

MAURO KOURY

e estudos sobre emoções

Francisca Verônica Cavalcante
Raoni Borges Barbosa
Sara Martín Gutiérrez
Jesus Marmanillo Pereira
(Organização)

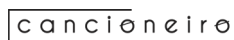


cancioneiro



FRANCISCA VERÔNICA CAVALCANTE
RAONI BORGES BARBOSA
SARA MARTÍN GUTIÉRREZ
JESUS MARMANILLO PEREIRA
(ORGANIZAÇÃO)

Mauro Koury e estudos sobre emoções



Projeto gráfico e diagramação

Ronyere Ferreira

Ilustração da capa

Gabriel Archanjo

Capa

Mário Sérgio Olivindo

CANCIONEIRO

Editora chefe

Eva P. Bueno (St. Mary's University, Texas - EUA)

Conselho editorial

Antonio Ozaí da Silva (Universidade Estadual de Maringá, Brasil)

Diego Buffa (Universidad Nacional de La Plata, Argentina)

Francisca Verônica Cavalcante (Universidade Federal do Piauí, Brasil)

Giselle Menezes Mendes Cintado (Université Paris-Est Créteil, França)

Héctor Fernández L'Hoeste (Georgia State University, EUA)

Johny Santana de Araújo (Universidade Federal do Piauí, Brasil)

Josenildo de Jesus Pereira (Universidade Federal do Maranhão, Brasil)

Kátia Rodrigues Paranhos (Universidade Federal de Uberlândia, Brasil)

Marcio Douglas de Carvalho e Silva (Universidade Federal do Piauí, Brasil)

Nancy Yohana Correa Serna (Universidad Nacional de Colombia, Colômbia)

Sílvia Glocer (Universidad de Buenos Aires, Argentina)

Talyta Marjorie Lira Sousa (Universidade Federal do Piauí, Brasil)

EDITORA CANCIONEIRO

Teresina - Piauí

www.editoracancioneiro.com.br

contato@editoracancioneiro.com.br



Universidade do Estado do Rio Grande do Norte

Reitora

Cicília Raquel Maia Leite

Vice-Reitor

Francisco Dantas de Medeiros Neto

Diretor da Editora Universitária da Uern – Eduern

Francisco Fabiano de Freitas Mendes

**Chefe do Setor Executivo da Editora Universitária da Uern
- Eduern**

Jacimária Fonseca de Medeiros

**Chefe do Setor de Editoração da Editora Universitária da
Uern - Eduern**

Emanuela Carla Medeiros de Queiros



Conselho Editorial da Edições Uern

Edmar Peixoto de Lima

Filipe da Silva Peixoto

Francisco Fabiano de Freitas Mendes

Isabela Pinheiro Cavalcanti Lima

Jacimária Fonseca de Medeiros

José Elesbão de Almeida

Maria José Costa Fernandes

Maura Vanessa Silva Sobreira

Kalidia Felipe de Lima Costa

Regina Célia Pereira Marques

Rosa Maria Rodrigues Lopes

Saulo Gomes Batist

Mauro Koury e Estudos sobre Emoções. /

Francisca Verônica Cavalcante, Raoni Borges Barbosa, Sara Martín
Gutiérrez, Jesus Marmanillo Pereira (orgs.). – Mossoró, RN: Edições UERN;
Teresina: Cancioneiro. 2023.

351 p.

ISBN (Edições UERN): 978-85-7621-471-7 (físico) / 978-85-7621-470-0
(e-book).

ISBN (Cancioneiro): 978-65-5380-150-9 (e-book)

1. Antropologia. 2. Antropologia das Emoções. 3. Socioantropologia. 4.
Sociologia. 5. Sociologia das Emoções. 6. Mauro Koury. I. Universidade do
Estado do Rio Grande do Norte. II. Título.

CDD: 301

Ficha elaborada pela bibliotecária Aline Karoline da Silva Araújo, CRB 15 / 783

A Mauro Koury (in memoriam), com gratidão!

Mauro Koury foi um renomado sociólogo e antropólogo brasileiro, conhecido por seu trabalho na consolidação da Sociologia e Antropologia das emoções no Brasil. Ele nasceu em Garanhuns, Pernambuco, em 17 de maio de 1950 e faleceu em João Pessoa em 29 de agosto de 2021. Ele foi editor da Revista Brasileira de Sociologia da Emoção e contribuiu significativamente para o campo acadêmico.

O que chamamos gratidão e que tem sido aplicado a essa disposição de ânimo, estendendo ao todo a denominação válida para uma de suas manifestações; neste caso, digo, a gratidão penetra muito mais fundo que a forma comum do “obrigado” que damos por um objeto. Podemos dizer que a gratidão, nestas zonas profundas não consiste em “corresponder” ao obséquio, a não ser na consciência de que não se o pode corresponder; consiste na consciência de que há algo aqui que se soma à alma do agraciado como num estado permanente, diante do outro, algo que leva à consciência o vislumbre de um vínculo infinito, impossível de esgotar ou realizar perfeitamente em nenhuma manifestação ou ação finita.

(George Simmel)

Sumário

Prefácio.....	11
<i>Arlindo Souza Neto</i>	
Apresentação I.....	19
<i>Francisca Verônica Cavalcante</i>	
<i>Raoni Borges Barbosa</i>	
<i>Jesus Marmanillo Pereira</i>	
Apresentação II.....	23
<i>Sara Martín Gutiérrez</i>	
PARTE I - IMAGENS FÍLMICAS, FOTOGRÁFICAS E	
SOCIABILIDADES URBANAS	
1. Sociabilidades urbanas em perspectiva kouryana: cidades, imagens e emoções.....	29
<i>Jesus Marmanillo Pereira</i>	
<i>Raoni Borges Barbosa</i>	

2. Emoções, fotoetnografia do Ilê Asé Opásoró Fadaká...	63
<i>Francisca Verônica Cavalcante</i>	
<i>Theresa Jaynna de Sousa Feijão</i>	
<i>Maria Luisa Mendes Santos</i>	
<i>Sara Cristina de Carvalho Sá</i>	
<i>Anna Gabrielly de Moraes Lima</i>	
<i>Milena dos Reis Rabelo</i>	
3. Velhices na tela sociológica.....	89
<i>Francisco de Oliveira Barros Júnior</i>	
<i>Josélia Maria Brito Conceição</i>	
4. O autismo no foco da tela sociológica.....	103
<i>Francisco de Oliveira Barros Júnior</i>	
<i>Jéssica Rodrigues Soares</i>	
PARTE II - GÊNERO, ARTE E LITERATURA	
5. Uma leitura desavergonhada de “Shoga”, de Diriye Osman: emoções, literatura e sociedade.....	117
<i>Ruan Nunes Silva</i>	
6. As emoções e o fenômenos das <i>fake news</i> no campo político.....	139
<i>Francisca Eluar Marinho Silva Soares</i>	
7. “Ser um homem feminino não fere o meu lado masculino”: masculinidade, emoções e artes manuais desconstruindo estereótipos.....	159
<i>Tamara Raquel Barbosa Feitosa Góes</i>	

8. Alinhavando memórias, lembrando histórias: emoções, encontros e pesquisa.....	183
---	-----

Tâmara Caroline da Silva Ramos Coimbra

9. Noivado, ritualização e a gramática socioemocional da afinidade.....	201
--	-----

Breno Rodrigo de Oliveira Alencar

PARTE III -ESPIRITUALIDADE, RELIGIÃO, MIGRAÇÃO E SAÚDE

10. “Existirmos a que será que se destina?”: aprendendo sobre caminhos e formas de existir no enlace entre Piaganismo e emoções.....	237
--	-----

Sâmara Vanessa Nascimento Costa

11. Emoções e cartas psicografadas na experiência do luto.....	255
---	-----

Patrícia Carvalho Moreira

12. Socioantropologia das emoções para pensar os sentimentos de mães com filhos acometidos por câncer.....	285
--	-----

Ianne Paulo Macêdo

Francisca Verônica Cavalcante

13. Envelhecimento, emoções e institucionalização em ILPI.....	301
---	-----

Leila Daniela Sousa Ferreira Teixeira

Francisca Verônica Cavalcante

14. Trauma e remontagem moral-emotiva e técnico-política: algumas lições do encontro etnográfico com os Warao em Mossoró/RN.....	317
<i>Raoni Borges Barbosa</i>	
<i>Eliane Anselmo da Silva</i>	
Sobre as pessoas autoras.....	347

Prefácio

*Arlindo Souza Neto*¹

Este livro que agora está em suas mãos é um trabalho coletivo que foi capaz de juntar abordagens diversas sobre um mesmo tema: as emoções e a socioantropologia. Influenciador dessa perspectiva no Brasil, o professor Mauro Koury, de inteligência e curiosidade agudas, sempre em alerta, estava aberto a novas interpretações, a novos pontos de vista e aos jovens pesquisadores. Nada passava despercebido a seu olhar.

Em *Mauro Koury e estudos sobre emoções*, organizado por Francisca Verônica Cavalcante, Raoni Borges Barbosa, Sara Martín Gutiérrez e Jesus Marmanillo Pereira, encontramos 12 capítulos divididos em três partes. Na primeira parte, intitulada “Imagens fílmicas, fotográficas e sociabilidades urbanas”, temos o capítulo “Sociabilidades Urbanas em perspectiva kouryana: cidades, imagens e emoções”, de Jesus Marmanillo Pereira e Raoni Borges Barbosa, em que encontramos todo um estudo construído em memória do sociólogo e antropólogo Mauro Koury, a partir de sua contribuição na intersecção dos

1. Sociólogo, mestre e doutor em Antropologia pela UFPE, é docente vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas (PPG-CISH) da UERN, onde desenvolve pesquisa de pós-doutorado. E-mail: arlindosociologo@gmail.com.

estudos sobre cidades, imagens e emoções, bem como sobre as maneiras pelas quais esses estudos expressam uma trajetória e um modelo explicativo para as sociabilidades urbanas. Nesse trabalho, podemos observar uma narrativa sobre o professor Mauro Koury, como cientista social, embasada num viés bourdiano e eliasiano, mas, sobretudo, tendo como base os projetos e estudos desenvolvidos nos âmbitos do Grupo Interdisciplinar de Estudos em Imagem (GREI) e do Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções (GREM). Ambientes acadêmicos criados por Mauro Koury.

O segundo capítulo, sob o título de “Emoções, fotoetnografia do Ilê Asé Opásoró Fadaká”, de Francisca Verônica Cavalcante, Maria Luisa Mendes Santos, Sara Cristina de Carvalho Sá, Anna Gabrielly de Moraes Lima, Milena dos Reis Rabelo e Theresa Jaynna de Sousa Feijão, a partir do diálogo com o que podemos chamar de uma socioantropologia da religião, problematiza as questões relativas às emoções, patrimônio cultural religioso, racismo e intolerância religiosa em espaços religiosos afro-brasileiros, com destaque para as cerimônias realizadas pela comunidade do barracão Ilê Asé Opásoró Fadaká “Odu Eje da mãe-pequena Iara” e “O Presente das Águas”, ofertado para Oxum e Iemanjá, em Teresina (PI). Nesse escrito, as proposições de Mauro Koury aparecem como apoio analítico, em que os usos das imagens, na compreensão das emoções, iluminam o entendimento sobre a vida material e prática das pessoas em seu cotidiano.

Sob olhar parecido, o texto “Velhices na tela sociológica”, de Francisco de Oliveira Barros Júnior e Josélia Maria Brito Conceição, avança em sentido analítico, e evidencia que o uso das imagens para a compreensão das emoções já estava presente no professor Koury desde os anos de 1990. Em seu capítulo, Barros Júnior e Conceição propõem uma leitura da velhice a partir de textos fílmicos, tendo em vista a produção de

sentidos, práticas discursivas e subjetivações sobre o ser velho, emitidas em diversas textualidades, exatamente como pensava Koury, ao definir que na constituição de novas sensibilidades, a Sociologia das Emoções coloriza as telas.

