duas zonas ontológicas inteiramente distintas, a dos humanos, de um lado, e a dos não-humanos, de outro” (Latour, 1994, p. 16).

Uma das principais garantias da “Constituição Moderna”, considerando a purificação, consiste também em excluir Deus da realidade não humana dos fatos naturais e da construção humana do mundo social (Latour, 1994, p. 38). Ao mesmo tempo, ela assume uma ruptura irreversível com o passado, criando um mundo purgado de “falsos saberes” (Latour, 1994, p. 41) ou “crenças”. Alguns de seus aspectos purificadores centrais são as cesuras entre representação e realidade, sujeito e objeto, nós e eles, espiritual e material, palavra e coisa, interior e exterior, antes e depois, etc.

Há, a partir das considerações de Ester e de Luís, outros modos de estabelecer a distinção entre domínios humanos e não humanos sem que se recorra àqueles esquemas. Com isso dito, vou em direção a três aspectos gerais relativos à elucidação da indagação apresentada logo acima. Cada um deles destaca maneiras de obscurecer o conhecimento dessas pessoas: como o ceticismo é uma limitação de perspectiva; como se estabelece a relação entre pessoa, controle e liberdade; como a libertação é subjugada à purificação, ou seja, à criação de rupturas e divisões.

Início o primeiro aspecto através da seguinte interrogação: por que alguns analistas frequentemente opacificam a realidade do demônio, transformando-o em uma abstração relativa aos desafios do controle de si e do mundo? Os conceitos mobilizados para “explicar” tal realidade são variados e estão disseminados na literatura antropológica, e de áreas afins, acerca do Cristianismo. Cito apenas alguns deles, pois cintilam muitos outros: um problema concernente à “ética” (Parkin, 1985, p. 3); uma “[...] representação coletiva [...] da pessoa como um repertório de atributos negativos” (Csordas, 1994, p. 185); um esquema cognitivo ou modelo cultural (Versteeg; Droogers, 2008, p. 107-110).

A proliferação dessas definições “purificadoras”, ao extirpar a existência desse ser, tem como consequência o ocultamento de enunciados do tipo “o mal [demônio] é real” e “a Verdade [Deus] é uma pessoa”. Em acréscimo, advém de motivações mais profundas. Passo a isso agora.

Proponho que retornemos, por ora, a Luís. Se estivesse com ele e propusesse que o demônio, o “Inimigo”, não poderia existir, estaria admitindo a sua existência. Por assumir uma posição incrédula em face da sua realidade, mesmo que não o soubesse, estaria sendo enganado por ele ao negar, no ato de produzir um saber, a sua realidade. Duas das principais qualidades específicas do Inimigo são a astúcia e o disfarce. Ele fica à vontade para agir quando sua realidade é substituída por uma purificação (divisão) que obscurece a sua existência. Em suma, é como se o demônio se regozijasse com um tipo costumeiro de redução analítica que põe em dúvida a sua existência, um procedimento que lhe agrada. Caso eu pronunciasse que meus amigos veem o demônio em tudo, recorrendo à ênfase em misturas que os tornariam, digamos assim, pessoas distantes do “mundo moderno”, eles discerniriam que eu deveria procurar um psiquiatra e interromper a pesquisa.

Neste ponto, devo esclarecer algo crucial. Conforme Ester, se eu não levasse em consideração a existência divina, o Diabo jamais irromperia no e contra o trabalho. Distanciar-me do ceticismo, dando crédito ao que meus amigos encaram como fato, não me leva a resvalar em problemas oriundos das supostas fronteiras entre analistas e fiéis, mas sim nas formas como eles tentavam me dizer a verdade. Esta, na vida dessas pessoas, advém do discernimento, uma doação divina, o que realça uma das maneiras como se sabe nesse mundo. Meu intuito na pesquisa foi sempre fugir das ciladas de uma “antropologia contra a religião”: aquela que obscurece o que as pessoas dizem ser fato e igualmente minora os modos de conhecimento delas.

Com isso sublinhado, alcanço o segundo aspecto: a relação entre pessoa, controle e liberdade. Recupero o que meus amigos diziam quando se remetiam à pessoa e seus respectivos modos de realizar distinções: a “pessoa com ou próxima de Deus” (às voltas com o “discernimento” e estabelecendo juízos divinamente orientados) ou a “pessoa longe de Deus” (atada às “fraquezas do seu humano”). Elas correspondem, respectivamente, aos termos livre/junto (próximo de Deus) e autônomo/afastado (distante de Deus). Se a liberdade é “ver junto com” e a “partir de” Deus, já a autonomia é da ordem da distância e

da cegueira, condições do sujeito moderno autocontido. Sempre me pareceu uma questão desafiadora que esses católicos exortassem uns aos outros para que “fossem livres, se libertassem”. Nunca estimulavam, até onde me recordo, a autonomia ou que se autonomizassem.

É prudente afastar-se da redução do que as pessoas alcunham de verdade à representação. Deve-se, então, problematizar a própria noção de controle, à qual retorno agora. Ela mantém uma relação umbilical com uma noção corriqueira de liberdade e precipita muitas vezes um sujeito secular, autônomo e emancipado. Nesses termos, transformar analiticamente o Diabo, um ser, em um símbolo da ausência de controle de si e do mundo revela um saber oriundo de um modo de existência que valoriza a autonomia e o autocontrole. As pessoas com quem convivi remetiam-se à localização e à manutenção do controle de modo distinto.

Há, assim, um deslocamento. É preciso distinguir, segundo esses católicos, entre a dominação como “opressão maligna” e como “submissão”¹⁸ a Deus. A primeira “aprisiona”; a segunda, “liberta”. Na opressão demoníaca, a autonomização leva ao distanciamento com relação a Deus. A busca pela autonomia, pela individualização, pelo “ter”, pela “construção de um Céu na Terra”, não deixam de ser “formas de escravidão”, não se cansavam de repetir as pessoas. Na submissão, o jugo conduz à aproximação com Deus, à doação e/ou aprimoramento do discernimento, mas também ao ataque iminente do Diabo.

A partir de agora gostaria de assentar o terceiro aspecto: como a libertação parece subjugada a atos de purificação (Latour, 1994), de criar, por exemplo, cesuras entre “antes e depois”. É por meio de tais atos que ela se torna obscurecida, pois o Cristianismo impulsionaria formas de vida supostamente caracterizadas pela individualização (Scott, 2012). Ou seja, o obscurecimento

18 De maneira pertinente, Cecília L. Mariz (1994, p. 207) sublinha que a liberdade, entre os pentecostais que se recuperaram do alcoolismo, “[...] se reporta a uma submissão a Deus [...]”. Aponta também que “[...] ser livre não é seguir os desejos individuais [...]” (Mariz, 1994, p. 207), mas sim os desígnios d’Ele. Entretanto, ao enfatizar que a libertação conduz ao âmbito “ético-racional do ‘indivíduo’” (Mariz, 1994, p. 205), a autora acaba por equacionar a relação com Deus com a produção de formas de vida modernas, eticizadas e racionalizadas (Mariz, 1994, p. 220; cf. nota de rodapé nº 5). Velho (2007, p. 118) não deixou de detectar o problema no momento em que se remeteu à noção de “servo-arbítrio” extraída do Luteranismo, pois a liberdade, quando é encarrada como “servidão” a Deus, impõe limites a “[...] toda análise que toma a realização libertária humanística como referência (implícita ou explícita)” (Velho, 2007, p. 117).

das especificidades da libertação na própria vida dos adeptos denota os empecilhos para lidar com a diferença dos cristãos em um mundo que se presume cristão. Muitas vezes, o modo como ela é ligada ao individualismo termina por associá-la primariamente com a ruptura, com a irreversibilidade da mudança, com noções canônicas de conversão e, secundariamente, com algumas das possibilidades modernas da autonomia.

Mariz, na revisão bibliográfica mais circunstanciada já realizada acerca da “guerra espiritual” e da “libertação de demônios” na literatura brasileira, nota que a Igreja Universal do Reino de Deus tornou-se o mínimo denominador comum de tal “guerra”. A passagem seguinte explicita de maneira exemplar o argumento desenvolvido até aqui:

Em seu discurso [pentecostais e neopentecostais], valorizam a ruptura com religiosidades do passado e adotam o mito de uma “pureza da fé”. A depreciação da mistura e a valorização da pureza têm sido identificadas por Fry (1991) como características da cultura anglo-saxônica protestante [...]. (Mariz, 1999, p. 38-39).

A “pureza” (protestante) e a “purificação” (moderna) aparentemente têm uma relação passível de ser descrita. É o que farei a partir de agora em termos genéricos, sabendo, de antemão, que isso incorre em um sem-número de omissões de uma vasta literatura em que se rediscute, entre outras coisas, a cesura entre religião e materialidade (Houtman; Meyer, 2012). Em geral, quem executa a purificação, no mundo moderno, é a “Ciência”¹⁹. Discuto, porém, que esse privilégio pode em alguma medida ser repensado.

Webb Keane apresenta uma contribuição basilar para a discussão. Ele relata que os missionários calvinistas, no encontro com os Sumbanese, na Indonésia, insistiam que as “[p]alavras deveriam estar sujeitas à agência de um[a] orador[a] que se aparta das palavras que ele ou ela controla” (Keane, 2007, p. 15). A importância designada à responsabilidade moral do enunciador corresponde à criação de um domínio subjetivo e impulsiona decisivamente, segundo Keane,

19 Quando me refiro à “Ciência, com C maiúsculo” (Latour, 2001, p. 33), o faço porque essa menção dá conta da definição moderna de ciência como conhecimento objetivo de uma realidade “em si”, isto é, que existe e independe das representações humanas.

as noções modernas de linguagem que funcionam por meio daquelas cesuras, já mencionadas, presentes na purificação moderna. As palavras seriam veículos arbitrários para comunicar significados imateriais (representação), uma forma de destacamento da materialidade (realidade).

A desmaterialização reverbera o próprio modo como os protestantes acusam os católicos de misturar (uma ação não moderna) o que é “apropriadamente espiritual” (Keane, 2013, p. 160) com o que é desprezivelmente material. Dessa maneira, o Protestantismo também foi decisivo para a feitura de uma “[...] história da libertação humana de uma multidão de crenças falsas e fetichismos [idolatrias] que minam a liberdade” (Keane, 2013, p. 160). Esse impulso, em certa medida, é também crucial para as compreensões modernas da liberdade, pois prefigura a valorização do “discurso”, um resultado da agência individual humana, sobre a matéria, objetos, coisas, etc. (Keane, 2007), sendo um dos impulsionadores daquela “divisão” que Bruno Latour, conforme Keane (2007, p. 5, 24), chamou de purificação. Esta e o acento na autonomia imputado às formas de vida protestantes parecem estar entrelaçados.

Embora eu concorde que a “[...] dimensão religiosa do conceito de modernidade” (Keane, 2007, p. 23) é tributária do Protestantismo, não é adequado afirmar que meus amigos católicos sejam menos “modernos”. Eles são igualmente modernos quando assentam a assimetria entre pessoas e coisas, material e imaterial, mas são diferentemente modernos no modo de qualificar a assimetria, porque mobilizam o discernimento, em lugar da divisão/purificação e da mistura.

Ester, por exemplo, certa vez afirmou que a imagem de um santo não é o próprio santo, mas discerniu que contém uma bênção sacerdotal que a torna, assim, poderosa. Repetiu, em outra ocasião, que água benta em si é água, mas que é prodigiosa porque essa mesma bênção é também vertida para ela. Luís, por sua vez, sempre advertiu para que se discernissem as origens físicas, psíquicas ou malignas de uma doença.

Dadas as colocações já suscitadas, é possível notar como a “purificação” moderna e a “emancipação” protestante podem ser consideradas formas de “libertação” que se contrapõem à libertação na vida dos meus amigos. Cada uma delas possui uma forma distinta de enfrentar as assimetrias entre pessoas e coisas, natureza e cultura, seres humanos e não humanos. Em resumo, não são equivalentes. São preferencialmente posições concorrentes entre si:

a da Ciência, a do Catolicismo e a do Protestantismo, não obstante a terceira, conforme vimos, esteja na gênese da primeira.²⁰

O problema, ao lidar com a libertação enquanto a efetuação de um modo de conhecimento, abrange a qualidade da assimetria entre pessoas e coisas que se desdobra em cada uma dessas três narrativas. Desse modo, é possível descrever a maneira como alguns cristãos, situados no “mundo moderno/cristão”, estabelecem regimes específicos por meio dos quais lidam com a divisão/pureza e com a mistura, o que não coincide com defini-las respectivamente como positivas ou negativas e vice-versa.

Ester e Luís partem do discernimento, da distinção, em vez da mistura ou da divisão. Não era incomum que falassem de “pureza da alma”, da “pureza da Virgem criada sem pecado”, da “purificação de lugares e de pessoas”, de “limpar-se dos pecados”, porém isso diz muito pouco acerca da purificação (no sentido descrito acima) e, também, da mistura, mas sim de um compromisso com Deus. Esse vínculo é a qualidade específica que determina como se distinguirá o que deve ser avizinjado ou afastado, em lugar de amalgamado ou cesurado.

Esse apontamento consiste em sugerir que o modo de diferenciar pessoas e coisas (animadas e inanimadas) não é, em nosso mundo, um atributo e uma prerrogativa exclusiva da “purificação”, em seu sentido dominante (científico/protestante), levando à conclusão, como bem nota Tânia Stolze Lima (1999, p. 44), de que seria um “[...] verdadeiro traço identitário dos (autodenominados) modernos”. A imprecisão reside na premissa de que, mesmo entre os cristãos, as assimetrias entre material e imaterial, pessoas e coisas, devam ser descritas somente através da purificação que, ao fim e ao cabo, transforma o demônio em uma abstração e Deus em um ser distante, ausente, espiritual e, no limite, presente apenas na “intimidade do coração” (Latour, 1994, p. 38-40). Perde-se de vista “[...] a questão da diversidade dos regimes por meio dos quais ela [a assimetria] opera” (Lima, 1999, p. 45). É a isso que me voltarei na próxima seção, enfocando a abertura para Deus, pois ela concerne, em seu funcionamento, aos

20 Um(a) parecerista salientou, de maneira pertinente, que a “relação entre Protestantismo e ciência moderna” poderia ser apresentada através de autores como Max Weber e Peter L. Berger. No entanto, a preferência por Keane e Latour diz respeito à forma como nos trabalhos de ambos a “purificação” é singularmente descrita enquanto uma prática almejada pelo Protestantismo e pela Ciência, algo crucial para a economia do argumento apresentado aqui.

três aspectos que sublinhei acima: escapar do ceticismo; reconceptualizar a pessoa, a liberdade e o controle; e desentranhar a libertação da purificação.

A “abertura”

Nas páginas anteriores, argumentei que definir o demônio como uma abstração repercutia as divisões entre representação e realidade, sujeito e objeto, nós e eles, espiritual e material, interior e exterior, etc., isto é, operações purificadoras. O propósito foi sugerir que essas divisões, em nosso mundo, podem operar por meio de regimes distintos, como ocorre, por exemplo, na Ciência e no Protestantismo. Contudo, há algo que os une: a ênfase moderna na inde-sejabilidade da “mistura” corrobora a separação e disposição assimétrica dos polos resultantes das divisões, um corolário da “purificação” (Latour, 1994, p. 16). Ademais, esta é oposta especularmente à mistura por meio de termos como abertura e fechamento, como se observa em uma reivindicação de Tim Ingold (2006, p. 11, 19, grifo do autor) acerca da cesura moderna entre sujeito (humanidade) e objeto (natureza):

Eu quero recuperar a abertura original para o mundo em que as pessoas que *nós* (isto é, etnólogos treinados no Ocidente) chamamos de animistas encontram o sentido da vida [...] Se a ciência deseja ser uma prática de conhecimento coerente, deve ser refeita sobre as bases da abertura ao invés do fechamento, do envolvimento ao invés do destacamento.

Charles Taylor (2007, p. 27), por seu turno, aponta que

[...] a ciência, ao ajudar a desencantar o universo, contribuiu para abrir caminho para o humanismo excludente. Uma condição crucial para isso foi um novo sentido do self e de seu lugar no cosmos: não aberto, poroso e vulnerável a um mundo de espíritos e poderes, mas o que eu chamaria de “impermeável”.

Nos dois casos, é como se a pureza fosse um “fechamento/descontinuidade” (modernidade, secularidade, Ciência, Protestantismo); e a mistura, uma “abertura/continuidade” (não modernidade, não secularidade, animismo, idolatria

católica). Sugiro que argumentos como os de Ingold e Taylor são bastante disseminados e explicitam uma hipóstase: a abertura/mistura existiria somente em mundos tidos como radicalmente “outros”, ou seja, seria um “verdadeiro traço identitário” (Lima, 1999, p. 44) daqueles que, no presente, não foram capturados pelos dispositivos liberadores da purificação moderna; ou, então, viveram antes de sua invenção. É impressionante que, novamente, isso se aproxime da presunção de que a libertação, em seu sentido protestante, é também uma ruptura com o passado.

Meus amigos, situados no mundo moderno, repetem que a “abertura para Deus”, que está em tudo, é a condição principal da libertação e do discernimento. Contudo, seria um equívoco concluir que ela deva ocupar o lugar da continuidade ou da mistura, cujo reverso seria a descontinuidade ou o fechamento. Se o demônio pode estar em tudo, o que a abertura para Deus torna saliente não é um fechamento, mas sim a neutralização, como as pessoas diziam, de uma “brecha” para o mal.

Lembro-me que em minha primeira incursão na capela da casa onde o Grupo de Oração se reúne, ainda em 2013, Ester afixava: “Deus vai te ajudar a fazer o trabalho. Você tem que dar abertura para que Ele trabalhe em você.” A abertura, como concordaria Luís, se alonga por meio do aprendizado das saudações, das formas de tratamento, dos movimentos corporais na genuflexão, na adoração a Jesus Sacramentado no ostensório. A abertura não é uma brecha. Nesta, o demônio age; naquela, como diziam essas pessoas, deve-se “estar aberto para que Jesus faça algo”.

Especulo que meus amigos não ficariam satisfeitos se eu mecanicamente opusesse a abertura ao fechamento. Sem paradoxo, a abertura permanece constante, mesmo quando eles falavam de fechamento. O fechamento para a ação divina e mesmo o ceticismo acerca da existência do maligno são brechas, em lugar de oclusões: “Uma oportunidade, um vacilo” que se dá ao Inimigo. A brecha para o demônio, na vida desses católicos, está em tensão e é contrastada com a abertura para Deus.

Haveria algumas maneiras de lidar com esse modo de conhecimento. Recuperando a discussão anterior acerca da divisão, da mistura e da distinção, faço um acréscimo em que podemos notar como a libertação, o discernimento e a abertura podem ser compreendidos em cada uma dessas operações. A primeira, a de “divisão”, consistiria na suposição de que a libertação, por se tratar

da abertura para Deus e de evitar que se dê uma brecha para o demônio, coincidiria com uma forma de “purificação”/“descontinuidade”, porque denota uma qualidade definitiva e exclusiva dos seres humanos: a escolha racional. A segunda, a de “mistura”/“continuidade”, consistiria na suposição de que a libertação, por se tratar de uma questão de abertura para Deus e de evitar que se dê uma brecha para o demônio, coincidiria com uma forma de ausência de divisão, porque denota uma qualidade que, no primeiro modo, é extirpada: a distribuição da ação entre seres humanos e não humanos. A terceira, a de “distinção”/“contraste”, que venho propondo, consiste na suposição de que a libertação, por se tratar de uma questão de abertura para Deus e de evitar que se dê uma brecha para o demônio, coincide com uma forma de conhecimento, porque denota uma qualidade do modo de existência dos meus amigos católicos: o discernimento.

Na primeira operação, a de divisão, é possível recorrer às reduções analíticas referidas na seção anterior, mas com o risco de tornar ininteligível como Deus está em tudo e como o Diabo pode estar em tudo. Na segunda, a de mistura, os católicos se tornam não modernos, idólatras. Na terceira, a de distinção, depara-se com a irredutibilidade às outras duas, seja à forma pura, seja à forma híbrida. O valor heurístico da distinção permite que escapemos do fechamento, do apartamento e da emancipação sem sermos conduzidos em direção à mistura. Possibilita que se descreva uma maneira diferencial de discernir ações oriundas de Deus, do Diabo e do humano da pessoa.

Postulo que um mundo onde Deus está em tudo (onipresente) e, ao mesmo tempo, o demônio pode estar em tudo (quase onipresente) tem na “abertura” uma qualidade substantiva, uma condição essencial. Ou seja, trata-se de um mundo “aberto”. Meus amigos diriam que não há lugar em que Deus não possa estar e não há forma que Ele não possa adquirir. Já o demônio não pode saber os pensamentos das pessoas, mas pode transformar-se naquilo que ele quiser, capturar as palavras ditas pelas pessoas e lançá-las contra elas, transformando-as em pensamentos. Luís frequentemente apontava que as “decisões humanas” podem ser simplesmente humanas, ainda que a possibilidade de decidir seja um dom divino: “Deus te deu a liberdade de decidir. Deus deu para o ser humano o maior de todos os dons: de até negar o próprio Deus.” Deus como criador do mundo e doador da vontade, do arbítrio, manifesta-se em tudo que concerne ao humano e ao não humano.

Os estudos de grupos de católicos carismáticos na antropologia, na ciência da religião e na sociologia da religião brasileiras se veem habitualmente às voltas com a abertura. Seus sentidos se multiplicam, não como resultado da imprecisão, mas da potencialidade do próprio termo. Elenco a seguir alguns trabalhos realizados entre os estados de São Paulo e do Rio de Janeiro²¹ em que ela é explicitamente citada.²²

A abertura é apresentada diversificadamente como: instrução doutrinária para o devoto lidar com os dons do Espírito Santo (Carranza, 2000, p. 112); aspecto decisivo da cura (Pereira, 2008, p. 164); crítica ao congelamento oriundo da razão (Portella, 2009, p. 173); motor da conversão (Bonfim, 2012, p. 58).

Evandro de S. Bonfim (2012, p. 66, 225) postula um “[...] princípio de abertura que caracteriza a circulação do Espírito Santo [...]”, assinalando que “[...] a pessoa carismática é compósita e ontologicamente aberta [...]”. A reflexão é fundamental. Sugiro, contudo, que não se trata especificamente ou somente da pessoa “ontologicamente aberta”, mas, conforme venho argumentando, de um mundo “aberto”. Aproximando-se das proposições de Ingold e Taylor mencionadas acima, Bonfim (2012, p. 225) afirma: “[...] a Antropologia não possui linguagem e instrumentos teóricos adequados para tratar de fenômenos de abertura ontológica em coletivos que não sejam explicitamente ‘não-ocidentais’”. Penso que essa passagem repercute, novamente, a presunção disseminada de que “nós” ficamos com a purificação (fechamento); “eles”, com a mistura (abertura).

A contribuição que tenho buscado oferecer, ao esboçar os conceitos de “abertura” e de mundo “aberto”, consiste em acentuar que a abertura não indica mistura, mas sim a possibilidade do discernimento como dádiva do Espírito Santo, o que é também o reconhecimento de que Deus, conforme meus amigos, “sempre esteve lá, em tudo”. A consequência primeira de se abrir fixa a possibilidade

21 As remissões aos autores a seguir, assim como a outros não citados aqui, estão dispostas em sua completude em Costa (2017, p. 36-38).

22 O termo também aparece em etnografias de formas de vida cristãs realizadas na América do Norte, na Melanésia, na Amazônia, na África (Bialecki, 2011, p. 265; Csordas, 1994, p. 46; Daswani, 2011, p. 260; Mosko, 2010, p. 230; Vilaça, 2011, p. 253-254; Werbner, 2011, p. 181). É revelador que em cada um desses trabalhos a remissão à abertura traga à baila as ações de Deus ou do demônio em suas relações com os seres humanos. Essa persistência não deve ser ignorada, pois é como se nada pudesse estar fechado para esses seres.

de discernir presenças distintas: divina, maléfica e humana. Contiguar-se a Deus é submeter-se, em lugar de confundir-se ou misturar-se com Ele. Essa submissão é que liberta, pois as pessoas não deixarão de enunciar que “não são nada sem Deus”. É porque o mundo é aberto que se torna preciso saber discernir, como faziam Ester e Luís quando se remetiam, respectivamente, ao uso de entorpecentes e à visão do santo, e à corrente elétrica e às realidades invisíveis. Isso acontecia por meio da abertura para Deus, impedindo que o demônio, por meio da abertura de uma brecha, e o humano da pessoa obscurecessem o discernimento, o que levaria a um distanciamento em relação a Ele.

Não posso afirmar que esse argumento deva ser ampliado para outros coletivos católicos: corresponde a uma elaboração a que pude chegar a partir das formas de existência dos meus amigos, que se afastam da forma de vida teórica onde há uma só dicotomia possível entre “aberto/híbrido/misturado” e “fechado/purificado/apartado”. Trata-se de descrever a pluralidade dos regimes pelos quais as assimetrias entre pessoas e coisas, seres humanos e não humanos, entes materiais e imateriais, etc. se desdobram. Na vida de Ester e de Luís, a libertação (vincular-se com Deus), o discernimento (modos de ver divinamente orientados) e a abertura (o motor da libertação) são os elementos centrais, permitindo-me salientar um regime em que predominam distinções, em lugar de divisões e de misturas.