Em diálogo com esse olhar, em “O autismo no foco da tela sociológica, quarto e último texto da primeira parte deste livro, os autores Francisco de Oliveira Barros Júnior e Jéssica Rodrigues Soares ampliam e aplicam a perceptiva de que textos filmicos podem (e devem) ser lidos em diálogo com outras fontes textuais, como, neste caso, a produção das Ciências Sociais. A partir do tema do autismo, ambos os autores propõem uma abordagem metodológica, em que os filmes passam a ser considerados textos filmicos, justamente para potencializar a capacidade analítica do trabalho do sociólogo que precisa lidar com metodologias paralelas às abordagens clássicas. Esse tipo de proposta dialoga diretamente com o entusiasmo metodológico do professor Koury, que nunca se negou a navegar por mares pouco visitados.

É nesse sentido que surge a segunda parte deste livro, intitulada “Gênero, arte e literatura”. É composta por cinco capítulos, que vão ao encontro da pluralidade metodológica. O primeiro deles, de Ruan Nunes Silva, tem como título “Uma leitura desavergonhada da ‘Shoga’ de Diriye Osman: emoções, literatura e sociedade”. O autor parte da categoria de “vergonha” para pensar o social, a fim de entender e demonstrar como o cotidiano pode ser repleto de “vergonha”. Aspecto que professor Koury já havia captado quando traduziu em 2013 o trabalho de Thomas Scheff, intitulado “Vergonha no *self* e sociedade”. Nunes Silva, para ampliar o sentido de “vergonha” utilizado por Scheff, introduz um novo componente nessa equação: a sexualidade. É aí, então, que entra no jogo “Shoga”, de Diriye Osman, que fornece todo um olhar contemporâneo sobre o tema.

Por falar em contemporaneidade, é onde se situa o segundo capítulo dessa segunda parte. Sob o título “As emoções e fenômenos das *fake news* no campo político”, escrito por Francisca Eluar Marinho Silva Soares, o texto, advindo da pesquisa “*Fake News* e política: o uso das mídias sociais como ferramenta decisória para o voto”, do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Piauí (UFPI), elege como porta de entrada nada menos que um dos principais fenômenos contemporâneos: as *fake news*. A autora relaciona esse fenômeno às atuais mudanças sociais, especialmente no campo da política, definindo-o como um fenômeno de base emocional, pelo qual grupos sociais se constituem e se unem, suscitando certos tipos de comportamentos. Assim, fica evidente no texto que as *fake news* modificam e afetam as emoções dos sujeitos, ocasionando sentimentos como ira, raiva, medo, ódio, pânico e ansiedade.

O capítulo seguinte, intitulado “Ser um homem feminino não fere o meu lado masculino: masculinidade, emoções e artes manuais desconstruindo estereótipos”, de Tamara Raquel Barbosa Feitosa Góes, busca analisar a relação entre a teoria das emoções e a teoria de gênero no estudo das masculinidades. Para isso, a autora faz uma revisão bibliográfica e constata que a presença masculina no mundo das artes manuais ainda é pouco valorizada e muitas vezes desqualificada, o que evidencia a persistência de estereótipos de gênero que associam atividades manuais a mulheres e atividades intelectuais e de liderança a homens. Mesmo assim, o capítulo também mostra que há uma crescente participação masculina nesse campo artístico, impulsionada por mudanças sociais e culturais que valorizam a expressão individual e a criatividade como formas de realização pessoal.

É justamente sob o prisma da criatividade que chegamos ao texto de Tâmara Caroline da Silva Ramos Coimbra,

intitulado “Alinhavando memórias, relembando histórias: emoções, encontros e pesquisa”, em que o professor Mauro Koury é retomado como vetor central de análise. Sob forte saudade e influenciada pela Sociologia das Emoções de Koury, a autora busca em seu texto apresentar as compreensões que formulou no decorrer de sua pesquisa de mestrado. Seu texto consegue evidenciar muito bem como uma abordagem de um problema de ordem prática, como, por exemplo, a compra de uma casa própria, pode estar imerso em uma rede de emoções que envolve todo um grupo social. É sobre isto que a autora escreve: narrativas biográficas de mulheres sobre a compra da casa própria.

Fechando a segunda parte do livro, encontramos o texto “Noivado, ritualização e a gramática socioemocional da afinidade”, de Breno Rodrigo de Oliveira Alencar, o qual aborda o noivado em suas dimensões ritual, socializadora e relacional, por meio da descrição e interpretação das experiências socioemocionais de noivos e noivas heterossexuais pertencentes às camadas médias das cidades de Belém, Teresina e Brasília. Como base empírica, o autor recorreu a registros etnográficos e a entrevistas, e assim pôde ampliar a visão corrente, segundo a qual o noivado constitui-se em um rito de passagem para o casamento, lançando luz sobre a gramática das experiências nupciais e seu papel como articulador simbólico dessas dimensões no processo de formação das unidades conjugais contemporâneas.

Na terceira e última parte, intitulada “Espiritualidade, religião e saúde”, encontramos cinco capítulos. O primeiro deles, intitulado “Existirmos a que será que se destina: aprendendo sobre caminhos e formas de existir no enlace entre Piaganismo e emoções”, de Sâmara Vanessa Nascimento Costa, busca investigar os laços entre emoções e espiritualidade, tendo a discussão como porta de entrada o Piaganismo ou também

chamado Paganismo Piaga, uma tradição politeísta e pagã, nascida no estado do Piauí em meados de 2012. Neste trabalho, a perspectiva kouryana, se assim podemos definir, fica evidente, ao ter como base epistemológica de análise a concepção de que as experiências emocionais também são produtos relacionais, envolvendo indivíduo, a sociedade e a cultura.

Igualmente nessa perspectiva se apresenta o segundo texto, intitulado “Emoções e cartas psicografadas na experiência do luto”, de Patrícia Carvalho Moreira. Nele, a autora problematiza o significado de cartas psicografadas para a vivência do processo do luto. A temática da morte e do luto não escaparam às lentes do professor Koury, tanto é que participou como membro externo na banca de mestrado da autora. De modo descritivo, ela conclui sua análise corroborando a perspectiva kouryana, em que os rituais, em especial os rituais que envolvem a saudade, parecem ser, para os enlutados, a tentativa de preservação da memória social e coletiva do ente querido morto, o que aconteceriam com as cartas psicografadas, conforme é apresentado no texto.

Sob o mesmo prisma, encontramos o capítulo “Socioantropologia das emoções para pensar os sentimentos de mães com filhos acometidos por câncer”, de Ianne Paulo Macêdo e Francisca Verônica Cavalcante. Nele, as autoras têm por objetivo estabelecer um diálogo com o que já foi produzido no campo da Sociologia das Emoções, a partir de um recorte empírico, os sentimentos destacados por mães de crianças que possuem algum tipo de câncer. A partir da observação participante, os pesquisadores realizaram entrevistas com pais e profissionais da saúde, a fim de conhecerem suas subjetividades, especialmente no entendimento das representações que são construídas em torno da ideia de doença, saúde, morte, vida e religiosidade, quando convivem com a possibilidade da morte eminente de seus filhos.

É desse mesmo ponto de vista que se apresenta o texto de Leila Daniela Sousa Ferreira Teixeira e Francisca Verônica Cavalcante, “Envelhecimento, emoções e institucionalização em ILPI”. No texto, as autoras querem identificar a relação entre insuficiência familiar e acolhimento institucional de idosos. A partir de uma perspectiva qualitativa, com base em entrevistas, elas traçam o perfil dos idosos residentes no Solar do Outono e analisam o impacto da insuficiência familiar no processo de envelhecimento dos idosos lá residentes. Além disso, as autoras realizam uma análise crítica da metodologia de trabalho social desenvolvida pela equipe técnica da instituição. Por fim, fica evidenciado que o sentimento de solidão e o isolamento social são presentes e guardam conexão com estados depressivos, de ideias e tentativas de suicídio. Tais evidências demonstram a urgência dessa temática para as Ciências Sociais, especialmente agora quando a cada ano a expectativa de vida das populações aumenta.

Por fim, e fechando a última e terceira parte do livro, temos o capítulo de Raoni Borges Barbosa e Eliane Anselmo da Silva, intitulado “Trauma e remontagem moral-emotiva e técnico-política: algumas lições do encontro etnográfico com os Warao em Mossoró/RN”. Nesse texto, os autores, já experimentados com o pensamento do professor Koury, analisam a construção processual de uma cultura moral-emotiva e técnico-política como jogo de tensões e conflitos internos e externos vividos pelo grupo indígena de migrantes Warao, composto por uma população que oscila entre 48 e 84 pessoas de 13 a 21 famílias.

A leitura de *Mauro Koury e estudos sobre emoções* deixa evidente o quanto a Antropologia das Emoções e a Sociologia das Emoções produzidas no Brasil podem ser analiticamente potentes para analisar os mais variados fenômenos socio-culturais. A trajetória de implantação e consolidação de uma

Socioantropologia das Emoções se confunde com a trajetória do professor Koury, mas uma coisa é certa: o Brasil ganhou um autor incontornável quando falamos da temática das emoções nas Ciências Sociais.

Boa leitura!

Apresentação I

*Francisca Verônica Cavalcante*¹

*Raoni Borges Barbosa*²

*Jesus Marmanillo Pereira*³

Mauro Koury e estudos sobre emoções é um livro que nasceu na sala de aula, precisamente durante a disciplina intitulada Sociologia das Emoções, ministrada no Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS), da Universidade Federal do Piauí (UFPI), no segundo período letivo de 2022, pela professora Francisca Verônica Cavalcante. Essa ação inicial foi idealizada pelos discentes da disciplina e demais pesquisado-

1. Professora Titular do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Piauí. Mestre e doutora em Ciências Sociais com ênfase em Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC/SP; Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Piauí; Coordenadora do Grupo de Pesquisa sobre Corpo, Saúde e Emoções –CORPOSTRANS-CNPq-UFPI. Orcid: <http://orcid.org/0000-0003-0566-1089>. E-mail: fveronicacavalcante@gmail.com.

2. Graduado em Ciências Sociais. Mestre e doutor em Antropologia. Atualmente é Pesquisador Bolsista DCR-CNPq da Fundação de Amparo à Pesquisa do Piauí (FAPEPI), vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGAnt), da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-2437-3149>. E-Mail: raoniborgesbarbosa@gmail.com.

3. Doutor em Sociologia e doutorando em Antropologia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Docente do Departamento de Ciências Sociais da UFPB. <https://orcid.org/0000-0001-5220-5567>. E.mail: jesusmarmans@gmail.com

res, que se juntaram na composição desta obra coletiva.

Várias são as pesquisas de mestrado que foram gestadas e concluídas ou em andamento sobre as Emoções como campo analítico. Ao longo desta última década, estes trabalhos vêm tomando corpo, notadamente, com a implementação do Grupo de Pesquisa sobre Corpo, Saúde e Emoções (CORPOSTRANS-CNPq-UFPI), em 2016, e o crescimento do número de membros do referido grupo de pesquisa desde a condição de alunos, que, posteriormente, seguem como pesquisadores numa de suas linhas de pesquisa: Antropologia e Sociologia das Emoções.

São pletores de Emoções, de sentimentos que trazem as marcas da origem desta publicação, dentre elas, destacamos o silêncio de Mauro Koury, que nos deixou, vítima da covid-19, em 2021. Com a presente publicação, buscamos uma singela forma de homenagear (*in memoriam*) o sociólogo, antropólogo e autor brasileiro Mauro Koury, que foi pioneiro, impulsor, produtor e divulgador das subáreas da Sociologia Geral e Antropologia Geral, intituladas Sociologia das Emoções e Antropologia das Emoções.

Mauro Koury implementou grupos de pesquisas sobre Emoções, revistas eletrônicas com o acesso às suas pesquisas e de outros pesquisadores brasileiros e estrangeiros, bem como traduções de textos clássicos versando sobre Emoções lá estão presentes. Foi responsável pela formação de uma série de pesquisadores que estão ramificados ao longo da Região Nordeste. Promoveu eventos, como fórum de debates, e participou de importantes comissões. Não é à toa o fato de ter sido responsável pelo verbete “Antropologia e Sociologia das Emoções no Brasil: breve incursão” presente na obra *Campos das Ciências Sociais*: figuras do mosaico das pesquisas no Brasil, organizado por Rita de Cássia Fazzi e Jair Araújo de Lima.

É importante enfatizar que o pensador homenageado

tem uma lista de mais de 30 livros publicados. O destaque de suas ideias se deixa perceber pelo protagonismo do campo das emoções em diálogo com o mundo atual, trazendo em sua obra uma leitura e referências em que vem à tona uma epistemologia da relação sempre tensa “indivíduo-sociedade”. O autor, com as lentes das Ciências Sociais e numa perspectiva interdisciplinar, realizou importantes pesquisas sobre Emoções, em que são analisadas temáticas como: luto, morte, medo, violência, estigmas e imagens (fotográficas e filmicas), dentre outras. O conjunto da produção teórica do referido autor lança luzes para a compreensão da sociedade brasileira no complexo e desafiador mundo contemporâneo urbano.

O livro também tem como objetivo divulgar pesquisas no campo do estudo das referidas subáreas que priorizam em suas análises “Emoções” enquanto categoria analítica das ciências sociais e que têm como referência fundamental a obra de Mauro Koury. Dentre as pesquisas apresentadas encontram-se aquelas já concluídas e as que estão em andamento, muitas dentre elas realizadas por pesquisadores/as do Grupo de Pesquisa Transdisciplinar sobre Corpo, Saúde e Emoções (CORPOSTRANS-CNPq-UFPI). A autoria destas investigações é composta por profissionais com formações em: Ciências Sociais, Psicologia, Pedagogia, Letras, Artes e História. Eles têm duas características em comum: a primeira, diz respeito ao fato de estenderem suas formações de pós-graduações em Sociologia ou em Antropologia e, em segundo, por tomarem as “Emoções” como perspectivas para compreenderem problemas sociais e práticas culturais referentes aos seus campos de pesquisas e análises.

Suas trajetórias se dividem em pesquisadores/orientadores e mestrandos/doutorandos de diversas instituições de ensino superior brasileiras, com destaque para a Universidade Federal do Piauí (UFPI), onde a maioria fez sua graduação e

mestrado e estende ou estendeu seus estudos de doutorado e pós-doutorado em outras instituições, como a Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Universidade Federal do Ceará (UFC), Universidade Estadual do Ceará (UECE), Universidade Estadual do Rio Grande do Norte (UERN), Universidade Federal do Paraná (UFPR), Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) e Universidad Oberta da Catalunya.

A justificativa da presente proposta tem sustentação nos estudos realizados desde 2016 pelo Grupo de Pesquisa Transdisciplinar sobre Corpo, Saúde e Emoções (CORPOSTRANS-CNPq-UFPI) e na importância fundamental da divulgação do estudo das Emoções como fenômeno das Ciências Sociais, haja vista o fato de se tratar de subáreas da Sociologia Geral e da Antropologia Geral muito recentes no cenário científico, acadêmico (data dos anos 1970) e que têm dado amostras da sua potência para a compreensão e a análise das relações sociais na contemporaneidade. Salve Mauro Koury!

Apresentação II

Sara Martín Gutiérrez¹

Las siguientes páginas recogen la esencia y trabajo continuado del grupo transdisciplinar pelo Grupo de Pesquisa Transdisciplinar sobre Corpo, Saúde e Emoções –CORPOSTRANS-CNPQ-UFPI. Los trabajos que componen esta obra abordan reflexiones profundas entrelazadas desde una dimensión emocional que une lo individual, lo íntimo, con los procesos sociales, colectivos, del Brasil contemporáneo. Los temas que vehiculan el libro abordan temas sociales e íntimos como el amor, la salud, la cultura material e inmaterial, el patrimonio, la vida, y la muerte principalmente desde las disciplinas antropológicas y sociológicas centradas en los análisis de cosmovisiones, formas de pensamiento colectivas y sentires del ámbito brasileño. Las emociones son una dimensión indisoluble del ser humano, pero también forman parte de un mundo de interconexiones entre todas las especies, más allá del sujeto de estudio que ha ocupado buena parte de los estudios científicos, y, particularmente, del mundo antropológico.

1. Catalunya - Universitat Oberta de Catalunya (UOC) [orcid.org/0000-0002-2064-8301] Argentina - Universidad Buenos Aires (UBA) e es doctora en Historia Contemporánea por La Universidad Complutense de Madrid con mención europea por la Università degli Studi di Firenze (2017). <https://www.linkedin.com/in/sara-mart%C3%ADn-guti%C3%A9rrez-242481a2/>. Miembro do CORPOSTRANS-CNPq-UFPI. E-mail: smartin@ub.edu

Esta contribución colectiva resulta una aportación relevante para los estudios sociales, siguiendo la estela trazada por el profesor Mauro Koury, impulsor de la Sociología de las Emociones y de la Antropología de las emociones y una de las principales figuras que ha contribuido notoriamente a lo largo de toda su vida al estudio de las emociones como categoría analítica. Así pues, la influencia de los trabajos del profesor Koury nutren hoy las investigaciones del Grupo de Pesquisa Transdisciplinar sobre Corpo, Saúde e Emoções –CORPOS-TRANS-CNPQ-UFPI.

La importancia de las emociones como categoría central de investigación, ampliamente desarrollada por las corrientes de pensamiento contemporáneo latinoamericanas, colocan a los centros e investigadores de este continente como pioneros de herramientas metodológicas y aportaciones relevantes no solo para el conocimiento científico sino también para la sociedad brasileña actual.

A la antropología de las emociones se suma también, de manera más reciente, la historia de las emociones, que coloca precisamente a las emociones como parte de las experiencias cotidianas, sociales, culturales y favorece el vínculo con el cuerpo, con el territorio. El entrecruce entre las emociones, el género y el cuerpo son determinantes, y los estudios de la historia de las emociones ha mostrado las vías para abordar las subjetividades reveladas en los sentimientos, emociones, deseos y afectos (Bjerg, 2019).

Así pues, las emociones son un código o categoría analítica que une transversalmente a todas las disciplinas y ampliamente fructífera para el campo de las Ciencias Sociales y de las Humanidades, particularmente desde aquellos enfoques que buscan otorgar respuestas a problemáticas sociales y culturales actuales.

Las emociones se unen en este volumen, a la perspectiva

interseccional. Las categorías de etnia, raza, género, clase nos posibilitan una comprensión mayor de las experiencias de estudio, de la producción y reproducción de las identidades, así como de la agencia de numerosos colectivos marginados de los sistemas políticos. La triada articulada entre los conceptos de territorio, identidad y lugar nos posibilitan pensar al calor de un nuevo pensamiento crítico los modelos de patrimonio cultural material e inmaterial en estrecha vinculación a las cosmovisiones espirituales contemporáneas de determinados grupos sociales y a la expresión diversa de formas de vida, organización social, ritualidades y políticas de la salud.

En un mundo científico, el ámbito de las emociones que aparentemente se ha circunscrito históricamente al ámbito privado, íntimo... se transforma en este volumen en un espacio colectivo al dar visibilidad y voz a numerosas problemáticas sociales brasileñas. En determinados momentos se atisba la mirada decolonial, una clara muestra del compromiso del grupo por la transformación del conocimiento académico. El grupo de investigación a través de todos sus estudios contribuye a la visibilización de historias que deben aparecer como experiencias necesarias para la implementación de políticas de la salud, políticas sociales y culturales de las geografías que ocupan. Posiblemente el gran acierto de este volumen es el de articular puentes entre las academias latinoamericanas y las sociedades articulen respuestas a los problemas sociales y culturales actuales.

El colectivo de colaboradoras y colaboradores de esta obra muestra la riqueza de enfoques, metodologías y herramientas de análisis científico en el abordaje de sus investigaciones académicas. Etnografías, entrevistas, literatura, autobiografías y fotografía nos invitan a “sentir” las fuentes desde la periferia. Lenguajes visuales, narrativas textuales e hipertextuales nos invitan a repensar cómo desde el sentimiento se puede construir

el relato científico de las relaciones sociales y culturales. Las entrevistas, experiencias e historias de vida colocan la experiencia de los sujetos y su propia voz en el centro de los relatos científicos, precisamente gracias a las miradas interseccionales.

Si bien en este volumen no se vehicula la categoría género como elemento transversal en todos sus trabajos, el recorrido lo marca en este caso el análisis de las emociones desde perspectivas creativas que incorporan nuevas visiones y paradigmas.

En definitiva, esta obra muestra una gran sensibilidad en sus abordajes teóricos y metodológicos sobre los procesos de la vida, la salud, las espiritualidades, las experiencias de las masculinidades y las diversas formas de patrimonio material e inmaterial de Brasil. El volumen también nos habla extraordinariamente de una espiritualidad situada presente no solo en los análisis de fiestas, celebraciones y ritos, sino en la esencia de las experiencias emocionales que abordan los estudios publicados.

Así pues, los trabajos de estudio que contienen estas páginas nos brindan la posibilidad de tender puentes entre la universidad y los diversos grupos sociales con el propósito de que sus conclusiones contribuyan a las políticas de la salud y cultura desde esta mirada crítica.

PARTE I

IMAGENS FÍLMICAS, FOTOGRÁFICAS E

SOCIABILIDADES URBANAS

1. Sociabilidades urbanas em perspectiva kouryana: cidades, imagens e emoções

Jesus Marmanillo Pereira¹

Raoni Borges Barbosa²

Introdução

No ano de 2020, foi lançado o livro *Campos das Ciências Sociais: figuras do mosaico das pesquisas no Brasil e em Portugal*, de Rita de Cássia Fazzi e Jair Araújo de Lima. Nessa expressiva e representativa obra coletiva, encontramos o material “A antropologia e a sociologia das emoções no Brasil: breve incursão”, do professor Mauro Guilherme Pinheiro Koury. Esse reconhecimento não pode ser desvinculado do fato de ser ele o precursor nos esforços de construção desse campo disciplinar que é totalmente íntimo das pesquisas sobre cidades – cenário e recorte privilegiado da abordagem kouryana.

Assim, se há um consenso sobre a forte posição do pro-

1. Doutor em Sociologia e doutorando em Antropologia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Docente do Departamento de Ciências Sociais da UFPB. <https://orcid.org/0000-0001-5220-5567>. E.mail:jesusmarmans@gmail.com.

2. Graduado em Ciências Sociais. Mestre e doutor em Antropologia. Atualmente é Pesquisador Bolsista DCR-CNPq da Fundação de Amparo à Pesquisa do Piauí (FAPEPI), vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGAnt), da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-2437-3149>. E-Mail: raoniborgesbarbosa@gmail.com.

fessor Mauro Guilherme Pinheiro Koury dentro de um campo de estudos sobre emoções no Brasil, cabe enfatizar que uma informação não tão difundida é a de que seus estudos não podem ser compreendidos como unidades isoladas, pois compõem um complexo teórico-metodológico expresso no tripé cidades-emoções-imagens, combinados e ajustados esses elementos de diversas formas no processo de compreensão das sociabilidades. As emoções são analisadas tanto no cenário urbano da impessoalidade moderna quanto nas representações imagéticas do luto. Nesse sentido, o presente estudo visa demonstrar como o projeto teórico-metodológico kouryano, focado nos estudos de emoções e imagens, se desdobrou em duas linhas de pesquisa (*Cidades e Imagens* e *Cidades e Emoções*) que materializam um rico, complexo e inovador trabalho de pesquisa urbana. Na proposta de pesquisa, estudo e investigação dessas linhas se expressam o Grupo Interdisciplinar de Estudos em Imagem (GREI) e o Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções (GREM), fundados e coordenados por Koury. Explicitaremos, ao longo da nossa argumentação, como a trajetória e as contribuições desse pesquisador alimentam as pesquisas urbanas nas áreas da Sociologia e da Antropologia.

Baseados em uma inspiração bourdiana (BOURDIEU, 2004, 2002), buscamos traçar uma narrativa de consolidação e de institucionalização das áreas citadas a partir do trânsito, das ações, das referências e dos trabalhos coletivos nos quais o pesquisador Koury esteve envolvido. Tal ação significa buscar compreender a trajetória da constituição de um *habitus* acadêmico em relação ao mercado social em que estava inserido. Em viés próximo, Elias (1994) também propõe uma ruptura com a visão antagônica e binária pautada no vazio conceitual existente entre os polos extremos de sociedade e de indivíduo para refletir sobre o *habitus* e sobre os processos de constru-

ção social dos atores e agentes sociais individuais e coletivos e de suas posições figuracionais e autopercepções simbólicas e imaginárias em relação aos outros e aos próprios lugares e relacionalidades em que estão inseridos.