Considerações finais

Ao longo da exposição anterior, tentei mostrar que a abertura equivalia exclusivamente à mistura apenas quando se tomava a purificação como dada. Meu argumento é que a abertura para Deus leva a uma forma específica de realizar distinções: o discernimento. As pessoas começam a “ver” o que não viam antes, isto é, a vicinalidade de seres divinos e maléficos é que é dada, devendo ser discernida. O caráter perene dessas vizinhanças cria um desvio em relação às posições do que foi denominado de “debate Mark Mosko-Joel Robbins” (Bialecki, 2015; Holbraad; Pedersen, 2017, p. 246-252), desenvolvido a partir de etnografias realizadas na Melanésia.

Partindo de Joel Robbins (2004, 2007, 2011), o Cristianismo seria uma religião em que implacavelmente sobressairia o conceito de indivíduo, opondo-se a formas

relacionalistas pretéritas à conversão. Seguindo Mark S. Mosko (2010, 2015), a religião cristã teria desde sempre gerado um modo de “personitude [*personhood*] individual” (relacional ou partível) que se definiria pela “participação” dos seres humanos, divinos e maléficos uns nos outros por meio das transações entre si das partes que os comporiam.²³ Como reverberações positiva e negativa do modelo atomístico já referido, a primeira posição suscita a purificação/divisão (fechado/moderno/individuado/secular); a segunda, a mistura (aberto/não moderno/dividuado/não secular).

A persistência dessa cesura ofusca, como busquei demonstrar, modos de conhecimento em que a abertura não é um atributo do “outro”, distante, mas algo que se realiza “aqui”, em nosso mundo, por meio de um regime específico de distinção, que escapa da divisão e da mistura. Por esse motivo, jamais me pareceu trivial que meus amigos dissessem reiteradamente que sua liberdade advinha de um compromisso com Deus e que esse vínculo era o resultado de uma abertura que os presenteava com o discernimento, permitindo-lhes “enxergar junto com” e “a partir d’Ele”.

Se o conhecimento e a liberdade são dádivas, é preciso evitar que os modos de conhecimento que estamos enfrentando não se transformem em mais um prolongamento da vida de nossos conceitos, o que ocorreria se a mistura e suas imagens correlatas de fluidez e heterogeneidade fossem tomadas como substitutas imediatas da divisão e suas imagens correlatas de fixidez e de homogeneidade. No mundo onde estive, conhecimento e liberdade não podem ser equacionados com o incremento de faculdades intelectuais, da autonomia e da emancipação (em linguagem liberal e secular), mas sim com o discernimento, o vínculo e a abertura (em linguagem de libertação), o que não tem a ver com um cosmo caracterizado pela ausência de separações (em linguagem pré-liberal e não secular). Ester, Luís e muitos outros dos meus amigos sempre quiseram que eu estivesse a par da qualidade específica em que baseavam suas distinções.

23 Os desdobramentos do debate destacam-se nas análises de Aparecida Vilaça (2011), Girish Daswani (2011), Richard Werbner (2011), Bonfim (2012) e Bialecki (2015).

Referências

- ASAD, T. Comments on conversion. In: VAN DER VEER, P. (ed.). *Conversion to modernities: the globalization of Christianity*. New York: Routledge, 1996. p. 263-273.
- ASAD, T. *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- ASAD, T. A construção da religião como uma categoria antropológica. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 19, n. 19, p. 263-284, 2010.
- BATESON, G. *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: Edusp, 2008.
- BATESON, M. C. So what's a meta for?. In: BATESON, G.; BATESON, M. C. *Angels fear: towards an epistemology of the sacred*. New York: Bantam Books, 1988. p. 183-200.
- BIALECKI, J. Quiet deliverances. In: LINDHARDT, M. (ed.). *Practicing the faith: the ritual life of Pentecostal-Charismatic Christians*. New York: Berghahn Books, 2011. p. 249-276.
- BIALECKI, J. Does God exist in methodological atheism? On Tanya Luhrmann's *When God Talks Back* and Bruno Latour. *Anthropology of Consciousness*, v. 25, n. 1, p. 32-52, Mar. 2014.
- BIALECKI, J. The judgment of God and the non-elephantine zoo: Christian dividualism, individualism, and ethical freedom after the Mosko-Robbins debate. *AnthroCyBib*, Mar. 2015. Disponível em: <http://www.blogs.hss.ed.ac.uk/anthrocybib/2015/03/17/occasional-paper-bialecki-the-judgment-of-god-and-the-non-elephantine-zoo/>. Acesso em: 5 maio 2017.
- BIALECKI, J. et al. The anthropology of Christianity. *Religion Compass*, v. 2, n. 6, p. 1139-1158, Nov. 2008.
- BONFIM, E. de S. *A Canção Nova: circulação de dons, mensagens e pessoas espirituais em uma comunidade carismática*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.
- CANNELL, F. The anthropology of Christianity. In: CANNELL, F. (ed.). *The anthropology of Christianity*. Durham: Duke University Press, 2006. p. 1-50.
- CANNELL, F. Mormonism and anthropology: on ways of knowing. *Mormon Studies Review*, Provo, v. 4, n. 1, p. 1-15, Jan. 2017.
- CARRANZA, B. *Renovação Carismática Católica: origens, mudanças e tendências*. Aparecida: Santuário, 2000.

CARRANZA, B.; MARIZ, C. L. Novas comunidades católicas: por que crescem?. In: CARRANZA, B. et al. (org.). *Novas comunidades católicas: em busca do espaço pós-moderno*. Aparecida: Ideias e Letras, 2009. p. 139-170.

COSTA, Y. G. “Abertura para Deus” e “brecha” para o demônio: a “libertação” entre católicos na cidade de São Paulo. 2017. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

CSORDAS, T. J. *The sacred self: a cultural phenomenology of Charismatic healing*. Berkeley: University of California Press, 1994.

DASWANI, G. (In-) Dividual Pentecostals in Ghana. *Journal of Religion in Africa*, Leiden, v. 41, n. 3, p. 256-279, Jan. 2011.

DICIONÁRIO Houaiss da língua portuguesa. São Paulo: Objetiva, 2001.

GARCIA, Y. Formas de “buscar Deus” e de ser assediado pelo demônio: objetos na vida de católicos brasileiros. *Etnográfica*, Lisboa, v. 22, n. 2, p. 259-280, jun. 2018.

HANN, C. The anthropology of Christianity per se. *Archives Européennes de Sociologie*, Cambridge, v. 48, n. 3, p. 383-410, Dec. 2007.

HOLBRAAD, M.; PEDERSEN, M. A. *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

HOLBRAAD, M. et al. The politics of ontology: anthropological positions. *Cultural Anthropology*, 13 Jan. 2014. Disponível em <https://culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions>. Acesso em: 1 fev. 2016.

HOUTMAN, D.; MEYER, B. Introduction: material religion – how things matter. In: HOUTMAN, D.; MEYER, B. (ed.). *Things: religion and the question of materiality*. New York: Fordham University Press, 2012. p. 1-23.

INGOLD, T. Rethinking the animate, re-animating thought. *Ethnos*, Stockholm, v. 71, n. 1, p. 9-20, 2006.

KEANE, W. *Christian moderns: freedom and fetish in the mission encounter*. Berkeley: University of California Press, 2007.

KEANE, W. Secularism as a moral narrative of modernity. *Transit: Europäische Revue*, Wien, v. 43, p. 159-170, 2013.

KLAITS, F. Insult and insecurity: discernment, trust, and the uncanny in two US Pentecostal communities. *Anthropological Quarterly*, Washington, D.C., v. 89, n. 4, p. 1143-1173, 2016.

LATOUR, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LATOURE, B. *A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos*. Bauru: Edusc, 2001.

LIENHARD, J. T. On “discernment of spirits” in the early church. *Theological Studies*, Santa Clara, v. 41, n. 3, p. 505-529, Sept. 1980.

LIMA, T. S. Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia Juruna. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 14, n. 40, p. 43-52, jun. 1999.

LUHRMANN, T. M. Learning religion at the Vineyard: prayer, discernment and Participation in the Divine. *Religion and Culture Web Forum*, Sept. 2006. Disponível em: https://divinity.uchicago.edu/sites/default/files/imce/pdfs/webforum/092006/learning_religion.pdf. Acesso em: 25 ago. 2017.

MARIZ, C. L. Libertação e ética. Uma análise do discurso de pentecostais que se recuperaram do alcoolismo. In: ANTONIAZZI, A. et al. (org.). *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 204-224.

MARIZ, C. L. A teologia da batalha espiritual: uma revisão da bibliografia. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 47, p. 33-48, 1999.

MAUÉS, R. H. Mudando de vida: a “conversão” ao pentecostalismo católico. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 2, p. 37-64, 2002.

MAUÉS, R. H. et al. Em busca de cura: ministros e “doentes” na Renovação Carismática Católica. *Revista Antropológicas*, Recife, v. 13, n. 1, p. 131-154, 2002.

MAYBLIN, M. *Gender, Catholicism, and morality in Brazil: virtuous husband, powerful wives*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

MAYBLIN, M. et al. Introduction: the anthropology of Catholicism. In: MAYBLIN, M. et al. (ed.). *The anthropology of Catholicism: a reader*. Berkeley: University of California Press, 2017. p. 1-29.

MEYER, B. Make a complete break with the past: memory and post-colonial modernity in Ghanaian Pentecostalist discourse. *Journal of Religion in Africa*, Leiden, v. 28, n. 3, p. 316-349, Aug. 1998.

MOSKO, M. S. Partible penitents: dividual personhood and Christian practice in Melanesia and the West. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, London, v. 16, n. 2, p. 215-240, May 2010.

MOSKO, M. S. Unbecoming individuals: the partible character of the Christian person. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, London, v. 5, n. 1, p. 361-393, 2015.

PARKIN, D. Introduction. In: PARKIN, D. (ed.). *The anthropology of Evil*. Oxford: Basil Blackwell, 1985. p. 1-25.

PEREIRA, E. S. *O Espírito da comunidade: passagens entre o mundo e o sagrado na Canção Nova*. 2008. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

PORTELLA, R. *Em busca do Dossel Sagrado: a Toca de Assis e as novas sensibilidades religiosas*. 2009. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2009.

POTTAGE, A. Introduction: the fabrication of persons and things. In: POTTAGE, A.; MUNDY, M. (ed.). *Law, anthropology, and the constitution of the social: making persons and things*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 1-39.

ROBBINS, J. What is a Christian? Notes toward an anthropology of Christianity. *Religion*, London, v. 33, n. 3, p. 191-199, 2003.

ROBBINS, J. *Becoming sinners: Christianity and moral torment in a Papua New Guinean society*. Berkeley: University of California Press, 2004.

ROBBINS, J. Continuity thinking and the problems of Christian culture: belief, time, and the anthropology of Christianity. *Current Anthropology*, Chicago, v. 48, n. 1, p. 5-38, Feb. 2007.

ROBBINS, J. Transcendência e antropologia do Cristianismo: linguagem, mudança e individualismo. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1, p. 11-31, jun. 2011.

SCOTT, M. W. “When people have a vision they are very disobedient”: a Solomon Islands case study for the anthropology of Christian ontologies. 2012. Paper presented. Conference Individualization through Christian Missionary Activity, 25-28 Apr. 2012, Erfurt, Germany. Disponível em: http://eprints.lse.ac.uk/55615/1/_lse.ac.uk_storage_LIBRARY_Secondary_libfile_shared_repository_Content_Scott%2C%20M_When%20people%20have%20vision_Scott_When%20people%20have%20vision_2014.pdf. Acesso em: 1 out. 2018.

STEIL, C. A. Renovação Carismática Católica: porta de entrada ou saída do Catolicismo? Uma etnografia do Grupo São José, em Porto Alegre (RS). *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, p. 11-36, 2004.

TAYLOR, C. The bulwarks of belief. In: TAYLOR, C. *A secular age*. Cambridge: Harvard University Press, 2007. p. 25-89.

VELHO, O. O cativo da Besta-Fera. In: VELHO, O. *Mais realistas do que o rei: ocidentalismo, religião e modernidades alternativas*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007. p. 103-133.

VELHO, O. A religião é um modo de conhecimento?. *PLURA: Revista de Estudos de Religião*, Juiz de Fora, v. 1, n. 1, p. 3-37, 2010.

VERSTEEG, P.; DROOGERS, A. A schema repertoire approach to exorcism: two case studies of spiritual warfare. In: VAN DOORN-HARDER, N.; MINNEMA, L. (ed.). *Coping with evil in religion and culture: case studies*. Amsterdam: Rodopi, 2008. p. 105-124.

VILAÇA, A. Dividuality in Amazonia: God, the Devil, and the constitution of personhood in Wari' Christianity. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, London, v. 17, n. 2, p. 243-262, May 2011.

WERBNER, R. The Charismatic dividual and the sacred self. *Journal of Religion in Africa*, Leiden, v. 41, n. 2, p. 180-205, Jan. 2011.