Como campo privilegiado, nos valem da análise de estudos relacionados à questão do luto no Brasil contemporâneo (KOURY, 1998); dos medos corriqueiros (KOURY, 2000); e da solidariedade ao conflito sob intensa pessoalidade nos bairros periféricos da cidade de João Pessoa (KOURY, 2012). Foram consultados projetos, mapeamentos e bibliografias produzidos pelo próprio pesquisador Koury. Com tais dados sistematizamos aspectos como influências teóricas, produções acadêmicas e formação de outros pesquisadores em dois tópicos que caracterizam as contribuições de Koury nas interfaces *cidade-imagem e cidade-emoções*.

No caminho da metrópole

Se as sociabilidades, os estranhamentos e as alteridades na urbe moderna marcaram a trajetória acadêmica de Mauro Guilherme Pinheiro Koury, tais percepções e sensibilidades estão registradas também na própria trajetória de vida desse pesquisador das Ciências Sociais brasileiras. Sabemos que nasceu na cidade de Garanhuns (PE), em 1950, e que em 1969 iniciou a graduação em Ciências Sociais na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), em Recife.

Koury graduou-se em 1972 bacharel em Ciências Sociais e, ato contínuo, a partir de 1973, cursou o mestrado em Sociologia da UFPE, sob a orientação do professor Silvio Marcelo de Albuquerque Maranhão, defendendo, em 1976, a dissertação *O Bagaço da Cana: Um Estudo de Ideologia na Região do Açúcar*. Aquele período de graduação e de mestrado foi de formação acadêmica e de inserção no mundo do trabalho,

para além de intensa atividade na militância política de um Brasil autoritário em pleno surto de modernização forçada. Assim que, de 1971 a 1976, Koury desenvolveu atividades de professor horista no Centro de Comunicação do Nordeste (CECOSNE), de estagiário e de colaborador auxiliar de magistério na UFPE.

Já em 1978, praticamente recém-mestre, Koury concorreu para a fundação do Centro de Estudos e Pesquisas Josué de Castro (CJC), onde se manteve vinculado desde então, mesmo que como emérito. Ali, pode desenvolver trabalhos de documentação e de comunicação, bem como de pesquisa nas linhas de educação, trabalho, política, Igreja e Movimentos dos Trabalhadores Urbanos no Nordeste, abarcando o período histórico de 1889 a 1945. Aquela primeira fase de maturação de interesses e do ethos de trabalho do sociólogo e do antropólogo Koury esteve visceralmente associada a temáticas do rural, do trabalho, da ideologia e do associativismo.

Nos anos 1980, Koury colaborou com a Associação dos Sociólogos de Pernambuco (ASPE) (de 1984 a 1989), chegando a presidir este fórum na gestão 1988-1989. Foi no ano de 1980, com efeito, que o professor Mauro Koury deu início à sua carreira na Universidade Federal da Paraíba, UFPB, somente finda em 2021. Ali, pode participar da fundação de Programas de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Sociologia e Antropologia, bem como de grupos de pesquisa e de periódicos científicos. Em 1986, cabe frisar, Koury tornou-se membro do Conselho Editorial da Revista Cronos, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Esta participação se estenderia até o ano de 2013.

As décadas de 1980 e de 1990, portanto, foram de consolidação da carreira acadêmica de Koury, quando aprofundou seus estudos em imagem e quando adentrou na área das emoções para a compreensão do urbano brasileiro desde a pers-

pectiva do indivíduo social e de sua subjetividade e estratégias cotidianas de habitar lugares, montar moralidades e projetar identidades em jogo intersubjetivo e comunicacional. De 1996 a 2005, como resultado da maturidade profissional atingida, Koury passou a colaborar ativamente com os quadros administrativos da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS): foi membro da Comissão de Imagem e Som (1996-1998), diretor da ANPOCS (1998-2000) e membro do Conselho Editorial da RBCS (2003-2005). Nesse contexto de intensas fertilizações acadêmicas, foram fundados o *Grupo Interdisciplinar de Estudos em Imagem (GREI)* e o - *Grupo de Pesquisa em Sociologia e Antropologia das Emoções (GREM)*, as bases institucionais dos projetos acadêmicos e de pesquisa de Koury na UFPB.

Os anos da década de 2000 consolidam a maturidade acadêmica nos estudos urbanos a partir da problematização de imagens, emoções e sociabilidades do GREM e do GREI, quando as metrópoles nordestinas e brasileiras estavam sob sistemática mira de pesquisas sobre luto, medos, amizade, vergonha, sofrimento social, a emergência do indivíduo psi no urbano violento e, ainda, sobre as sociabilidades melancólicas e individualistas brasileiras. Foi nessa fase de estabilidade acadêmica e profissional que, de 2008 a 2010, Koury doutorou-se em Sociologia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR) com a tese *Práticas Instituintes e Experiências Autoritárias: o sindicalismo rural na mata pernambucana, 1950-1974*, sob a orientação da profa. Dra. Maria Aparecida de Moraes Silva. A retomada dos estudos sobre sindicalismo rural e Estado autoritário no Brasil, com efeito, era marcada pelas leituras e escritas em emoções, moralidades e imagens.

De 2000 a 2021, Koury foi membro efetivo da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), participando ativa e intensamente de seus eventos e empreendimentos acadêmi-

cos, tais como a Reunião Equatorial de Antropologia (REA), a Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste (ABANNE) e a Reunião Brasileira de Antropologia (RBA), em que coordenava grupos de trabalho e consolidava a área de Emoções e Imagens na Antropologia Brasileira. A partir de 2010, Koury desempenhou também a função de consultor *ad hoc* do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), já então como nome nacional da Antropologia e Sociologia.

Cabe enfatizar que Koury, em seus cotidianos deslocamentos de Recife (onde morava) a João Pessoa (onde trabalhava institucionalmente) e em seu peregrinar incessante de tantas pesquisas pelo Brasil, promoveu sempre inquietações simmelianas sobre o lugar (material, simbólico, psicológico, subjetivo e intersubjetivo) da individualidade em um urbano expansivo, desafiador, de medos e constrangimentos, de hipertextualidade sonora e imagética, de sacralidades em disputas morais e emocionais. Nesse sentido, Koury enfatizava como imperativo de pesquisa antropológica e sociológica o sentir pragmatista da Escola de Chicago sobre o urbano, cuja tônica era pensar as indeterminações e negociações do social e da cultura a partir da potência reflexiva da agência social e cultural humana.

Cidade e imagens

Uma característica marcante na trajetória de Mauro Guilherme Pinheiro Koury, ou Mauro Koury, como era conhecido, era a associação realizada entre as pesquisas em Sociologia e Antropologia Urbana com a utilização dos recursos visuais e abordagens relacionadas ao fenômeno social das emoções. Por meio desses dois aspectos, esse pesquisador

orientou uma profunda análise sobre os processos de sociabilidade nos contextos da memória, do luto e dos conflitos, mobilizando, assim, um rico referencial teórico interdisciplinar desenvolvido no âmbito do GREI e do GREM.³

Em uma breve contextualização histórica da década de 1990, verificamos que o tripé cidade, imagens e emoções foi o eixo estruturador de um conjunto de esforços e movimentos desse pesquisador, no sentido de consolidação dos referidos grupos de pesquisa. E que, apesar dos temas das emoções e cidades terem obtido destaque, principalmente com a publicação da *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, existente desde 2002, e com a revista *Sociabilidades Urbanas*, existente desde 2017, verificamos alguns movimentos do GREI ao longo das décadas recentes, e um trabalho incansável do professor Mauro, durante a década de 1990, no sentido de defesa e reflexão sobre a potência das fontes visuais para as pesquisas em Sociologia e Antropologia Urbana.

Um dos marcos fundamentais da inserção e reflexão sobre as imagens na pesquisa imagética nas Ciências Sociais ocorreu no âmbito da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Ciências Sociais (ANPOCS). Segundo os estudos de Eckert e Rocha (2016), A ANPOCS iniciou desde 1992 um debate sobre a temática, sob a liderança das pesquisadoras Bela Feldman-Bianco (Universidade Estadual de Campinas/UNICAMP, SP) e Ana Galano (Universidade Federal do Rio de Janeiro), que resultou, em 1993, no seminário

3. Institucionalizando o Grupo Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções (GREM) na Universidade Federal da Paraíba (UFPB) em 1994, esse pesquisador se apresenta como uma peça-chave em um movimento mais amplo de pesquisadores que resultou na criação, em 1998, de uma linha de pesquisa chamada “Transformações da intimidade”, coordenada pelas professoras Claudia Barcellos Rezende e Maria Cláudia Coelho, na Universidade Estadual do Rio de Janeiro, e no Grupo de Pesquisa Cultura, Sociabilidades e Sensibilidades Urbanas, em 2010, liderado por Marieze Rosa Torres e Patrícia Carla Smith Galvão, na Universidade Federal da Bahia (UFBA).

temático “Ciências Sociais & Imagem” e, posteriormente, no grupo de trabalho sobre “Usos da imagem nas Ciências Sociais”. O GT seguiu entre os anos de 1994 e 1996 no sentido de ampliar a rede de pesquisadores do visual e da imagem no Brasil. Desse trabalho surgiu o livro seminal *Desafios da imagem: fotografia, iconografia e vídeo nas Ciências Sociais*, organizado por Bela Feldman-Bianco e Miriam Moreira Leite.

Ainda no âmbito dessa associação, Koury (1999) também ressalta a importância do referido GT e destaca que, em 1986, iniciou-se uma mostra de vídeos nos encontros nacionais da ANPOCS, além da própria atuação da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Segundo Feldman-Bianco e Moreira Leite (1998), entre os anos de 1988 e 1992, Ana Maria Galano e Bela Feldman-Bianco desenvolveram um trabalho para alterar o status da Mostra Visual, deslocando-a de lazer para o debate sobre a relação entre vídeo e pesquisa. A partir dessa problematização, as pesquisadoras explicam que se criou um seminário temático, em 1993, que posteriormente redundou na formação do Grupo de Trabalho “Usos da imagem nas Ciências Sociais”.

Partindo da obra seminal *Desafios da imagem: fotografia, iconografia e vídeo nas ciências sociais* até os eventos nacionais e regionais de Antropologia, notamos que o livro foi composto por participantes do próprio GT “Usos da Imagem nas Ciências Sociais”, entre os quais o próprio professor Mauro Koury. Ao observá-lo com mais proximidade, verificamos que a participação dele, na obra, foi com o texto “Caixões infantis expostos: o problema dos sentimentos na leitura de uma fotografia”, que fora apresentado na XIX Reunião da Associação Brasileira de Antropologia (1994). No âmbito da ANPOCS, ele participou com o paper “Olhares sombrios sobre a cidade: a pobreza urbana através da fotografia”, na 18ª ANPOCS (1994). No ano seguinte (1995), Koury apresentou a pesquisa

“Fotografia e Cidade”, e na edição 20^a da ANPOCS foi a vez do texto “Relações Imaginárias: a fotografia e o real”, em 1996. De apresentador de trabalhos assíduo no GT, Koury passou a compor a Comissão de Imagem e Som da ANPOCS, entre os anos de 1996 e 1998, período em que lhe foi solicitado um balanço sobre a Antropologia Visual no Brasil. Sobre esse movimento de assimilação, é importante destacar:

Amplia-se a abrangência da rede brasileira de antropólogos audiovisuais, agora com a participação de pesquisadoras das mais diversas universidades. Registra-se o esforço do pesquisador Mauro Koury (1997) da Universidade Federal da Paraíba, UFPB, para elaborar uma enquete sobre a produção audiovisual na pesquisa social brasileira (ECKERT; ROCHA, 2016, p. 281).