Recebido: 14/11/2017 Aceito: 05/11/2018 | Received: 11/14/2017 Accepted: 11/5/2018



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto.
Desvendando evidências simbólicas:
compreensão e conteúdo emancipatório
da antropologia. Rio de Janeiro: Editora
UFRJ, 2018. 272 p.

Lucas Gonçalves Brito*

*Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil

Doutorando em Antropologia Social (bolsista Capes)

lucasgb25@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1639-3721>

Julgar um livro pela capa – ou melhor, comentá-lo pelo título – nem sempre é banal ou superficial. No caso do mais novo livro de Luís Roberto Cardoso de Oliveira, o título, como são os bons, evoca nitidamente a que a obra veio. O termo-chave “compreensão”, para além da sua acepção comum, evoca, para toda uma corrente teórica interpretativa, um dos mais caros objetivos da produção do conhecimento. *Verstehen*, enquanto chave epistemológica que funda os pressupostos filosóficos da hermenêutica, remonta a pensadores da envergadura de Weber, Heidegger e, particularmente para o autor do livro, a Habermas, com quem Cardoso de Oliveira dialogou presencialmente e de quem, talvez, recebeu o influxo intelectual da esperança na ação comunicativa.

Três aspectos conformam os dez ensaios no livro: 1) a relevância analítica prioritária da dimensão simbólica da vida social; 2) as implicações normativas da interpretação antropológica; e 3) a possibilidade de emancipação que a reflexão antropológica engendra, por meio da ampliação do horizonte histórico-cultural tanto de intérpretes quanto de leitores.

Quanto ao primeiro ponto, Cardoso de Oliveira frisa – em diversos trechos e especialmente nos quatro primeiros capítulos e também no décimo – que a característica crucial da antropologia, tal como entende o autor, é decifrar as evidências simbólicas cujo registro é propiciado pelo trabalho etnográfico. Cabe uma citação que conjuga e elucida brilhantemente o ponto:

Embora [a dimensão simbólica] não seja material, trata-se de experiência igualmente empírica e tão concreta quanto o material, sendo passível de apreensão com a mesma objetividade das evidências materiais, mas à qual o antropólogo só pode ter acesso por meio das representações, visões de mundo ou da ideologia (na acepção dumontiana) da sociedade estudada. (p. 23).

Ainda que o(a) leitor(a) possa concordar ou não com a premissa hermenêutica que confere a tônica ao argumento, é imperioso reconhecer que a formulação, lapidada durante anos a fio pelo autor, é de extrema importância para se entender o nível analítico profundo e aparentemente intangível, com o qual, de uma forma ou outra, depara-se cada estudante em antropologia que observa atentamente a questão.

No trecho citado, a pista para as premissas teóricas e epistemológicas de Cardoso de Oliveira torna-se evidente. As linhagens às quais remontam seus

argumentos estão ali identificáveis: a preocupação durkheimiana com as representações coletivas, a *Weltanschauung* da sociologia e antropologia compreensivas de Weber e Geertz; e a atenção dumontiana aos sistemas de valores que simbolicamente conformam, de modo bastante concreto, a vida de grupos e sociedades. Uma leitura atenta não se apressará em afirmar que o autor simplesmente aceita que ideias precedem atos ou que alcançar as categorias do entendimento subjacentes aos atos seja todo o processo antropológico. A noção de “pensamento contraintuitivo” previne boa parte das suspeições quanto a idealismos com ou sem sujeito transcendental, os quais, por si mesmos, apenas são problema para disciplinas fortemente voltadas para o empírico, como o são as ciências sociais.

A relevância das ideias para a vida social, que não raro permanece opaca, apenas se revela quando direcionamos nossa atenção ao “mundo da vida” que, nada menos, pode ser entendido como mundo social (cf. p. 10, 22, 147). Se é verdade que o conhecimento antropológico se produz e desvela na dialética entre a observação das relações sociais, tal como vividas, e o deciframento da dimensão simbólica que lhes sustenta, o argumento se situa a um passo da fenomenologia, *prima dileta* da hermenêutica.

Qualquer antropologia que se preze jamais ignoraria tal questão, uma vez que ela não é exclusiva de uma vertente hermenêutica. Refletir sobre a “avaliação crítica da antropologia” (cap. 2) propicia equacionar algumas tensões epistemológicas que, para Cardoso de Oliveira, constituem a disciplina – “a relação dialética entre a ciência e a filosofia, entre a empiria e a metafísica, ou entre o dado e o significado” (p. 40).

Quanto ao segundo ponto, relacionado ao primeiro, o autor ressalta que a antropologia interpretativa se debruça sobre as normas culturais vigentes que orientam a ação social em contextos específicos; e que tais normas estão situadas no âmbito do simbólico. Tais normas se tornam nítidas quando acontece o encontro cultural, através do qual fica à mostra a diferença das ações das pessoas inseridas em diferentes contextos culturais.

A preocupação com o aspecto normativo da ação social, isto é, as regras específicas compartilhadas coletivamente, parece, ao menos em parte, provir do engajamento analítico do autor com a antropologia jurídica, cuja operação conceitual básica oscila entre normativismos e processualismos (ver p. 91). Para além dos dilemas epistemológicos na compreensão dos diferentes universos

jurídicos/legais, a questão da adequação normativa também está imbricada na perspectiva comparativa que acompanha o fazer antropológico (cap. 6), cujo procedimento básico não raro tem sido a escolha de objetos de comparação que são, em termos metodológicos, tipos ideais e unidades exemplares de contextos etnográficos e/ou sociológicos particulares.

Cabe notar que, dentre as linhas que amarram os textos, pode-se apontar a aparente dissonância do capítulo 9 em relação ao tom geral do livro. Trata-se de uma análise estrutural à maneira levistraussiana da lógica do mito krahô do Velho Cego, o qual Cardoso de Oliveira assevera dizer respeito à visão nativa do contato interétnico. Contudo, a dissonância teórica aparente se dissipa quando quem lê percebe, em certos pontos ao longo do livro, que as reflexões do autor foram influenciadas não só pelas diversas correntes hermenêuticas, mas também pelo estruturalismo, tal como entendido por Lévi-Strauss (1975) e Dumont (1993). Ademais, a questão dos símbolos, ainda que se conceba distintamente o que vem a sê-lo, é inerente às duas linhagens. Apenas pensadores de envergadura conseguem navegar com certa segurança por diferentes correntezas teóricas sem perder o rumo. E isso, se minha leitura estiver correta, demonstra a importância do que eu chamaria de reflexão metateórica enquanto outro elemento fundante da vocação crítica da disciplina.

O último capítulo remete exatamente a essa reflexividade teórica presente nas formulações de Cardoso de Oliveira. Para o autor, sua trajetória intelectual foi influenciada pela preocupação analítica com a dimensão simbólica, a dimensão empírica e o contraintuitivo (que são desafios apresentados já no primeiro capítulo). A noção de contraintuitivo está também no cerne do entendimento do autor quanto ao trabalho antropológico como produção de conhecimento científico acerca do mundo social. Ao contrário da filosofia, conforme Cardoso de Oliveira, as ciências sociais enfatizam os “aspectos da experiência humana apreendidos por meio da observação empírica, independentemente das intuições dos atores, e frequentemente expressos naquilo que se convencionou chamar de evidências materiais” (p. 195). Esse trecho talvez conjugue as conceptualizações que o autor pôde construir através de seus anos de pesquisas, e demonstra as saídas que ele encontrou no surpreendente labirinto antropológico.

Para encerrar este sucinto círculo hermenêutico, voltemos ao início, à capa do livro. O *Homem vitruviano*, em miniatura e pela metade, incrustado na letra

“O” da primeira palavra do título, convida a desvendar as pistas simbólicas que caberá à antropologia interpretativa, por meio da análise, evidenciar. E não seria exagero sugerir que a outra metade do humano, na boa tradição humanista, somente se completará na fusão do horizonte cultural das diferenças entre pessoas, porque o humano apenas se completa nas infinitas alteridades possíveis do ser humano no mundo.

Referências

DUMONT, L. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

**RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?*.
Belo Horizonte: Letramento, 2017. 112 p.
(Feminismos Plurais)**

Thayanne Tavares Freitas*

*Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil

Doutoranda em Antropologia Social (bolsista CNPq)

thay.tfreytas@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4128-4989>

Este livro, lançado por Djamila Ribeiro em 2017, é o primeiro de uma coleção chamada *Feminismos Plurais*, que pretende abranger as interseccionalidades das desigualdades a partir do olhar de autoras(res) negras(os). O projeto visa popularizar uma discussão que conjuga profundidade e uma escrita compreensível para um público diverso que queira se aproximar do debate em voga. Mestre em Filosofia, mulher negra e feminista, a autora traz em três capítulos o silenciamento e invisibilidade histórica da mulher negra, justamente por ter sido colocada na última posição de uma hierarquia social que atravessa o gênero, a raça e a classe social.

Fica evidente no livro o diálogo da autora com mulheres acadêmicas, militantes e literatas. Partindo do pressuposto de que a autora se posiciona enquanto feminista negra e militante, esse local de fala faz com que ela se comprometa em viabilizar a visibilidade teórica dessas outras falas femininas na construção de um conhecimento que perpassa pela filosofia. Tal atitude política busca uma maior representatividade de teóricas negras e uma bibliografia de teorias produzidas por mulheres.

Djamila aponta para uma história que foi capaz de desumanizar a população negra, principalmente a mulher, fadada ao silêncio até mesmo nas pautas feministas universalizantes. O racismo, como protagonista de um cenário social, isolou a mulher negra e a reduziu a um corpo inexpressivo. Porém, não quer dizer que essa mulher negra não tivesse tentado falar, ela só não foi ouvida. O livro repensa qual é o lugar de fala dessas mulheres que estão presentes nos feminismos debatidos, apontando que não discutir esse múltiplo que vai além da mulher branca, cis e de classe média é silenciar os anseios de uma parcela considerável de mulheres que historicamente são colocadas na penumbra da “inexistência”.

Após a apresentação, em que a autora situa a *Feminismos Plurais*, temos no primeiro capítulo diálogo com diversas autoras negras, além de outras referências: Truth, Gages, bell hooks, Audre Lorde, Giovana Xavier, Lélia Gonzalez, Linda Alcoff, dentre outras, com intuito de mostrar a dimensão do silenciamento e invisibilidade histórica das mulheres negras, que apesar de produzirem textos e discursarem sobre o feminismo, não eram ouvidas pela sociedade e muito menos pelo movimento feminista branco hegemônico da época (em meados do século XIX, como discorre Hill Collins, 2016). O que se compreende a partir dessa problemática é que as feministas que lideravam os debates eram brancas privilegiadas socialmente, portanto, não incluíam pautas que fossem além da concepção

que elas tinham do que era ser mulher, afinal, mulheres negras (assim como os homens negros), haviam perdido a humanidade, ou melhor, a população negra era resumida ao corpo, um corpo com especificidades funcionais e que remetiam a sexualidade e não a produção de conhecimento (Gilman, 1985). Porém, não é mais possível universalizar a luta feminista, existem intersecções que criam camadas de hierarquias sociais que abrem um abismo entre mulheres brancas e negras.

Ainda nesse capítulo, Djamila traz evidências de que mesmo no feminismo denominado por primeira onda já existiam produções literárias e debates feitos por mulheres negras, mas que não eram ouvidas. Partindo desse pressuposto, a obra aponta para uma autoria inicial do feminismo feita por essas mulheres marginalizadas socialmente.

No segundo capítulo da obra, Djamila apresenta a mulher vista como se fosse o outro, o oposto do homem, que é a referência-padrão. Sobre isso Djamila dialoga com Beauvoir, trazendo a mulher enquanto o outro a partir do olhar masculino, criando uma relação subjugada e hierarquizada induzindo uma especificidade: a mulher pensada enquanto objeto que possui uma função.

Em um diálogo mais profundo sobre essa problemática e situando a mulher negra na discussão, Djamila pensa junto com Kilomba, na qual afirma que a mulher negra ao se diferenciar da branca e do homem, seria “o outro do outro”, uma subcategoria duplamente subalternizada. Enquanto a mulher branca tem a chance de deixar de ser o outro e tornar-se um “para si”, conforme diz Beauvoir, a negra nunca terá essa chance, pois ela sempre será esse outro.

Pensando com Kilomba, Djamila traz uma cadeia hierárquica social na qual no topo está o homem branco e na sequência a mulher branca, homem negro e por último a mulher negra. Sendo assim, universalizar a categoria mulher nas discussões, principalmente ao que se refere à busca por direitos, é também não situar essas mulheres, nem questionar que mulheres são essas. Tornar o debate homogêneo, desconsiderando as desigualdades presentes na constituição dessas mulheres, invisibiliza uma realidade que inferioriza essa mulher negra enquanto ser humano e torna ocultas problemáticas não vivenciadas por outrem.

Ainda nessa perspectiva, Djamila traz Sueli Carneiro para abordar sobre feminismo negro, mostrando que a pauta das mulheres brancas inicialmente era lutar pelo direito ao trabalho fora de suas residências. As mulheres negras que já tinham essa realidade em seus cotidianos não compreenderam a reivindicação. Portanto, essa mulher negra inserida no feminismo feito por mulheres

brancas tornou-se um corpo estranho, o que deixa evidente a necessidade de visibilidade de problemáticas que abarcam essa diversidade de mulheres que buscam por direitos, pois aqui o gênero não é suficiente, a intersecção entre raça, classe social e gênero deve ser considerada para que essa pluralidade seja alcançada. É preciso ressignificar a identidade dessa mulher negra, colocando-a enquanto produtora de conhecimento e um ser político, pois até o momento ela é vista a partir de um racismo histórico.

Por fim, para abordar o lugar de fala em seu terceiro capítulo, Djamila dialoga com Audre Lorde ao mencionar que é preciso que as mulheres negras se posicionem enquanto seres que partem de uma realidade diferente, para que pautas não sejam uniformizadas. Além disso, é necessário que as mulheres brancas problematizem os seus lugares de fala e o quanto elas são privilegiadas, para que em um discurso fantasiado de “reivindicação dos direitos das mulheres” não excluam boa parte de suas companheiras de luta. Djamila aponta para uma questão bastante comum quando o termo “lugar de fala” é acionado nas discussões atuais, principalmente nas redes sociais digitais, nas quais igualam lugar de falar a representatividade. Partindo dessa relação, o lugar de fala torna-se um botão que ativa ou não o direito de falar sobre algo, ou seja, negros só falam sobre negros, mulheres sobre mulheres, homossexuais sobre homossexuais e daí por diante. É compreensível a afirmação: só compreende o que é racismo quem sofre com ele. Porém, quando se limita o debate a partir desse lugar que o outro não vivencia, a questão fica isolada ao entendimento de suas vítimas e não alcança as estruturas de poder.

Ampliar a discussão não significa abandonar esse lugar de fala, isso é impossível, pois todos nós partimos de um. É fundamental que a problematização vá além de quem é atingido por ela, pois faz com que esse outro pense na sua própria posição social. As mulheres negras, se restringissem que mulheres brancas tratassem sobre racismo, por exemplo, distanciariam a oportunidade de que essas mulheres repensem sobre suas responsabilidades na manutenção de subalternizações, o que faz com que elas se mantenham na posição cômoda de privilégios sem reflexão. Porém, essa fala precisa estar situada no seu lugar, ou seja, essa mulher branca ao falar sobre racismo deve compreender a sua posição e que o protagonismo de luta é da mulher atingida pelo racismo.

No entanto, Kilomba traz uma questão primordial. Precisamos falar! Historicamente nós mulheres negras fomos condenadas ao silêncio, caladas por sermos só um corpo sem conhecimento, porque não tínhamos necessidades

a serem supridas, por não sermos humanas, silenciadas por sermos o outro e com funcionalidades específicas que não incluíam o pensar e o falar. Para concluir, Djamilia aciona Conceição Evaristo, que traz a máscara como símbolo de opressão e que aprisionava a escrava Anastácia à fome e ao silêncio absoluto. Conceição Evaristo apresenta a fala como arma contra qualquer opressão. Logo ela, que aos 71 anos de idade concorreu à vaga da cadeira número 7 da Academia Brasileira de Letras. Conceição Evaristo leva consigo uma multiplicidade de mulheres negras e todas nós em um só coro gritamos: existimos!

A escrita de Djamilia me fez refletir sobre as minhas vivências e me trouxe inúmeras imagens que remetem a outras trajetórias, uma delas foi de uma mulher recentemente silenciada pela injustiça, pelo racismo e pela ameaça que foi ser ouvida. Marielle Franco com a força da sua fala foi condenada ao silenciamento, assim como muitas outras mulheres negras o são diariamente, mas ela deixou um legado. É preciso falar e enquanto tivermos forças falaremos.



Figura 1. Marielle Franco (ilustração da autora).

Referências

GILMAN, S. L. Black bodies, white bodies: toward an iconography of female sexuality in late nineteenth-century art, medicine, and literature. *Critical Inquiry*, v. 12, n. 1, p. 204-242, 1985.

HILL COLLINS, P. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, p. 99-127, 2016.



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

**GRAEBER, David. *Bullshit jobs: a theory*.
New York: Simon & Schuster, 2018. 333 p.**

Guillermo Stefano Rosa Gómez*

* Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil
Doutorando em Antropologia Social (bolsista Capes)
guillermorosagomez@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-2902-9993>

O avanço tecnológico, em vez de libertar as pessoas das longas e repetitivas jornadas de trabalho, fez com que elas trabalhassem mais e em coisas que não querem ou não gostam. *Bullshit jobs*, livro do antropólogo norte-americano David Graeber, trata do crescimento dos “empregos sem sentido” ou, mais especificamente, dos *bullshit jobs*, termo que não é necessariamente sinônimo de má remuneração ou de condições precárias de trabalho. São nomeadas assim as formas de emprego desnecessárias ou perniciosas, das quais nem mesmo o empregado consegue justificar a existência, ainda que, como parte das exigências empregatícias, se sinta obrigado a parecer que esse não é o caso. Parte do fenômeno também inclui os processos de “bullshitization”, isto é, de crescimento na quantidade de tarefas sem sentido nos empregos com reconhecido valor social.

Mas quem define o que é um emprego necessário? O autor deixa isso a cargo da interpretação dos próprios trabalhadores, afirmando que não há ninguém melhor do que eles para medir o valor social de seus empregos. Segundo essas prerrogativas, o estudo de Graeber se estruturou metodologicamente a partir das repercussões que seu primeiro ensaio sobre o assunto teve em jornais e blogs, desde sua publicação em 2013. Em um segundo momento, criou um e-mail para que pessoas que se consideravam em um *bullshit job* escrevessem contando sobre a experiência. A partir dos mais de 250 testemunhos que recebeu após ter divulgado a proposta em diversas redes sociais, buscou esmiuçar a categoria, criando tipologias que ajudaram a dar condição objetiva ao fenômeno.

O autor propõe um enfoque analítico na condição subjetiva – os “efeitos morais e psicológicos” – dos *bullshit jobs*. Não foram incomuns relatos de pessoas que recebem remuneração bastante alta, tenham como função apenas atender uma ligação telefônica por dia e se sintam extremamente infelizes com isso. Por que isso acontece? Por que esse não é o emprego dos sonhos? Afinal, menor esforço e maior lucro seria o ideal para um *homo oeconomicus*, sujeito da escolha racional. A fim de evidenciar a predominância dos sentimentos de depressão e inutilidade em casos como esses, Graeber retoma o estatuto moderno do tempo e do trabalho.

A constituição ocidental moderna do tempo de trabalho o transformou em mercadoria e instaurou a separação epistemológica entre a pessoa e sua força de trabalho. Nessas condições, se o trabalhador está ocupando seu tempo

– mesmo que o tenha “de sobra” – fazendo qualquer outra coisa que não aquilo determinado pelo patrão, ele está roubando. A condenação moderna do ócio faz com que ter um *bullshit job* inclua situações de sofrimento social, pois se faz necessário um trabalho emocional no intuito de “fingir que está trabalhando”, atitude necessária para manter a ficção de que se desempenha algo útil mesmo sabendo e sentindo que não. Apesar disso, algumas pessoas conseguem se insubordinar a essas condições, buscando um senso de propósito mobilizado por “tecnologias mentais para fazer o trabalho suportável”.

Mas como a existência de trabalhadores pagos para não trabalhar chegou a ser uma realidade? Por que esse tipo de emprego está proliferando? Uma interpretação mais imediata apontaria que essa é uma característica dos empregos públicos, criados somente para manter as pessoas com vínculos sociais. Graeber não desconsidera que existem *bullshit jobs* no setor público, mas direciona sua crítica ao crescimento do setor F.I.R.E. (finanças, seguros e imobiliário) como o que mais acumula esse tipo de emprego.

Com a finalidade de conseguir evidenciar a existência de *bullshit jobs* no setor privado, o antropólogo se contrapõe às diferentes explicações que os “entusiastas do mercado” davam para a existência de empregos sem sentido. Alguns dos principais argumentos são de que o trabalho deve ser útil por algum motivo que os trabalhadores não entendem ou, ainda, a existência dos empregos inúteis de “papelada” no setor privado seria causada pela intromissão estatal.

A difícil aceitação por parte dos que argumentam a favor de uma regulação livre do mercado é justamente a tensão provocada pela mera existência dos *bullshit jobs*: eles desafiam a lógica conceitual do capitalismo, baseada na ideia de pagar ao menor número de trabalhadores o menor valor possível e buscar o maior lucro. Criticando esse conceito de capitalismo, Graeber mostra que a aparição dos *bullshit jobs* faz mais sentido se considerarmos uma lógica feudalista, na qual a economia e a política se sobrepõem. Instituições *too-big-to-fail* seriam exemplos contemporâneos.

Se existem diversos empregos que não deveriam existir, por que não nos opomos a isso enquanto sociedade? Para responder, o autor convida os leitores a refletir sobre o que significa o trabalho no Ocidente e como tem sido medido seu valor social. Partindo da distinção – não dicotômica e com vários “vazamentos” – entre valor (econômico, quantificável) e valores (belo, verdade, o amor, categorias

imensuráveis), questiona o quanto profissões que têm uma contribuição social alta (lixeiros, professores de escolas primárias, etc.) são as menos remuneradas economicamente, com raras exceções. Essa desproporcionalidade, para Graeber, está ligada ao *ethos* moderno de sacrifício para um bem comum, que leva ao consenso de que trabalhar não é algo bom, mas não trabalhar é ainda pior.

O livro busca narrar o trajeto antropológico do trabalho na sociedade ocidental, evidenciando sua raiz teológica. O conceito “trabalho” é comumente associado a algo oposto ao divertimento, uma atividade onerosa e repetitiva, um meio para atingir algo. Os mitos fundadores de Adão e Prometeu, ambos punidos com o trabalho, acompanham o molde dessa definição. Nessa concepção, o trabalho tem caráter duplo de punição e criação, e o conceito de “produção” deriva das ações de um Deus judaico-cristão que cria o universo a partir do nada, atuando como um artífice. Outro eixo desse trajeto se assenta sobre a noção de “serviço”, derivada da Idade Média. Naquele contexto, se tornar adulto perpassava um processo no qual o aprendiz deveria “servir”, mediante atividade remunerada. Com essas influências, se funda o conceito moderno de trabalho, no qual ele é visto como virtude em si mesmo e meio de formação do caráter. Também se estabelece o “paradoxo do trabalho moderno”: as pessoas obtêm dignidade trabalhando e, ainda assim, uma menor parte realmente gosta do que faz. Trabalho é, simultaneamente, nobre e doloroso.

Expostas as raízes antropológicas que dão substrato para compreensão dos *bullshit jobs*, cabe interrogar quais seus impactos políticos. Graeber reconhece que ao apontar em seu livro que essa forma de emprego é um problema da sociedade enquanto todo, coloca a necessidade de propor uma solução. Apesar de indicar que sua obra é mais diagnóstica do que propositiva, seleciona dentre as alternativas políticas já existentes uma que ajudaria a minimizar a existência dos *bullshit jobs*. A política selecionada são programas de *basic income*, uma renda mínima distribuída a toda população, que permitiria desassociar o trabalho dos meios de subsistência, prevenindo a compulsão por trabalhar e possibilitando que as pessoas escolham preencher seu tempo com atividades que sentem ser úteis ou benéficas aos outros e a si mesmos. Esse novo modelo oportunizaria eliminar inclusive o sadismo nas relações hierárquicas de trabalho, afinal se a vida dos sujeitos não dependesse de seu emprego poderiam dizer “eu me demito” mais facilmente ou, em última instância, teriam tempo para se organizarem politicamente.

Por fim, a obra de David Graeber dá voz aos sujeitos trabalhadores, desde uma diversidade de contextos e profissões. O livro se soma a outros estudos de fôlego do autor, como *Dívida* (Graeber, 2016), nas quais a antropologia histórica tem papel preponderante em interpretar os dilemas contemporâneos. Também se insere em seu trajeto intelectual de reflexões sobre uma teoria do valor social (Graeber, 2013). A leitura interessará pesquisadores e pesquisadoras atentos(as) às transformações no trabalho, conceito fundamental em nossa constituição enquanto sujeitos modernos.

Referências

GRAEBER, D. It its value that brings universes into being. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v. 3, n. 2, p. 219-243, 2013.

GRAEBER, D. *Dívida: os primeiros 5000 anos*. São Paulo: Três Estrelas, 2016.



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

SAMPAIO, Maria da Luz. *Da fábrica ao museu: identificação, patrimonialização e difusão da cultura técnico-industrial*. Lisboa: Caleidoscópio, 2017. 375 p.