Essa citação, que faz menção a um processo de expansão do número de antropólogos audiovisuais, reflete a própria atuação do professor Mauro Koury, que desde 1994 já circulava nos grupos de trabalho especializados. Contudo, mesmo antes de ingressar na ANPOCS, Koury já tinha uma experiência como coordenador do GT Antropologia Visual, na IV Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste (IV ABANNE), realizada em 1995, na cidade de João Pessoa (PB). Verificamos, também, que Koury coordenou o GT “Imagem e Ciências Sociais” no VII Encontro de Ciências Sociais do Norte e Nordeste (CISO), que ocorreu na cidade João Pessoa (PB), também em 1995, e no VIII CISO de 1997, que ocorreu em Recife (PE). Já no CISO de 1999, que ocorreu na cidade de Natal, Koury participou de uma mesa sobre Antropologia Visual composta por Cornelia Eckert (UFRGS), Carmen Rial (UFSC) e Elisa Maria Cabral (UFPB), como é possível ver na fotografia. Já no ano de 2001, o pesquisador voltou a coordenar o GT Antropologia Visual na VII Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste (VII ABANNE), junto do professor Renato Athias (UFPE).

Imagem 1 – Mesa de Antropologia Visual e plateia no CISO de 1999.



Fonte: Palitot, 1999.

A Imagem 1 permite mobilizar espaços e tempos memoráveis para a própria história da Antropologia Visual e Urbana no Brasil, já que os pesquisadores ali presentes transitam entre as duas áreas. Seguindo a própria interpretação de Koury (2010), quando analisa as relações entre objetividade e subjetividade nas imagens, podemos compreender o artefato enquanto uma paisagem temporal da própria sociabilidade contemporânea que mescla a intimidade da evocação e as aparências do lugar público. Cornelia Eckert, Carmen Rial, Mauro Koury e Elisa Maria Cabral demonstram um encontro de quatro pesquisadores de distintas regiões cujo movimento expressa uma necessidade maior de expansão e de consolidação de uma área, ou seja, desde a década de 1990 já agiam no sentido de conceber uma Antropologia Visual autônoma.

É importante abrir um pequeno parêntese para refletir sobre o contexto das imagens desse evento, pois indica muito do esforço intelectual e social de difusão e de estímulo dessa área na região. Em diálogo com Estevão Martins Palitot (PPGA/UFPB), que à época era graduando, fomos informados de que naquela mesa de Antropologia Visual no CISO de 1999 havia uma plateia composta por orientandos do professor Koury, entre os quais é possível identificar (da esquerda para a direita): Cristina Barreto (UERN) (cortada na

foto), Luís Gustavo Correia (UFS), Maria Sandra Rodrigues dos Santos (SEDUC/PB), Alexandre Gadelha (rede privada de ensino), Liliane Cunha, Vancarde Brito Sousa (UEPB) e Eduardo Leite Lima (UFCG). As duas imagens demonstram a atuação de Koury na organização da mesa que gerou a formação e a difusão dessa área na Região Nordeste, e que resulta hoje na atuação desses ex-alunos e atuais professores.

Sobre o esforço de elaboração de uma enquete para mapear a produção audiovisual brasileira, verificamos que, na edição n.º 47 da *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais* (1999), que também é vinculada a ANPOCS, Koury publicou o artigo “Imagem nas Ciências Sociais do Brasil: um balanço crítico”, que trouxe um levantamento de pesquisadores, instituições e arquivos que trabalham na relação entre imagens e Ciências Sociais. A pesquisa foi realizada entre 1996 e 1997 com base na experiência de 48 pesquisadores espalhados por todo Brasil. Em 1998, Koury organizou o livro *Imagens e Ciências Sociais*, publicado tanto pela ANPOCS quanto pela UFPB. Segundo Koury (1998), essa organização estava vinculada à atividade de mapeamento e resultava, também, do Grupo de Trabalho Antropologia Visual, coordenado por ele na IV Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste (IV ABANNE), ocorrida em 1995.

Todos esses processos não podem ser dissociados da formação do Grupo Interdisciplinar de Estudos em Imagem (GREI-UFPB), em 1995. Os primeiros projetos de pesquisa coletiva foram desenvolvidos entre 1995 e 1997. Foram eles: “Fotografia e Cidade: imagens e narrativas de Walfredo Rodriguez” e “Fotografia e Pobreza”. Tais projetos englobavam os orientando(a)s Bertrand de Souza Lira, Maria Cristina Rocha Barreto e Ana Maria Soares de Moura Fancello.⁴

4. No âmbito das dissertações defendidas, destacamos os trabalhos de 1) Maria Cristina Rocha Barreto, que defendeu a dissertação *Imagens da Cida-*

Observamos que o GREI se inseriu no campo nacional, explorando nas fotografias e filmes pesquisas sobre o luto, a pobreza, a modernização brasileira e outros temas relacionados ao cotidiano urbano da cidade de João Pessoa (PB). Após as referidas publicações, o GREI seguiu com a organização “Imagem e Memória: Ensaios em Antropologia Visual (2001)”, cujos temas e textos seguem abordando questões como morte, emoções e memória. Nessa publicação, foram mobilizados pesquisadores como: Ana Luiza Carvalho da Rocha, Cornelia Eckert, Clarice Ehlers Peixoto, Marc Henri Piault, Jay Ruby, Miriam Moreira Leite e Ariosvaldo da Silva Diniz.

Entre 2002 e 2017 verificamos a publicação dos livros: *Uma Fotografia Desbotada: atitudes e rituais do luto e o objeto fotográfico* (2002), *Sociologia da Imagem – Ensaios Críticos* (2004), *Amor e Dor: ensaios em antropologia simbólica* (2005), *Relações delicadas: ensaios em fotografia e sociedade* (2010), *Rasguei o teu retrato: a ação destrutiva de fotografias no trabalho de luto* (2017). Sem possibilidade de explorar todo esse material aqui, podemos agrupá-lo em duas categorias analíticas: 1) os que exploram as imagens em relação às sociabilidades e emoções; os que compõem o estudo organizado sob a rubrica “Sociologia da imagem”, focado em demonstrar aspectos teórico-metodológicos da utilização das imagens na pesquisa sobre o social e a cultura.

Nos ensaios avulsos, o confronto entre a objetividade, a subjetividade e as emoções possibilita ao leitor observar as fotografias como um reflexo das mudanças e tensões que marcam a própria sociedade. Assim, as imagens fixas são conside-

de: a ideia de progresso nas fotografias da Cidade da Parahyba (1870/1930), no ano de 1996; 2) Bertrand Lira, que defendeu a dissertação *Fotografia na Paraíba: um inventário através do retrato* (1850/1950), em 1997; 3) Luís Gustavo Correia, que defendeu a dissertação *Imagem Fotográfica e memória. Templo de Angola Xango Catulho Onicá no Zambe através de um acervo particular de fotografias*, em 2002.

radas elementos comunicacionais e simbólicos integrados nos processos de luto, de individualização, de higienização social e de difusão de etiquetas e moralidades, sinalizando linguagens de sentimentos como o amor, os saudosismos, a fúria, os interditos, entre outros. Os ensaios demonstram como as fotos possibilitam aos enlutados operacionalizarem os tempos e os espaços das situações de luto; fotos essas que são rasgadas como forma de negação da situação de crise; fotos essas que transitam em seus usos e contextos no processo clássico de formação tensa do indivíduo e da sociedade. Observamos, assim, a elaboração de uma perspectiva interdisciplinar de estudos em imagens que foi gradativamente cedendo lugar a um debate ancorado em uma forte revisão da teoria sociológica.

Já no estudo organizado como “Sociologia da Imagem – Ensaios Críticos (2004)”, as imagens são exploradas em três dimensões: primeiramente no campo das representações da comunicação, da política e da arte; um segundo bloco pensa a imagem no âmbito da pesquisa etnográfica, valorizando o uso de produção videográfica em pesquisas de festas populares e promovendo o debate sobre a aproximação da fotografia com a antropologia e a fotoetnografia; e uma terceira sessão de texto toma a imagem enquanto objeto de análise. Dessa forma, as imagens são compreendidas, de grosso modo, como representações, como prática de pesquisa e como dados de análise.

Por meio da observação da *Revista Brasileira de Sociologia das Emoções* (RBSE) e da *Sociabilidades Urbanas – Revista de Antropologia e Sociologia*, notamos a atuação do GREI estimulando a composição de dossiês temáticos produzidos por pesquisadores que atuavam em pesquisas que articulavam os temas cidade e imagens. A edição de março de 2019 da revista *Sociabilidades Urbanas* foi dedicada ao dossiê “Cidades e Imagens: Atores sociais, Discursos e Possibilidades de Pesquisa”, coordenado por Jesus Marmanillo Pereira (UFPB). O referi-

do trabalho mobilizou jovens pesquisadores de diversos grupos de pesquisas especializados no uso da fotografia na pesquisa urbana, entre os quais NAVISUAL (UFRGS), GEEUR (UFPEL), LAEPCI (UFPB), AVAEDOC (UFPB), NAVIS (UFRN), entre outros.

Já no ano seguinte, os pesquisadores Ricardo Campos, do Centro Interdisciplinar de Ciências Sociais (CICSNova, Nova FCSH, Portugal) e Glória Diógenes (PPGS/UFC) coordenaram o dossiê “Cidade, imagem e emoções”, na RBSE de abril de 2020, que igualmente mobilizou uma série de pesquisadores das regiões Nordeste, Sudeste e Sul do Brasil, problematizando a cidade em suas formas de apropriação imagética, estética e artística. Traz uma série de metodologias que mesclam produção e coleta de imagens, com caminhadas e observações. Isso no âmbito de um conjunto de teorias focadas sobre sociabilidades juvenis, grafite, ativismo político, comunicação e emoções.

No âmbito dos encontros mais especializados no tema, é importante ressaltar que o professor Mauro Koury também foi convidado para participar do I Colóquio da Rede Latino-Americana de Estudos Sociais da Imagem, em outubro daquele mesmo ano. A última ação da RBSE, antes do falecimento de Koury, em 29 agosto de 2021, foi a chamada do dossiê “25 anos de fotoetnografia: balanço, desafios e perspectivas”, coordenado pelos professores Fábio Lopes Alves (PPGE/PPGSCF/Unioeste), Cláudia Barcelos de Moura Abreu (PPGE/UNIFESP) e Tânia Maria Rechia Schroeder (PPGE/Unioeste), cuja previsão de lançamento era para dezembro de 2021.

Cidade e emoções

Apesar de reconhecer que a categoria analítica *Emoções* estava presente desde os estudos clássicos da Sociologia, Kou-

ry se situou na tradição simbólico-interacionista da Antropologia das Emoções, tendo como principais referências teóricas autores como Georg Simmel, Max Weber, Herbert Mead, Norbert Elias, Erving Goffman, a Escola de Chicago e autores brasileiros como Gilberto Velho, Roberto DaMatta, Maria Cláudia Coelho, Cornelia Eckert, Ana Luiza Carvalho da Rocha, Claudia Barcellos Rezende e outros. Sua importância para a Antropologia das Emoções se dá tanto no esforço pioneiro de mapear o campo no Brasil quanto nos estudos sobre luto e medos no urbano contemporâneo brasileiro (KOURY, 2009).

No âmbito das emoções, verificamos que o primeiro artigo publicado foi o “Pobreza e luto: ensaio sobre cidadania e exclusão social” no *Cadernos de Ciências Sociais*, em 1993. O material reflete um momento de transição, mesclando elementos que tocam em temas como injustiça, pobreza, exclusão, desigualdade social, já trabalhados desde o início da carreira do pesquisador, com a temática da subjetividade e das emoções. No ano seguinte, ocorreu a oficialização do GREM, junto do lançamento do projeto “Luto e Sociedade no Brasil”, que se desenvolveu até o ano de 2003.⁵

Desde então, o GREM desenvolveu outros projetos e planos de trabalho que resultaram em um denso conjunto de publicações em periódicos nacionais e internacionais, bem como na

5. Segundo o levantamento de Pontes, Koury e Barbosa (2015), o projeto “Luto e Sociedade no Brasil” produziu um total de 67 trabalhos acadêmicos. Koury conta com 49 publicações, enquanto os estudantes de pós-graduação contribuíram com três trabalhos e os de graduação com 15. Estes trabalhos se distribuem em 42 artigos publicados em periódicos, quatro livros, seis capítulos de livros, quatro artigos publicados em anais e 11 resumos públicos em anais. Esta produção constitui hoje um marco nos estudos sobre o luto no Brasil, descrevendo um conjunto de mudanças na sensibilidade do homem comum e na cultura emotiva do Brasil urbano contemporâneo a partir dos anos de 1970. Tal estudo pode ser consultado nos anais da V Reunión Equatorial de Antropologia, disponível no site: https://evento.ufal.br/anaisreaabanne/gts_download/Williane%20Juvencio%20Pontes%20-%201019789%20-%203306%20-%20corrigido.doc.

participação assídua na RBA, RAM, ANPOCS, REA/ABANNE, CISO, entre outros eventos que marcam o processo de institucionalização dessa área. Entre os vários estudos desenvolvidos por Koury, enfatizamos três temáticas mais recorrentes: a questão do luto no Brasil contemporâneo (KOURY, 1998); os medos corriqueiros (KOURY, 2000); e a solidariedade e o conflito sob intensa pessoalidade nos bairros periféricos da cidade de João Pessoa (KOURY, 2012).