Olivia Silva Nery*

* Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil
Doutoranda em História (bolsista Capes/PDSE processo nº 88881.189962/2018-01)
olivianery@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-0114-9627>

A obra de Maria da Luz Sampaio é resultado da sua investigação de doutorado em História e Filosofia da Ciência, especialidade Museologia, na Universidade de Évora, Portugal, concluída em 2015. A autora é pesquisadora da área de patrimônio e história técnico-industrial, especialista em Museologia Social e mestre em Estudos Locais e Regionais.

O livro, organizado em quatro capítulos, apresenta uma somatória de referências bibliográficas sobre patrimônio técnico-industrial, tornando-se uma leitura indispensável para os investigadores da área. A obra pertence à coleção Estudos de Museus, parceria entre a Direção-Geral do Patrimônio Cultural de Portugal e a editora Caleidoscópio. Trata-se de um digno exemplo de adaptação de tese para livro, pois sua leitura é fluida, porém não deixa de expor as questões metodológicas e teóricas imprescindíveis em uma obra científica de qualidade.

Uma das questões desenvolvida por Luz durante toda a sua obra, e aprofundada no último capítulo, é o valor que os patrimônios industriais móveis possuem para o campo, destacando a relevância de acompanhar as suas histórias e ciclos de vida. Sendo o olhar para o patrimônio industrial mais focado nos vestígios arquitetônicos, Sampaio clama para que os objetos, que também representam memoriais fabris, não sejam esquecidos e negligenciados (p. 12).

A autora inova ao trabalhar com uma temática que ainda não adquiriu o mesmo status de outros exemplares do patrimônio cultural e, ainda, focaliza no que também sai do usual: objetos técnico-industriais. Para tanto, Sampaio analisa um motor elétrico pertencente ao acervo do Museu da Indústria do Porto e demonstra de que forma a análise feita a partir de um objeto pode apresentar a convergência de fatores importantes de contextos industriais, econômicos e sociais de uma região ou país.

Introdução e primeiro capítulo demonstram as mudanças sofridas no campo do patrimônio cultural e que contribuíram para direcionar os olhares de seus agentes e investigadores para a relevância do patrimônio industrial. Dialogando com teóricos de diferentes lugares do globo, faz com que os trechos identifiquem e mapeiem as publicações mais relevantes sobre patrimônio cultural e suas respectivas contribuições e limitações.

No primeiro capítulo a autora demonstra de que forma a patrimonialização do passado industrial ocorreu na Europa e Estados Unidos, analisando exemplos de cada país. Ao conceitualizar arqueologia e patrimônio industrial

Sampaio apresenta as semelhanças entre as duas áreas e de que forma essas discussões contribuem com pontos de vista distintos para a ciência.

A autora faz uma retrospectiva do cenário português no patrimônio industrial, especialmente nos distritos de Lisboa e Porto, locais onde a concentração das indústrias foi extremamente relevante numericamente e importante para a economia e cultura nacional. Nesse caso, os trabalhos que antecedem essa publicação são referidos, demonstrando a validade de cada um e de que forma essas investigações singulares contribuíram para que houvesse um avanço na preservação da história e do patrimônio industrial em Portugal. Sampaio também apresenta o atual cenário do país no que tange à valorização e preservação desse passado industrial, e onde é possível encontrar instituições que visam a salvaguarda dessa memória.

Maria Sampaio demonstra que os vestígios móveis possuem uma grande facilidade de perda, pois os objetos industriais são aqueles que mais facilmente são perdidos no processo de abandono e desvalorização do patrimônio. Enquanto cimento e tijolos perduram por mais tempo, os objetos móveis são facilmente depredados, furtados e, assim, desaparecem (p. 8). Para isso, Sampaio se debruça em extensa bibliografia sobre cultura material e primordialmente nos conceitos de biografia cultural das coisas de Igor Kopytoff (2008) e ciclo de vida de Karin Dannehl (2009). É no decorrer do segundo capítulo (p. 67-112) que a autora descreve de que forma a cultura material passou a ser valorizada enquanto fonte, e como o estudo dos objetos permite compreender desde o momento de produção do produto, consumo, até o fim da sua vida e sua musealização.

Esse é um aspecto singular na referida obra, pois a proposta da autora integra discussões historiográficas sobre a temática do patrimônio, colocando sempre em destaque a sua problemática principal: o patrimônio técnico-industrial, e, ainda, propõe uma contribuição para a área através de uma abordagem da cultura material, um motor elétrico. Essa investigação tem como palco o Museu da Indústria do Porto, mas proporciona a conexão de outros aspectos, tal como o contexto de surgimento das indústrias de Portugal até a sua desaceleração e deslocalização. Tais discussões são elaboradas no terceiro capítulo (p. 113-211), onde há uma apresentação do surgimento da indústria portuense e das suas fases, bem como os projetos de inventário do patrimônio industrial que acabaram colaborando no surgimento do museu.

Para Sampaio o projeto de Inventário do Patrimônio Industrial do Porto, ocorrido entre 1992 e 1993, foi de extrema importância para uma conscientização dos pares e da comunidade como um todo para a relevância do seu legado industrial. Além disso, foi esse projeto que inspirou outras iniciativas que puderam se desenvolver, dentre elas exposições, publicitárias e culturais. Essa sequência de atividades demonstrou que as indústrias estavam muito presentes na identidade e memória do portuense. É nesse contexto que surge a ideia de criação de um Museu da Ciência e da Indústria, instalado na antiga fábrica da Companhia de Moagens Harmonia. Assim, surge um museu voltado especificamente para a preservação dessas memórias e suas materializações na cidade do Porto.

A ideia do museu tinha por intuito dialogar e preservar a história, patrimônio e arqueologia industrial do Porto por meio de atividades expositivas e educativas. Entretanto, em 2006 o museu teve o seu prédio entregue para a construção um estabelecimento hoteleiro, alterando sua constituição. Com dificuldades de preservação do acervo, e a transferência para outros locais, em 2010 houve a dissolução do Museu da Ciência e Indústria, posteriormente dando origem ao Museu da Indústria do Porto. Sampaio apresenta a constituição do acervo do museu, exibindo em gráficos a sua procedência, quais as tipologias de objetos mais presentes, e quais fábricas são representadas no acervo.

O último capítulo (p. 211-327) é dedicado para a análise do motor elétrico do acervo do Museu da Indústria do Porto, marca ASEA. A autora apresenta de forma clara a metodologia utilizada, ao tomar objeto tridimensional enquanto fonte histórica desenvolve questões que indicam não só a sua trajetória, mas o contexto industrial em que está inserido. Com esse objetivo, Sampaio utilizou o método proposto por Marta Lourenço e Samuel Gessner (2014) ao analisarem objetos científicos.

A análise minuciosa feita por Luz Sampaio inclui os aspectos físicos e as camadas invisíveis inerentes ao objeto. O resultado desenvolvido ao longo do último capítulo demonstra o aprofundamento realizado pela autora, o qual origina um conjunto de informações que extrapola a peça em si. Por outro lado, pelo fato de o motor nunca ter sido exposto ao público o trabalho torna-se ainda mais significativo, visto que ele torna visível e público aquilo que estaria indisponível aos olhares externos. Todos os dados são organizados pela autora em uma ficha e esta serve como exemplo para os pesquisadores da

área da cultura material, incluindo os que não se atentam especificamente aos objetos técnico-industriais.

Em suma, a recente publicação portuguesa complementa lacunas existentes na área do patrimônio e da arqueologia industrial, sobretudo no Brasil, demonstrando uma capacidade de inovação na área através da interdisciplinaridade. A clareza da metodologia aplicada facilita a utilização da pesquisa como uma referência para as ciências humanas e da informação. A sensibilidade do trabalho possibilita a reflexão sobre a importância da cultura material e, ainda, dá lugar para que uma peça de aparência fria e pouco atraente esteticamente se torne viva e com camadas que conectam tempos e sujeitos.

Referências

DANNEHL, K. Objects biographies: from the production to consumption. In: DANNEHL, K. *History and material culture: a student's guide to approaching alternative sources*. London: Routledge, 2009. p. 123-138.

KOPYTOFF, I. A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo. In: APPADURAI, A. *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: EdUFF, 2008. p. 89-121.

LOURENÇO, M.; GESSNER, S. Documenting collections: cornerstones for more history of science museums. *Science and Education*, v. 23, n. 4, p. 727-745, 2014.



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

ALMEIDA, Leonardo Oliveira de. *Eu sou o ogã confirmado da casa: ogãs e energias espirituais em rituais de umbanda*. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2018. 214 p.

Hermes de Sousa Veras*

*Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil
Doutorando em Antropologia Social (bolsista Capes)
hermesociais@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-5740-4028>

O tambor tinha voz própria e gemeu o perigo. E quando o rapaz, envergonhado, montou na caminhonete e acelerou para ir embora com o carro cheio de mulheres a quem queria impressionar, dois pneus estouraram de uma vez. Ele entendeu o recado e, com medo do que ainda podia acontecer, teve que colocar o tambor na cabeça e levá-lo a pé para a ngoma, passando pelas encruzas sagradas como as curvas do rio e as pontas de areia.

Tambor das minas, conto de Cidinha da Silva (2018, p. 70).

É bonito de se ver publicado mais um livro sobre as religiões de matriz africana. Adjetivo o ato sem temor: a beleza é valorizada entre os afrorreligiosos. Essa satisfação se intensifica ao saber que esse livro, de fato, vai ser lido e apreciado pela comunidade participante do estudo, que concedeu as informações e vida necessárias para que a obra seja o que é. Fora a comunidade de terreiro, certamente ele vai interessar aos outros afrorreligiosos, pesquisadores e públicos mais gerais, pois trata da nação omolocô, com ainda poucos estudos dedicados e ela, e, mais especificamente, trata do omolocô no Ceará. Sabemos que a respeito das religiões de matrizes africanas e indígenas naquele estado se tem pouquíssimo publicado.

Eu sou o ogã confirmado é um livro que tem em seu foco a preparação, atuação e os rituais mobilizados pelo ogã no contexto do omolocô e da umbanda. O ogã nessa nação é o responsável pelos toques do tambor – essenciais para que as entidades venham e ocupem seus filhos no terreiro, portanto não deve ser confundido com o cargo de outras nações, que é honorífico e tem a responsabilidade de assessorar e intermediar as relações do terreiro com o entorno. A pesquisa aconteceu no Abassá de Omolu e Ilê de Iansã, terreiro de Fortaleza localizado no bairro Joaquim Távora. Leonardo também acompanhou alguns ogãs em seus toques em outros terreiros.

Além da introdução e considerações finais, há cinco capítulos, por onde passaremos para conhecer um pouco melhor do assunto. A obra, publicada pela Editora da Universidade Federal do Ceará, é o primeiro volume da Coleção de Humanidades da UFC, tendo sido publicada em razão de um concurso de dissertações do Programa de Pós-Graduação em Sociologia dessa mesma universidade.

Leonardo tem uma obsessão: a importância do tambor e, principalmente, quem o faz ressoar dentro do terreiro, ocupando posição central na gira. Portanto, sua busca em compreender como o ogã, a partir de “práticas

mágico-religiosas”, mobiliza as incorporações dos médiuns e modula as energias que atravessam os rituais e trabalhos, vai levá-lo a se aventurar pela etnomusicologia, sobretudo a que se dedicou aos estudos da sonoridade afro-brasileira, e construir uma crítica a esse material. O seu incômodo com a etnomusicologia afro-brasileira consiste no foco excessivo que se dá aos padrões musicais, partituras e outros recursos lançados pelos estudiosos para mostrar que sem a música não se tem muita coisa na religião. A estratégia de Leonardo não foi simplesmente inverter a situação, mas ao focar na pessoa do ogã, exercendo praticamente uma microssociologia de suas ações no terreiro, encontramos a junção da importância dos sons, das *rezas* (como foi alertado pelo pai de santo da casa, não se trata de música no terreiro) e da pessoa que conduz e modula a energia a partir do toque. Para tal, há os diversos tipos de toques acionados a partir da especificidade da gira e do trabalho em questão: o catimbó, cabula, samba, jurema, terecô, barravento e os toques da linha do mar, estes últimos mais raros. Encontrou também o cargo do mão de couro, que é aquele que passou pelo ritual de consagração, consistindo-se no ogã confirmado da casa, sendo o único que pode tocar o tambor principal. Temos personagens principais no terreiro: Pai Wanglê e Francisco (mão de couro), assim como os que podem tocar os tambores auxiliares, que recebem a denominação de tambozeiros. A mesma pessoa pode ser ogã de uma casa e tambozeiro em outra, embora Francisco prefira tocar apenas onde foi consagrado, saindo apenas se for a pedido de seu pai de santo.

Esses ogãs fazem contexto da história do omolocô no Ceará, que, segundo podemos ver no livro, se entrelaça com a história da televisão cearense. O primeiro capítulo desvela que a casa religiosa era antes liderada pela ialorixá Valdívia de Souza, mãe biológica de Pai Wanglê. Uns dos materiais utilizados pelo pesquisador para acessar essa história é o livro de Caio de Omolu, filho de santo da casa que publicou sua obra em 2002 (Omolu, 2002).

Nascida na década de 1930, Valdívia tinha mediunidade muito forte e recebeu ajuda de seu guia Pai Joaquim de Angola, fundando o Centro Espírita de Umbanda São José de Aruanda. É em 1986 que a ialorixá Valdívia muda o nome de seu terreiro para Abassá de Oxalá e Ilê de Oxum. Aproxima-se do omolocô, a partir de seu recebimento de deká de Pai César Uchoa. É com a morte dela em 2010 que Pai Wanglê assume a liderança da casa, alterando o nome do terreiro de acordo com seus orixás. Ainda sobre Valdívia, ela tem em sua linhagem

Pai César, iniciado por Mãe Ginja (Maria Luiza). Esta é lembrada em Fortaleza como mãe de santo e artista, embora nem sempre se juntem as duas personalidades. Tendo atuado ativamente na TV Ceará, interpretando papéis em novelas, a atriz e ialorixá tentava administrar as duas atividades, tendo o terreiro recebido visitas de artistas. Contudo, a partir da década de 1970, com a intensificação de sua atividade como mãe de santo, ela se afasta progressivamente da vida de atriz. Mãe Ginja é de fundamental importância para a implementação do omolocô no Ceará, tendo iniciado, a partir de 1980, diversos filhos e filhas.

Como vimos, Pai Wanglê assume a liderança da casa, reforçando que o terreiro é constituído por relações de parentesco e afinidade, daí a importância de se ter uma personagem consagrada a tocar o tambor dentro da casa, pois a proximidade a faz conhecer as pessoas, suas entidades espirituais e, assim, pode conduzir os toques em suas intensidades e tempos adequados. Após o capítulo sobre os estudos de música, com a crítica já apresentada aqui, o livro segue com dois capítulos descrevendo as práticas mágico-religiosas dos ogãs e a lógica desses atos. O último capítulo traz cinco casos etnográficos, com rituais e trabalhos onde a ação do ogã é ressaltada. Leonardo faz uso das teorias sobre a magia da escola sociológica francesa, a partir de Mauss e Hubert. Contudo, no lugar de mostrar a coletividade, simplesmente, dos atos mágicos, ele individualiza esses atos na mão dos ogãs para mostrar como ele é essencial na manutenção da energia e do axé da casa. A ideia não é dizer que os atos mágico-religiosos são individuais, mas mostrar como a partir das mãos do ogã se irradia parte do complexo mítico e ritual do terreiro.

Assim, duas categorias são essenciais: a energia e o axé. Ambas são parecidas, contudo, o axé denomina apenas aquilo que está relacionado aos orixás. A energia está ligada aos caboclos, exus, juremeiros, pretos velhos e as entidades da linha do mar. Além de estar relacionada ao que se faz e sente nos rituais da gira. A energia tem temperatura e intensidade de acordo com a entidade que está trabalhando. Embora o ogã mão de couro tenha muita importância, há casas que não o têm, portanto necessitam contratar o ogã tamboreiro, que terá que usar seu repertório de experiências anteriores para conduzir as energias. Assim, o livro de Leonardo também trata das diferenças de intensidade e atuação dos ogãs que se profissionalizam, tendo que tocar em terreiros em que não têm muita intimidade com as entidades e pessoas, e os ogãs mão de couro, consagrados e pertencentes a uma casa específica. Ele deixa explícito que essas

personagens não são excludentes e sim situacionais, podendo estar dentro da mesma pessoa. A especificidade do ogã também determina as relações ogã-médium e ogã-divindade. Enquanto o tamboreiro articula sua experiência acumulada para se relacionar com médiuns e divindades do terreiro visitado, o mão de couro lança mão de seu contato prolongado e intimidade, produzindo efeitos mais intensos.

O livro é um convite para ouvirmos os tambores e as *rezas* de uma maneira mais atenta, prestar atenção naqueles que surram e fazem o couro cantar. Ele também reforça dois pontos que preciso ressaltar nos atuais estudos afro-brasileiros. Cada vez mais fica nítido que mães e pais de santo funcionam como uma espécie de orientadores das pesquisas – conforme admitiu o pesquisador – tendo isso efeitos interessantes, diferente do que alguns querem acreditar. Segundo, a atenção que o pesquisador dá aos rituais de gira, momento de ápice da vida coletiva do terreiro, nos lembra que ainda temos muito a ver nesses rituais.

Referências

OMOLU, C. de. *Umbanda omolocô*: liturgia, rito e convergência: a visão de um adepto. São Paulo: Ícone, 2002.

SILVA, C. da. *Um exu em Nova York*. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Orientações para autoras/es

1 – *Horizontes Antropológicos* publica trabalhos inéditos sob a forma de artigos e matérias diversas, como noticiário e entrevistas, em português, espanhol, francês ou inglês.

2 – O número máximo de autores por artigo é quatro.

2.1 – Na submissão de trabalhos, devem obrigatoriamente ser informados na plataforma SEER os seguintes dados de cada autor: nome, ORCID, e-mail, afiliação institucional (especificando cidade, estado e país da instituição). Para assegurar a integridade da avaliação às cegas pelos pares, as/os autoras/es submetidos devem excluir qualquer identificação de autoria nos textos, inclusive em referências e notas de rodapé. Em arquivos do Microsoft Office e PDF (Adobe Acrobat), a identificação de autoria deve ser removida das propriedades do documento.

2.2 – Os artigos devem ser escritos em espaço duplo e ter até 10 mil palavras, incluindo referências e notas.

2.3 – Os artigos devem vir acompanhados de um resumo escrito em espaço simples, no mesmo idioma, com até 150 palavras, e de mais quatro palavras-chave, além de uma versão em inglês do resumo (Abstract), nos mesmos padrões, com quatro palavras-chave (Keywords) e versão em inglês do título.

3 – O padrão adotado pela revista para citações e referências segue as normas da ABNT NBR 10520 e NBR 6023, respectivamente.

3.1 – As notas explicativas devem vir no rodapé da página e as referências devem vir após o texto, ordenadas alfabeticamente.

3.2 – No corpo do texto, a indicação de referência nas citações diretas deve trazer autor(es), ano de publicação e página(s); nas citações indiretas a indicação de página é opcional, conforme os modelos:

Segundo Hassen (2002, p. 173): “Há uma grande carência de materiais didáticos nesse campo, principalmente se aliados à ludicidade.”

Sabemos que há “[...] uma grande carência de materiais didáticos nesse campo [...]” (Hassen, 2002, p. 173).

Sabemos da grande carência de materiais didáticos nesse campo (Hassen, 2002).

Sabemos da grande carência de materiais didáticos nesse campo, segundo Hassen (2002).

ou

Sabemos da grande carência de materiais didáticos nesse campo, segundo Hassen (2002, p. 173).

3.3 – As citações diretas com mais de três linhas, no texto, devem ser destacadas com recuo e corpo menor de letra, sem aspas, em espaço simples; transcrições das falas dos informantes seguem a mesma norma, conforme o modelo:

[...] regras de comportamento explícitos às quais os indivíduos se referem conscientemente, e que se fundam sobre justificações ou princípios filosóficos, ideológicos ou políticos, ou sobre o surgimento de novas aspirações individuais ou coletivas. (Bozon, 1995, p. 124).

3.4 – As referências, no final do texto, devem seguir os modelos:

3.4.1 – Livro (e guias, catálogos, dicionários, etc.) no todo: autor(es), título (em itálico e separado por dois-pontos do subtítulo, se houver), número da edição (se indicado), local, editora, ano de publicação:

DUMONT, L. *Homo hierarchichus*: o sistema de castas e suas implicações. São Paulo: EDUSP, 1992.

FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. E. (Ed.). *African political systems*. Oxford: Oxford University Press, 1966.

MINISTÉRIO DE SALUD. Unidade Coordinadora Ejecutora VIH/SIDA y ETS. *Boletín de SIDA*: programa nacional de lucha contra los retrovirus del humano y SIDA. Buenos Aires, mayo 2001.

3.4.2 – Parte de livro (fragmento, artigo, capítulo em coletânea): autor(es), título da parte seguido da expressão “In:”, autor(es) do livro, título (em itálico e separado por dois-pontos do subtítulo, se houver), número da edição (se indicado), local, editora, ano de publicação, página(s) da parte referenciada:

VELHO, O. Globalização: antropologia e religião. In: ORO, A. P.; STEIL, C. A. (org.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 25-42.

3.4.3 – Artigo/matéria em periódico (revista, boletim, etc.): autor(es), título do artigo, nome do periódico (em itálico), local, ano e/ou volume, número, páginas inicial e final do artigo, data.

CORREA, M. O espartilho de minha avó: linhagens femininas na antropologia. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 3, n. 7, p. 70-96, out. 1997.

3.4.4 – Artigo/matéria em jornal: autor(es), título do artigo, nome do jornal (em itálico), local, data, seção ou caderno, página (se não houver seção específica, a paginação precede a data):

TOURAINÉ, A. O recuo do islamismo político. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 23 set. 2001. Mais!, p. 13.

SOB as bombas. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, p. 2, 22 mar. 2003.

3.4.5 – Trabalhos acadêmicos: referência completa seguida do tipo de documento, grau, vinculação acadêmica, local e data da defesa conforme folha de aprovação (se houver):

GIACOMAZZI, M. C. G. *O cotidiano da Vila Jardim*: um estudo de trajetórias, narrativas biográficas e sociabilidade sob o prisma do medo na cidade. 1997. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

3.4.6 – Evento no todo: nome do evento, numeração (se houver), ano e local (cidade) de realização, título do documento (anais, atas, resumos, etc., em itálico), local de publicação, editora e data de publicação:

REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. *Resumos [...]* Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998.

3.4.7 – Trabalho apresentado em evento: autor(es), título do trabalho apresentado seguido da expressão “In:”, nome do evento, numeração (se houver), ano e local (cidade) de realização, título do documento (anais, atas, resumos, etc., em itálico), local de publicação, editora, data de publicação e página inicial e final da parte referenciada:

STOCKLE, V. Brasil: uma nação através das imagens da raça. In: REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. *Resumos [...]* Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998. p. 33.

3.4.8 – Documento em meio eletrônico: acrescenta-se à referência a descrição física do suporte (CD-ROM, disquete, etc.); para documentos consultados on-line, indica-se o endereço completo e a data de acesso (dia, mês e ano):

CEISAL – CONGRESO EUROPEO DE LATINOAMERICANISTAS, 3., 2002, Amsterdam. Cruzando fronteras en América Latina. Amsterdam: CEDLA: Radio Nederland Wereldomroep. 1 CD-ROM.

ALVES, D. Notas sobre a condição do praticante budista. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 7, n. 9, p. 57-80, jan./jun. 2006. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/2767/1382>. Acesso em: 5 jun. 2013.

3.5 – Nos textos, evitar o uso de mais de uma fonte; usar inicial maiúscula somente quando imprescindível; os recursos tipográficos devem ser utilizados uniformemente:

- a) itálico: para palavras estrangeiras, não dicionarizadas e ênfase;
- b) aspas duplas: citações diretas com menos de três linhas, citações de palavras individuais ou palavras cuja conotação ou uso mereça destaque;
- c) negrito e sublinhado: devem ser evitados.

4 – Os artigos devem ser enviados on-line em: <http://seer.ufrgs.br/horizontesantropologicos>

5 – Imagens que façam parte do artigo (figuras e gráficos inclusive) devem ser enviadas em formato TIFF (sem compressão) e resolução de 300dpi no tamanho final pretendido para a impressão. Largura máxima: 11,6 cm; altura máxima: 16 cm (ou 1368 x 1890 pixels).

6 – A publicação dos artigos será decidida pelos editores da revista e organizadores do número, levando em consideração pareceres de consultores externos.

7 – Para alargar a captação de colaborações, *Horizontes Antropológicos* faz ampla divulgação da temática de seus números já programados e respectivos organizadores na contracapa de seus números, em seu website, nas redes sociais e em boletins de associações profissionais de ciências sociais.

Declaração de direito autoral

O envio dos trabalhos implica a cessão imediata e sem ônus dos direitos de publicação para a revista, a qual é filiada ao sistema Creative Commons, atribuição CC-BY (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>). O autor é integralmente responsável pelo conteúdo do artigo e continua a deter todos os direitos autorais para publicações posteriores do mesmo, devendo, se possível, fazer constar a referência à primeira publicação na revista. Esta não se compromete a devolver as contribuições recebidas.

Os artigos, depois de examinados pelos editores, serão avaliados por consultores da área de conhecimento da pesquisa, de instituições de ensino e/ou pesquisa nacionais e estrangeiras, de comprovada produção científica. Para serem aceitos, os artigos precisam ser considerados pelos editores como tendo o nível exigido pela revista, receber no mínimo dois pareceres favoráveis e incorporar sugestões dos pareceristas.