Em seu estudo *Ser Discreto*, Koury (2001) analisa como migrantes vindos do interior do Brasil e chegados no urbano em pleno processo de modernização conservadora, vivem e experienciam, cotidianamente, o luto na complexidade da urbe. No relatório desse projeto, Koury demonstra como o contexto de modernização forçada sinaliza um processo civilizador ocidental (ELIAS, 1993 e 2011) que marca o Brasil desde a década de 1970, principalmente nos grandes e médios centros urbanos. Assim, nota-se que a sensibilidade emergente no processo de modernização acelerada da sociedade brasileira se caracteriza por uma atitude de discricção, de desconfiança e de medo em relação ao outro relacional nas interações sociais cotidianas.

A constituição da pessoa no contexto urbano, complexo e impessoal de relações – característico da modernidade – desdobra-se em um processo crescente de individuação em que se estabelece um afastamento cada vez mais profundo entre os espaços público e privado de interação. Em tal figuração social, o indivíduo se desloca em um espaço íntimo e privado de afetos, definido como subjetividade associal e praticamente incomunicável, senão como vergonha e contaminação do espaço público, agora colonizado como lugar da racionalidade instrumental das trocas mercadológicas e onde vige uma etiqueta social pautada em princípios de desempenho e de competitividade.

Este amplo processo de tempo longo de privatização das emoções, que redundará na conformação social do indivíduo psicológico, do *self* nostálgico, melancólico e mesmo blasé, resulta da perda gradativa da tradição e do mundo comum como realidade vivida. Tradição esta, contudo, que se preserva enquanto memória de um passado perdido de certezas e seguranças ontológicas, o que tensiona ainda mais o cotidiano do homem comum, vivido como estranhamento do outro, como solidão no anonimato da urbe moderna e como descrença nas fórmulas rituais desindividualizantes em momentos de crise e de sofrimento.⁶

Koury (2001) explicita fortemente essa tensão sobre como o tempo e o espaço social interiorano são “borrados” nos processos de luto e sofrimento social, no Brasil urbano do início do século XXI. O pesquisador discorre sobre como tais lugares expressam uma tensão entre a solidariedade e a individualidade, refletindo uma tradição sociológica sobre a modernidade. Contudo, contextualiza o seu argumento no âmbito da solidão diante da experiência do luto na contemporaneidade.

Koury (2001, p. 87-92) desenvolveu uma análise da modernidade brasileira com base no processo civilizador abordado por Elias e nos estudos de Ariès sobre a morte e a expressão pública dos sentimentos na cultura ocidental, autores que verificam um aumento progressivo do autocontrole das emoções e do limiar da vergonha nos espaços interacionais da sociedade complexa capitalista. Tal perspectiva fica evidente a partir do trecho:

O distanciamento em relação ao morto e aos que o perdem parece ser a característica principal da nova sensibilidade que começa a se formar, tornando-se uma tendência cada vez mais nítida, na sociedade brasileira urbana dos últimos dez anos, isto é, entre os

6. Tal discussão também é desenvolvida no livro *Estilos de vida e Individualidade*: escritos em Antropologia e Sociologia das Emoções (KOURY, 2014).

anos de 1991 e 2000. A manifestação pública da dor individual torna-se mais e mais estranha ao cotidiano do homem comum, embora conviva ainda com a indignação por esse estranhamento. [...] No conjunto das relações sociais a tendência parece ser a de uma reprovação ao luto público [...] (KOURY, 2001, p. 5).

Corroborando com esse argumento da tensão entre tradição e modernidade expressa na cultura moral-emotiva do urbano contemporâneo brasileiro, Koury (2001) discorre densamente sobre as mudanças político-econômicas, sociais e culturais que caracterizam a transição de um Brasil rural e tradicional para uma modernidade incompleta e forçada: uma modernização sem modernidade. Nesse sentido, destaca o crescimento de mercados e da malha urbana, a constituição de uma mentalidade tecnocrata-empresarial de carreiras executivas nos grandes centros, um discurso hegemônico modernista da modernidade nacional que se expressa no Ensino Superior e na intelectualidade bacharelesca envergonhada das massas analfabetas, a expansão da classe média urbana e de seu estilo de vida pautado na mercadologização dos desejos individuais, na negação da morte e, conseqüentemente, na melancolia.

Nas palavras de Koury (2001, p. 87):

A morte vira uma questão sanitária. Deixa de ser social, no sentido complexo da subjetividade dos sujeitos nela envolvidos, - o moribundo, os familiares, as instituições, o público em geral, toda a sociedade, enfim, - enquanto rede de relações simbólicas e afetivas, e passa a ser uma questão técnica de controle higiênico para a vida.

Deixa de ser um elemento natural de um ciclo de vida, e começa a ser considerada como algo anormal, como um objeto não solucionado pela tecnologia médica do momento. Inicia-se, deste modo, o longo processo em que a morte começa a ser negada e vista como um constrangimento social pelo homem urbano no Brasil.

Koury aponta, assim, como evidências sociais e culturais do seu argumento, para as mudanças consideráveis nos modos de ação e de pensamento do homem comum, caracterizadas pela reestruturação e ressignificação dos rituais de morte e de morrer, bem como das possibilidades de vivência pública do luto. O desaparecimento gradual da noção de *boa morte* e da *doença na velhice* como presságio do cumprimento da missão terrena de expiação dos pecados; a retirada do morto da casa familiar; bem como as mudanças estruturais nos hospitais e cemitérios, onde se desenvolve uma etiqueta de higienização e de negação da morte e do morto; são elementos elencados como evidências para um argumento sobre a emergência de uma sensibilidade nova: o ser discreto.

Já o projeto “Análise de um bairro considerado violento na cidade de João Pessoa, Paraíba: Solidariedade e conflito nos processos de interação cotidiana sob intensa pessoalidade” (KOURY, 2012) pode ser considerado como o último empreendimento do GREM conduzido por Koury que objetivou a elaboração sistemática de etnografias da e sobre a cidade de João Pessoa e do e sobre o espaço societal urbano dos seus bairros, tendo a categoria “emoções” como base analítica. O projeto produziu, respectivamente, as dissertações e teses: *Medos corriqueiros e vergonha cotidiana: Uma análise compreensiva do bairro do Varjão/Rangel* (2015) e *Emoções, lugares e memórias: um estudo sobre as apropriações morais da Chacina do Rangel* (2019), de Raoni Barbosa Borges; e a dissertação *Emoções e Sociabilidade Urbana: Uma etnografia sobre a Comunidade do Timbó* (2020), de Williane Juvêncio Pontes. Esses estudos foram publicados pela própria Editora GREM.

O projeto supracitado deu continuidade à leitura etnográfica do urbano pessoense em imagens e narrativas sob a ótica das emoções. Tomando a cidade em seus processos de

transformação, esse projeto priorizava a análise dos estranhamentos e distanciamentos que coexistiam nos aglomerados urbanos. A partir de uma perspectiva simbólico-interacional e fenomenológica, explorava o sentimento de medo do “outro” e suas manifestações em termos de técnicas corporais, disposições arquitetônicas na construção civil e espaços públicos, os medos na mídia nativa e nos discursos dos moradores da cidade.

O projeto “Análise de um bairro considerado violento na cidade de João Pessoa, Paraíba: Solidariedade e conflito nos processos de interação cotidiana sob intensa pessoalidade” (KOURY, 2012) foi em grande medida devedor do projeto “Medos corriqueiros: a construção social da semelhança e da dessemelhança entre os habitantes das cidades brasileiras na contemporaneidade” (KOURY, 2000). No âmbito desse projeto mais antigo, um grupo de pesquisadores vinculados ao GREM produziu sobre o fenômeno das emoções na sociabilidade da cidade de João Pessoa uma coleção de dez monografias, entre os anos de 2001 e 2008, bem como inúmeros artigos em revistas científicas e em eventos acadêmicos.

Esse projeto de Koury abordou, grosso modo, a constituição do indivíduo e de seus medos na modernidade e contemporaneidade do urbano brasileiro. De acordo com a configuração dos espaços sociais, em mais personalizados ou mais individualizantes, o projeto situava as situações de sociabilidade tendo como parâmetro o sentimento de medo e os processos formadores do imaginário e das práticas de medos em bairros populares e de classe média da capital paraibana.

O projeto demonstra que o sentimento de medo possui um aspecto transgressor e inovador de novas práticas cotidianas. O medo foi interpretado como construção social significativa que informa e conforma bases para a consolidação de códigos de confiança, de desconhecimento e de falsida-

de, de silêncio e de discrição entre indivíduos em jogos comunicacionais que marcam o contato com a alteridade. Tal projeto é contextualizado em relação a uma cultura de um mundo urbano fragmentado observado na década de 1970, e que sinalizava a lógica do prazer imediato em razão do individualismo consumista.

Os medos corriqueiros (KOURY, 2008) são aqueles que conformam o cotidiano dos personagens anônimos em uma situação dada, suas identidades e suas projeções de futuro. Eles se revelam, por exemplo, nos medos da traição na vizinhança, da violência, da expulsão de áreas estigmatizadas como invasão, da fofoca, do choque com as forças impessoais do Mercado e do Estado entre outros. Para analisar tais medos, Koury passou a focar nas práticas de evitação e nas estratégias de preservação da fachada nos espaços simbólico-interacionais. O giroscópio moral do agente e ator social no espaço social, destarte, se compõe não somente com base na vergonha, emoção social por excelência, mas também se estruturando nos medos corriqueiros enquanto fenômeno social basilar, ao lado da vergonha, nos processos de psicogênese e de sociogênese. Medos corriqueiros e vergonha cotidiana, desta maneira, passam a ser analisados como conceitos correlacionados e que se complementam na compreensão de situações conflituais recheadas de ambivalência e tensão, e não como polaridades.

A emoção vergonha, por sua vez, foi discutida por Koury em perspectiva eliasiana (ELIAS, 1993 e 2011) como uma economia das pulsões, socialmente aprendida e culturalmente legitimada: como a emoção central que regula a vida coletiva e individual. O estudo da vergonha também se nutriu ativamente da leitura assídua de Goffman (2014, p. 279), autor cujo estudo sobre vergonha e embaraço sinaliza a ponte entre interacionismo simbólico e Antropologia e Sociologia das Emoções. Nessa perspectiva, a pessoa se constitui em

processos de disputas e jogos de poder, de afirmação e administração de um *Eu* sempre negociado com o outro que vigia, julga e anima as redes de interdependências mais variáveis quanto à forma e ao conteúdo.

A confiança foi problematizada por Koury como o sentimento e o processo moral que aponta para a predisposição do indivíduo de construir e preservar vínculos sociais, apesar de todos os riscos e perigos inerentes na forma de *medos* e de *vergonha*. O confiar e o ser confiável, embora pontue uma situação rotineira de normalidade e de solidariedade, está preenchido por segredos, ressentimentos, sentimentos de traição e por imposições hierárquicas continuamente negadas e constantemente negociadas. O sentimento de pertença, com efeito, remete aos mapas morais e emocionais estabelecidos pelos sujeitos, isto é, denotam o “local como elemento intrínseco da pertença” (KOURY, 2003, p. 78-79), revelando, deste modo, o ethos e a visão de mundo do agente e ator social como “Eu” e “Mim” e sua coconstrução do lugar e da cultura emotiva enquanto ação cognoscente de elaboração de mapas mentais em que o Eu e o Outro se informam continuamente enquanto “Nós”.