Não há taxa para submissão e avaliação de artigos.

Guidelines for authors

1 – *Horizontes Antropológicos* will consider unpublished manuscripts in the form of articles and diverse other materials such as interviews, in Portuguese, Spanish, French, and English.

2 – The maximum number of authors per article is four.

2.1 – Articles should include the name of their authors, e-mail, ORCID number and institutional affiliation (with City, State and Country).

2.2 – The articles should be written in double-spaced text and contain up to ten thousand words, including bibliographical references and notes.

2.3 – The articles should include an abstract in single-space text, in the same idiom as the original paper, of at most 150 words together with a list of four keywords. In the case of Spanish, Portuguese and French articles, an abstract, title and four key words in English will also be required.

3 – The pattern adopted by this journal for citations and references follows the norms of ABNT (Brazilian Association of Technical Norms) NBR 10520 and NBR 6023, respectively.

3.1 – Notes should appear at the bottom of the page (footnotes). Bibliographical references should appear in the end of the text and ordered alphabetically.

3.2 – Direct citations should appear in the main body of the text in the following manner: author's last name, year of publication, page indication. In the indirect citations the page indication is optional, according to the following models:

According to Lancaster (1992, p. 173): “Machismo, in whatever guise, is not simply a matter of ideology.”

We know that “machismo, in whatever guise, is not simply a matter of ideology” (Lancaster, 2002, p. 173).

We know that machismo is not simply a matter of ideology (Lancaster, 1992).
or

Machismo is not simply a matter of ideology, according to Lancaster (1992, p. 173).

3.3 – Direct citations of more than three lines should be indented, in small print, without quotation marks, in single-spaced text; transcriptions of interviews should follow the same format, as in the following example:

One view stresses the “vertical” element in faith, the relationship to God; and it selects certain persons, institutions, objects which in a privileged way are held to give access to the divine clearly and unmistakably. [...] The other view of the sacred refuses to localize it in the people, places and things. (Hebblethwaite, 1975, p. 15).

3.4 – Bibliographical references at the end of the text should follow the following guidelines:

3.4.1 – Books, guides, catalogues, dictionaries, etc.: author(s), title (in italics and separated by two-spaces from the subtitle, when applicable), edition number (if indicated), place, publisher, year of issue:

SAHLINS, M. *How “natives” think: about Captain Cook, for example*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. E. (ed.). *African political systems*. Oxford: Oxford University Press, 1966.

MINISTÉRIO DE SALUD. Unidade Coordenadora Ejecutora VIH/SIDA y ETS. *Boletín de SIDA: programa nacional de lucha contra los retrovirus del humano y SIDA*. Buenos Aires, mayo 2001.

3.4.2 – Part of a book (fragment, article, chapter in a collective work): author(s), title of the part followed by the expression “In:”, author(s) of the book, title (in italics and separated by a colon from the subtitle, when applicable), edition number (if indicated), place, publisher, year of issue:

BRUNER, E. M. Ethnography as narrative. In: TURNER, V. W.; BRUNER, E. M. *The anthropology of experience*. Chicago: University of Illinois Press, 1986. p. 139-155.

3.4.3 – Article/paper in journal: author(s), title of article, name of the journal (in italics), place, year and/or volume, number, initial and final page of the article, date.

WHITE, H. The value of narrativity in the representation of real. *Critical Inquiry*, Chicago, v. 7, n. 1, p. 5-27, 1980.

3.4.4 – Article in newspaper: author(s), title of the article, name of the newspaper (in italics), place, date, section or part, page (if there is a specific section, the page precedes the date):

TOURAINÉ, A. O recuo do islamismo político. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 23 set. 2001. Mais!, p. 13.

SOB as bombas. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, p. 2, 22 mar. 2003.

3.4.5 – Academic works: complete reference followed by the type of document, degree, academic affiliation, place and date of defense as it is indicated in the document:

GIACOMAZZI, M. C. G. *O cotidiano da Vila Jardim: um estudo de trajetórias, narrativas biográficas e sociabilidade sob o prisma do medo na cidade*. 1997. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

3.4.6 – Scientific meetings: name of the meeting, number (if there is), year and place (city) of the event, title of the document (annals, acts, abstracts, etc., in italics), place of issue, publisher and date of publication:

REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. *Resumos* [...] Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998.

3.4.7 – Paper presented at a scientific meeting: author(s), title of the paper presented followed by the expression “In:”, name of the meeting, number (when applicable), year and place (city) where the meeting occurred, title of the document (annals, acts, abstracts, etc., in italics), place of issue, publisher, date of publication and initial and final page of the paper:

STOCKLE, V. Brasil: uma nação através das imagens da raça. In: REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. *Resumos* [...] Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998. p. 33.

3.4.8 – Documents in electronic media should be listed under the specific sort of support (CD-ROM, disk, etc.); for documents consulted on-line the full web address and date of access (day, month and year) should be indicated:

CEISAL – CONGRESO EUROPEO DE LATINOAMERICANISTAS, 3., 2002, Amsterdam. Cruzando fronteras en América Latina. Amsterdam: CEDLA: Radio Nederland Wereldomroep. 1 CD-ROM.

ALVES, D. Notas sobre a condição do praticante budista. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 7, n. 9, p. 57-80, jan./jun. 2006. Available at: <http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/2767/1382>. Accessed: 5 jun. 2013.

3.5 – In the main body of the text, authors should follow a consistent typographical style; use capital letters only when absolutely necessary:

- a) italics: should be used for foreign words and emphasis;
- b) double quotes: should be used in direct references with less than 3 lines, citations of individual words; words which have an unusual connotation, and those which should receive particular emphasis;
- c) bold type and underlining should be avoided.

4 – Articles should be submitted on-line at: <http://seer.ufrgs.br/horizontesantropologicos>.

5 – Any illustrations that are a part of the article (including diagrams and graphics) must be sent in TIFF format (without compression) and at 300 dpi resolution in the final size intended for publication. Maximum width: 4.56 inches (11.6 cm); maximum height: 6.3 inches (16 cm) – or 1368 by 1890 pixels.

6 – The publication of articles will be decided by the editors of the journal and the organizers of the volume, taking into consideration the opinions of external referees.

7 – In order to motivate authors, *Horizontes Antropológicos* publicizes the theme of its forthcoming volumes, together with the names of the organizers, on the back cover of each issue, on its website, on social media and on newsletters of professional associations of the social sciences.

Author's rights statement

Submission of work automatically implies the immediate and free transfer of copyright to the journal, which is affiliated to the Creative Commons Attribution CC-BY License. (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>). Authors are solely responsible for the content of their paper and will continue to hold all author's rights for future publication, making due reference, if possible, to first publication in the journal. The journal accepts no obligation to return submitted work.

After being examined by the editors, the articles will be evaluated by reviewers from national and international institutions of teaching and/or research specializing in the area of the knowledge and with recognized scientific production. In order to be accepted, the articles should be considered by the editors as having the level required by the journal, and must receive two favorable reviews and incorporate suggestions of the reviewers.

There is no fee for submission and review articles.

Temas dos números anteriores

1995

- 1 Gênero
- 2 Antropologia visual
- 3 Religiões afro-americanas

1996

- 4 Comida

1997

- 5 Diferenças culturais
- 6 Sociedades indígenas
- 7 Histórias da antropologia

1998

- 8 Religião
- 9 Corpo, doença e saúde

1999

- 10 Diversidade cultural e cidadania
- 11 Música e sociedade
- 12 Cultura oral e narrativas

2000

- 13 A cidade moderna
- 14 Relações interétnicas

2001

- 15 Antropologia e política
- 16 Natureza e cultura

2002

- 17 Sexualidade e Aids
- 18 Arqueologia e sociedades tradicionais

2003

- 19 Imigração e fronteiras
- 20 Antropologia e turismo

2004

- 21 Antropologi@web
- 22 Cultura escrita e práticas de leitura

2005

- 23 Patrimônio cultural
- 24 Antropologia e performance

2006

- 25 Antropologia e meio ambiente
- 26 Direitos sexuais

2007

- 27 Religião e política
- 28 Antropologia e consumo

2008

- 29 Antropologia e arte
- 30 Antropologia e esporte

Temas dos números anteriores

2009

- 31 Circulação internacional
- 32 Etnografias

2010

- 33 Antropologia e estilos de vida
- 34 Antropologia e ciclos de vida

2011

- 35 Ciência, poder e ética
- 36 Cultura material

2012

- 37 Teoria antropológica
- 38 Saberes e fazeres

2013

- 39 Antropologia e trabalho
- 40 Megaeventos

2014

- 41 Antropologia e políticas globais
- 42 Sofrimento e violência

2015

- 43 Diásporas
- 44 Cultura e aprendizagem

2016

- 45 Economia e cultura
- 46 Tecnologias de governo:
etnografias de práticas e políticas

2017

- 47 Gênero e sexualidade, saberes e intervenções
- 48 Antropologia e animais
- 49 Antropologia, etnografia e educação

2018

- 50 Políticas de inclusão
- 51 Sistemas xamânicos e novos xamanismos
- 52 A religião no espaço público

2019

- 53 Antropologia dos museus

Números de *Horizontes Antropológicos* a serem publicados em 2019/2020/2021

Número 55

Arte e cidade

organizado por Cornelia Eckert, Glória Diógenes, Ricardo Campos e
Ligia Dabul

Envio de artigos: de 01/06/2018 a 30/09/2018

Número 56

Imitação, simulacro e falsificação

organizado por Ruben George Oliven, Arlei Sander Damo e
Louise Scoz Pasteur de Faria

Envio de artigos: de 01/10/2018 a 31/01/2019

Número 57

Antropologia da biossegurança

organizado por Jean Segata e Andrea Mastrangelo

Envio de artigos: de 01/02/2019 a 31/05/2019

Número 58

Antropologia histórica e povos indígenas

organizado por Pablo Quintero e João Pacheco de Oliveira

Envio de artigos: de 01/06/2019 a 30/09/2019

Número 59

Antropologia da criança

organizado por Patrice Schuch, Fernanda Rifiotis, Clarice Cohn e
Fernanda Ribeiro

Envio de artigos: de 01/10/2019 a 31/01/2020

Submissão de artigos em: <http://seer.ufrgs.br/horizontesantropologicos>

Impressão



Apresentação: A antropologia das emoções: conceitos e perspectivas teóricas em revisão – Ceres Vótorá; Maria Claudia Coelho / **Artigos:** “Con el Jesús en la boca”: miedo y vida cotidiana en sociedades en guerra. El caso de Tumaco (Nariño, Colombia) – Daniel Castaño Zapata; Gabriel Ruiz Romero / O gênero da humilhação. Afetos, relações e complexos emocionais – María Elvira Díaz-Benítez / “Señora, no espere que un día de hospital cure 40 años de mala vida”: morte, emoções e fronteira – José Miguel Nieto Olivar / “Deus dá uma segunda chance”: sofrer e refazer mundos em testemunhos religiosos – Raphael Bispo / A “vergonha” como uma “ofensa”: homossexualidade feminina, família e micropolíticas da emoção – Leandro de Oliveira / Corpo, política e emoção: feminismos, estética e consumo entre mulheres negras – Gleicy Mailly da Silva / Histórias de superação: parto, experiência e emoção – Claudia Barcellos Rezende / Jogos de linguagem, gramática emocional e formas de vida: uma etnografia do aprender brincando na natureza – Alessandra Rivero Hernandez; Ceres Vótorá / As origens emocionais da evasão: apontamentos etnográficos a partir da Educação de Jovens e Adultos – Alef de Oliveira Lima / As emoções e o trabalho intelectual – Maria Claudia Coelho / Antropología y emoción: reflexiones sobre campos empíricos, perspectivas de análisis y obstáculos epistemológicos – Mariana Sirimarco; Ana Spivak L’Hoste / **Espaço Aberto:** “Libertação”, “discernimento” e “abertura”: acerca da religião e dos modos de conhecimento – Ypuan Garcia / **Resenhas:** Desvendando evidências simbólicas: compreensão e conteúdo emancipatório da antropologia / O que é lugar de fala? / Bullshit jobs: a theory / Da fábrica ao museu: identificação, patrimonialização e difusão da cultura técnico-industrial / Eu sou o ogã confirmado da casa: ogãs e energias espirituais em rituais de umbanda

Temas dos próximos números e organizadores:

Arte e cidade – Cornelia Eckert, Glória Diógenes, Ricardo Campos e Ligia Dabul

Imitação, simulacro e falsificação – Ruben George Oliven, Arlei Sander Damo e Louise Scoz Pasteur de Faria

Antropologia da biossegurança – Jean Segata e Andrea Mastrangelo

Antropologia histórica e povos indígenas – Pablo Quintero e João Pacheco de Oliveira

Antropologia da criança – Patrice Schuch, Fernanda Rifiotis, Clarice Cohn e Fernanda Ribeiro