Utilizando a noção conceitual meadiana, Koury (2003) define a importância do local para a teia de sentidos que norteia as ações individuais em uma coletividade dada: O lugar do “Nós”, assim, é o cadinho comum dos diversos mapas estabelecidos pelos sujeitos na sua permanente configuração, enquanto pessoa social, como “Mim” (KOURY, 2003, p. 79).

Os trabalhos de Koury no GREM objetivaram apreender e compreender a emergência do indivíduo e de uma cultura moral-emotiva individualista no Brasil urbano contemporâneo. O interesse do autor se concentrou no estudo das sociabilidades urbanas e de seus códigos de moralidade engendrados na tensão entre indivíduo e sociedade. O fenômeno das emo-

ções aparece como o fato social total para a compreensão do espaço societal a partir dos sentimentos de luto, de medos, de constrangimentos, de vergonha, de gratidão, de pertença, de segredos, de confiança e confiabilidade, de lealdade, de solidariedade, entre outros. Emoções estas que revelam disputas morais e códigos de moralidade em jogo nos sistemas de posição que organizam as fronteiras e hierarquias simbólicas e materiais entre as unidades interacionais sob análise.

Esse repertório conceitual em Antropologia e Sociologia das Emoções foi amplamente discutido ao longo de nove edições que compõem a coleção “Cadernos do GREM”, conjunto que expressa bem a intersecção entre cidade, emoções e sociabilidades. Essa coleção iniciou-se desde 2002 com o objetivo de publicar sistematicamente os trabalhos de pesquisa dos grupos GREM e GREI. Além desse esforço de produção de livros e e-books, o professor Mauro Koury criou a Editora GREM-GREI no ano de 2020, significando um importante passo na institucionalização da parte editorial de seus esforços acadêmicos. Essa última chegou a publicar quatro e-books até o ano de 2021, dentro os quais o primeiro foi uma organização composta de pesquisadores de todo o Brasil sobre o tema da Pandemia de Covid-19; a segunda edição trouxe uma profunda reflexão de Koury sobre a relação entre a Pandemia de Covid-19 e emoções; a terceira resulta de todas as aulas de teoria social proferidas durante sua vida na Universidade Federal da Paraíba (UFPB); e, por fim, a dissertação de Williane Juvêncio Pontes sobre a comunidade do Timbó, em João Pessoa.⁷

Na *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção* (RBSE), que existe desde 2002 e que até abril de 2021 publicou 58 números, pode ser consultada ampla produção de Koury e parcerias de trabalho. Trata-se de um importante canal de institucionaliza-

7. Todos podem ser consultados e baixados no site: <https://grem-grei.org/e-books-publicados/>.

ção da área das Emoções no Brasil, responsável por visibilizar e viabilizar a produção nacional e contemplar traduções e estudos de autores clássicos (Durkheim, Mauss, Tarde, Simmel, Mead, Park, Halbwachs, Lévy-Brühl e outros) e contemporâneos (Scheff, Goffman, Caille, Becker, Lindner e outros). No ano de 2017, o professor Mauro Koury, com seu orientando Raoni Borges Barbosa, implementou a *Revista Sociabilidades Urbanas*, que chegou a ter cinco volumes e publicou 14 edições, dentre as quais a última foi intitulada “Comunicações coligadas em Cultura Emotiva e Moralidades no Urbano”, organizada junto com seu orientando Jesus Marmanillo Pereira.

Considerações finais

Mauro Guilherme Pinheiro Koury nos deixou em 29 de agosto de 2021 após profundo e produtivo exercício docente ao longo de quase cinco décadas na UFPB. Ali participou intensamente dos processos de organização e de consolidação da Graduação em Ciências Sociais e das Pós-Graduações em Sociologia e Antropologia. O Prof. Mauro Koury deixa um legado nas Ciências Sociais brasileiras, com ênfase para a área da Antropologia, contribuindo para reflexões sobre a Antropologia do Trabalho, a Antropologia das Emoções, a Antropologia da Imagem e a Antropologia Urbana. Essa feliz trajetória acadêmica impõe como legado às gerações presentes não somente enorme quantidade de publicações de referência, de estudos pioneiros e de projetos inconclusos e pesquisas ainda em formato de borrão e de mensagens trocadas com os pares; mas, e principalmente, uma postura docente de compromisso inegociável com a ciência e de prontidão e generosidade intelectual bem-humorada como professor engajado e formador entusiasta, como pesquisador inquieto e criativo, como editor zeloso e revisor crítico, como conselheiro franco e patrocinador

e financiador desapegado da próxima obra, do próximo curso, do próximo evento acadêmico que despontava no horizonte.

Referências

BARBOSA, Raoni Borges. **Medos corriqueiros e vergonha cotidiana**: Uma análise compreensiva do bairro do Varjão/Rangel, João Pessoa – PB. Dissertação de Mestrado. João Pessoa: PPGA/UFPB, 2015.

BARBOSA, Raoni Borges. **Emoções, lugares e memórias**: um estudo sobre as apropriações morais da Chacina do Rangel. Tese de Doutorado. Recife: PPGA/UFPE, 2019.

ECKERT, C.; ROCHA, A. L. C. Antropologia da Imagem no Brasil: Experiências fundacionais para a construção de uma comunidade interpretativa. **Illuminuras** (Porto Alegre), v. 17, p. 277-297, 2016.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**, 2v. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**, 1v. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

GOFFMAN, Erving. **Comportamento em lugares públicos**. Petrópolis: Vozes, 2010.

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

GOFFMAN, Erving. Sobre o resfriamento do marca: alguns

aspectos da adaptação ao fracasso. **RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v. 13, n. 39, p. 266- 283, 2014.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. **Luto e Sociedade no Brasil**. Projeto de Pesquisa. João Pessoa: GREM; DCS; CCHLA; UFPB, 1998.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. A imagem nas ciências sociais do Brasil: Um balanço crítico. **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 47, p. 49-64, 1999.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. **Medos corriqueiros: a construção social da semelhança e da dessemelhança entre os habitantes das cidades brasileiras na contemporaneidade**. Projeto de Pesquisa, GREM/DCS/UFPB, 2000.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. **Ser Discreto: Um estudo do Brasil urbano sob a ótica do luto**. [Relatório Final de Pesquisa]. João Pessoa: Edições GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções, 301p, 2001.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. O local enquanto elemento intrínseco da pertença. In: Cláudia Leitão (Org.), **Gestão Cultural**. Fortaleza: Banco do Nordeste, 2003, p. 75-88.

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

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Viver a cidade: um estudo sobre pertença e medos. **RBSE -Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, vol. 4, n. 11, pp. 148-156, Agosto de 2005.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. **De que João Pessoa tem Medo?** Uma abordagem em Antropologia das emoções. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2008.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. **Emoções, Sociedade e Cultura:** A Categoria de Análise Emoções como Objeto de Investigação na Sociologia. Curitiba, Paraná: Editora CRV, 2009. v. 1. 108p.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. **Análise de um bairro considerado violento na cidade de João Pessoa, Paraíba:** Solidariedade e conflito nos processos de interação cotidiana sob intensa pessoalidade. (Projeto MCTI/CNPq, Nº 14/2012). João Pessoa: GREM, 2012.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Solidariedade e conflito nos processos de interação cotidiana sob intensa pessoalidade. **Etnográfica**, v. 18, n. 3, p. 521-549, 2014.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. **Estilos de vida e Individualidade:** Escritos em Antropologia e Sociologia das Emoções. Curitiba: Ed. Appris, 2014a.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. **Uma Comunidade de Afetos:** Etnografia Sobre uma Rua de um Bairro Popular na Perspectiva da Antropologia das Emoções. Curitiba: Appris, 2018.

PONTES, Williane Juvêncio. **Emoções e Sociabilidade Urbana:** Uma etnografia sobre a Comunidade do Timbó, João Pessoa – PB. Dissertação de Mestrado. João Pessoa: PPGA/UFPB, 2020.

SIMMEL, Georg. O indivíduo e a díade. In: Fernando Henri-

que Cardoso & Octávio Ianni (Orgs). **Homem e Sociedade**. 5ª edição, São Paulo: Editora Nacional, 1970, p. 128-135.

SIMMEL, Georg A divisão do trabalho como causa da diferenciação da cultura subjetiva e objetiva, In: S Jessé de Souza; Berthold J. Oélze (Orgs.). **Simmel e a modernidade**. Brasília: Editora UnB, p. 23-40, 1998.

SIMMEL, Georg. A tríade. In: Maria Claudio Coelho (Org. e tradução). **Estudos sobre interação: textos escolhidos**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013, p. 45-74.

BOURDIEU, P. A ilusão biográfica. In: AMADO, J.; FERREIRA, M. de M. (Orgs.). **Usos e abusos da história oral**. Trad. Glória Rodríguez, Luiz Alberto Monjardim, Maria Magalhães e Maria Carlota Gomes. 5ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002, p. 183-191.

BOURDIEU, P. **O poder Simbólico**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2004.

Gonçalves, M. A. (2012). **Etnobiografia**: biografia e etnografia ou como se encontram pessoas e personagens. En: Etnobiografia: subjetivação e etnografia. Rio de Janeiro: 7 Letras, 19-42.

KOFES, SUELY. Narrativa biográficas: que tipo de antropologia isso pode ser? In: KOFES, Maria Suely; MANICA, Daniela (Org.). **Vida & grafias**: narrativas antropológicas entre biografia e etnografia. 1 ed. Rio de Janeiro: Lamparina Editora, 2015, v. 1, p. 20-39.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. A imagem nas ciências sociais do Brasil: Um balanço crítico. **Revista Brasileira de In-**

formação Bibliográfica em Ciências Sociais, Rio de Janeiro, v. 47, p. 49-64, 1998.

ECKERT, C.; ROCHA, A. L. C. Antropologia da Imagem no Brasil: Experiências fundacionais para a construção de uma comunidade interpretativa. **Illuminuras** (Porto Alegre), v. 17, p. 277-297, 2016.

Nesta comunicação, abordamos as emoções, compartilhando a experiência de uma imersão nas imagens que se seguem e o texto que as precedem. São referentes aos seguintes rituais: “Odu Eje da mãe-pequena Iara” e “O Presente das Águas” ocorridos, o primeiro, no Barracão *Ilê Asé Opásoró Fadaká*, na noite de 25 de fevereiro de 2020, e o segundo, um ritual ofertado para Oxum e Iemanjá, realizado na tarde de 5 de fevereiro de 2020, tendo início no referido barracão e finalizado as margens do rio Parnaíba, em Teresina (PI).









2. Emoções e fotoetnografia no *Ilê Asé Opásoró Fadaká*

*Francisca Verônica Cavalcante*¹

*Theresa Jaynna de Sousa Feijão*²

*Maria Luisa Mendes Santos*³

*Sara Cristina de Carvalho Sá*⁴

*Anna Gabrielly de Moraes Lima*⁵

*Milena dos Reis Rabelo*⁶

Emoções e fotoetnografia no *Ilê Asé Opásoró Fadaká* é parte da pesquisa intitulada “Emoções sobre religiões afro-

1. Professora Titular do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Piauí. Mestra e doutora em Ciências Sociais com ênfase em Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo -PUC/SP; Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Piauí; Coordenadora do Grupo de Pesquisa sobre Corpo, Saúde e Emoções –CORPOSTRANS-CNPq-UFPI. Orcid: <http://orcid.org/0000-0003-0566-1089>. E-mail: fveronicacavalcante@gmail.com.

2. Graduada em Ciências Sociais pela UFPI; mestra em Antropologia e Arqueologia pela UFPI. Daimista. E-mail: jay_feijao@hotmail.com. Membro do CORPOSTRANS-CNPq-UFPI.

3. Graduada em Comunicação Social pela Universidade Estadual do Piauí (UESPI); graduanda do curso de Ciências Sociais da UFPI; E-mail: mallu-mendes01@gmail.com. Membro do CORPOSTRANS-CNPq-UFPI

4. Daimista e graduanda em Ciências Sociais pela UFPI. E-mail: sara95.scd-cm2@gmail.com. Membro do CORPOSTRANS-CNPq-UFPI

5. Sacerdotisa do xamanismo. Graduanda do curso de Ciências Sociais da UFPI. E-mail: gabrielemorais008@gmail.com Membro do CORPOSTRANS-CNPq-UFPI

6. Graduada em Ciências Sociais pela UFPI, mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina - PPGAS/UFSC, e pesquisadora do NUERS - Núcleo de Estudos em Antropologia e Arqueologia da Religião e do Sagrado na Universidade Federal do Rio Grande/FURG. Pagã Piaga e condutora do Panteão Eslovo na Vila Pagã (PI). E-mail: milenarrabelo@gmail.com.

-brasileiras no Barracão *Ilê Asé Opásoró Fadaká* em Teresina-Piauí: intolerância religiosa, racismo e patrimônio cultural”, financiada pelo Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC), da Universidade Federal do Piauí (UFPI), desde 2019 a 2022.

O estudo está embasado nos campos da Antropologia e da Sociologia da religião e problematiza as questões relativas às emoções, patrimônio cultural religioso, racismo e intolerância religiosa em espaços religiosos afro-brasileiros, com destaque para as cerimônias realizadas pela comunidade do barracão *Ilê Asé Opásoró Fadaká* “Odu Eje da mãe-pequena Iara” e “O Presente das Águas”, ofertadas para Oxum e Iemanjá, em fevereiro de 2020, em Teresina (PI).

O espaço religioso *Ilê Asé Opásoró Fadaká* foi escolhido como locus da pesquisa e por ser o espaço de Candomblé dos mais antigos e reconhecidos no Piauí, fundado nos anos de 1980 por Pai Oscar de Oxalá, localizado na zona norte, reúne adeptos de diversas classes sociais e tem produzido, ao longo desses anos, iniciações de vários filhos e filhas de santo que, na condição de adeptos, passaram, muitos dentre eles, a implementar novos espaços de religiões afro-brasileiras no interior, na capital piauiense e em estados vizinhos, portanto, o referido barracão tem contribuído para a ampliação de candomblecistas. No entanto, parece haver uma escassez de registros, de pesquisas específicas, tratando sobre imagem e intolerância religiosa, racismo e patrimônio cultural religiosos afro-brasileiros piauienses.

A pesquisa tem como objetivo principal compreender como os adeptos do barracão *Ilê Asé Opásoró Fadaká* atribuem o estatuto de patrimônio cultural religioso a este templo. Os objetivos específicos propostos se voltam para o mapeamento do referido templo religioso; a investigação sobre a importância dos lugares de práticas mágicas, rituais, cerimônias e

cultos; o conhecimento dos objetos utilizados nas práticas religiosas enfocando a dimensão da materialidade e imaterialidade; a identificação do que são patrimônios culturais para os adeptos, no sentido do registro histórico e da memória; o conhecimento de experiências de intolerância religiosa, de racismo, vivenciadas por adeptos desse espaço religioso.

Portanto, o referencial teórico-metodológico se ancora na produção científica dos seguintes autores: para pensar as emoções enquanto categoria analítica das ciências sociais: Mauro Koury, para pensar as imagens: Luiz Eduardo Robinson Achutti, Roland Barthes, Mauro Koury, Andrea Barbosa, Edgar Teodoro da Cunha; para refletir sobre patrimônios culturais: José Reginaldo Gonçalves, para falar sobre religião afro-brasileira e símbolos religiosos: Clifford Geertz, Miriam C. M. Rabelo, Reginaldo Prandi. João Luiz Carneiro, Emília Biancardi e para discutir sobre intolerância religiosa e racismo: Sílvio Almeida, Giumbelli.

Emoções e fotoetnografia no Ilê Asé Opásoró Fadaká é apresentada como uma narrativa visual de uma parte da pesquisa. As imagens aqui expostas buscam aprofundar a compreensão das emoções, materialidades, imaterialidades, crenças e preconceitos que atravessam o universo simbólico afro-religioso em questão. Compreendendo a imagem como meio e instrumento de captura da realidade, o registro visual representa, também, as formas técnico-metodológicas das experiências de captação de sentidos e significados da pesquisa. Utilizamos o termo fotoetnografia cunhado por Achutti (1997) como proposta de uma narrativa fotográfica que se pretende ser autônoma do texto escrito para apresentar sobre o espaço afrorreligioso *Ilê Asé Opásoró Fadaká* partindo dos rituais “Odu Eje da mãe-pequena Iara” e “O Presente das Águas” ocorridos, o primeiro, no barracão, na noite de 25 de fevereiro de 2020 e o segundo, um ritual ofertado para Oxum

e Iemanjá, realizado na tarde de 5 de fevereiro de 2020, tendo início no referido barracão e finalizado às margens do rio Parnaíba, em Teresina (PI).

Este método requer duas entradas de leitura, uma pelo texto e outra pelas imagens, protagonizando um olhar que enfatiza a capacidade narrativa da fotografia, a possibilidade de uma “escrita fotográfica”. Acompanhando Achutti(1997), tal experiência quer trazer à tona uma forma de descrição e interpretação dos dados obtidos em campo, constituindo verdadeiros “textos visuais”, revelando “a materialização de um olhar”, “o discurso de um olhar”. Partimos do uso da fotografia associadas às técnicas antropológicas de pesquisa de campo que busca “pensar e desenvolver a antropologia visual como uma linguagem e um olhar, capaz de, no processo de conhecer, nos dar dados” (ACHUTTI, 1997, p. 12).

É importante destacar que o registro fotográfico foi realizado de forma coletiva, isto é, pela equipe de pesquisadoras do Grupo de Pesquisa Transdisciplinar sobre Corpo, Saúde e Emoções (CORPOSTRANS/CNPq/UFPI), as imagens fazem parte do acervo fotográfico do estudo, que é mais amplo, posto que, nestes três anos de pesquisa tem sido constituído um banco de imagens fotográficas e filmicas. Pensar as imagens fotográficas na captura dos objetivos da pesquisa, do possível diálogo teórico e das experiências de alteridade nos faz ouvir Mauro Koury (1999, p. 65) quando afirma:

Simbolicamente e imaginariamente, são os diversos discursos por trás e sobre uma revelação que elaboram a imagem. Ela é assim produto de uma polifonia de olhares que refletem e remetem a códigos que estão além dela própria.

Como nos lembra Barthes (1997, p. 13):

É preciso, em suma, admitir desde agora a possibilidade de revi-

rar um dia a proposição de Saussure: a Lingüística não é uma parte, mesmo privilegiada, da ciência geral dos signos: a Semiologia é que é uma parte da Lingüística; mais precisamente, a parte que se encarregaria das *grandes unidades significantes* do discurso.

Neste sentido, podemos pensar acerca da significação das imagens fotográficas dos referidos rituais, dos objetos que o compõem, dos espaços em que são realizados e na impossibilidade de uma objetividade fotográfica, posto que, o olhar para tais imagens pode levar o fruidor para “n” interpretações, contudo, aqui estamos imersos em um exercício que se serve da imagem fotográfica para descrever e interpretar: emoções vivenciadas nas práticas rituais, a identificação do que são patrimônios culturais para os adeptos, no sentido do registro histórico e da memória; o conhecimento de experiências de intolerância religiosa, de racismo, vivenciadas por adeptos desse espaço religioso.

Para Koury e Barbosa (2019), a sociedade contemporânea, complexa e urbana, é marcada por um processo de emergência de novas sensibilidades, identidades e projetos individuais e coletivos. Estas são características da “cidade atual”, Teresina, cidade em que realizamos este estudo, sendo uma entre tantas em que é possível perceber tais características e que apresenta um contexto de urbanismo, individualismo, impessoalidade, medos e violência. Lançar um olhar para os rituais do Candomblé, seus participantes, religiosos e não religiosos, admiradores das religiões afro-brasileiras e intolerantes religiosos, racistas e não racistas nos leva a parte desta cultura emotiva que traz à tona experiências de uma diversidade de sentimentos, dentre eles, a alegria; felicidade; pertencimento a uma comunidade religiosa; identidade étnica; infelicidade, medo; constrangimento; ódio; vergonha; sofrimento, entre outros. Assim, emoções são compreendidas

como categoria analítica das Ciências Sociais, elas se apresentam como fenômenos sociais, posto que, tanto sentir-se orgulhoso por ser preto e pertencer à religião do Candomblé provoca sentimentos de alegria, felicidade e regozijo como ser alvo de racismo e intolerância religiosa provoca medo, raiva, constrangimento, tristeza e é uma violência produzida por relações em que a tensão entre indivíduo e sociedade se deixa perceber. Nos dizeres dos autores:

A antropologia das Emoções define a categoria emoções como questão central para a apreensão do humano e do social, a partir do qual a problemática metodológica do entendimento da relação entre indivíduo e sociedade se coloca. Esta proposta teórico-metodológica constitui um caminho pautado na observação da ação individual, do *self* e das emoções que perfazem a interação entre os atores sociais de uma sociabilidade. (KOURY; BARBOSA, 2019, p. 9).

A imersão visual nas imagens observadas nos leva ao templo *Ilê Asé Opásoró Fadaká*, fundado em 1980, por Pai Oscar de Oxalá que foi a liderança religiosa deste espaço até 2014 e que, atualmente, é dirigido pela yalorisá Mãe Edarlane de Ayrá. Este barracão traz a marca de ser considerada a primeira casa de Candomblé da cidade de Teresina. Foi assentado nas águas do *Ilê Asé Iyá Nassô Oká* e do *Ilê Asé Oba Tony*, ambos de Salvador, na Bahia. É um tradicional templo religioso para o culto de Candomblé em Teresina, localizado na zona norte, região onde há a maior concentração de terreiros de Umbanda e Candomblé da capital piauiense. A experiência da realização do trabalho de campo desta pesquisa possibilitou participar, observar e compreender alguns elementos do cotidiano dos participantes envolvidos nos rituais abertos à comunidade. A organização das festividades, o cuidado, o zelo, o preparo do salão, da ornamentação, das vestimentas,

e das comidas demanda uma preparação dedicada por todos que compõem a egrégora espiritual do espaço religioso.

A imagem escolhida para abrir a fotoetnografia apresenta o registro do momento de organização coletiva da egrégora espiritual do Ilê na preparação para entrega do Presente das Águas às margens do rio Parnaíba, fornece também um alcance visual da fachada do espaço religioso, nos proporcionando pensar as culturas materiais e imateriais representadas no conhecido como mais antigo templo afrorreligioso piauiense. E questionarmos a partir dela a ideia de patrimônio cultural religioso a partir dos argumentos de Gonçalves (2007) que chama atenção para a importância fundamental do conceito de patrimônio ser tomado enquanto categoria nativa, ou seja, patrimônios são objetos que exercem a função de intermediar ideias, valores, identidades e categorias sociais:

Na medida em que assim classificados e coletivamente reconhecidos, esses objetos desempenham uma função social e simbólica de mediação entre o passado, o presente e o futuro do grupo, assegurando a sua continuidade no tempo e sua integridade no espaço. (GONÇALVES, 2007, p. 28).

Oxalá, Obatalá, Orixanlá, Oxalufã; Oxalá é o nome genérico de vários orixás africanos no Brasil são representados com vestimentas de cor branca, simbolizam experiência e sabedoria. Na mitologia *yorubá*, Olodumare deu uma dádiva a Obatalá: a criação de todos os seres vivos que habitariam a Terra, e assim Obatalá criou todos os seres vivos, criou o homem e a mulher. Obatalá modelou em barro os seres humanos e o sopro de Olodumare os animou (PRANDI, 2001). Pai Oscar de Oxalá, fundador do *Ilê Asé Opásoró Fadaká* e um dos pioneiros da história afrorreligiosa recente de Teresina, tinha como orixá que regia o seu *ori*, Oxalá, o velho Oxalufã, de andar curvado carregando um cajado de prata.

Ao adentrarmos nas mediações do salão do templo, nos deparamos com um desenho na parede principal, o desenho de Oxalá, e próximo a ele uma fotografia de Pai Oscar. Tal representação mostra como as religiões afro-brasileiras são fortemente baseadas na mitologia (CARNEIRO, 2014) deixando materializada no Ilê a simbologia do orixá que regia o *ori* daquele que o fundou, como também o registro da própria história do barracão, tornando material a memória que os filhos e filhas de santo de Pai Oscar de Oxalá carregam dele após sua passagem para o Orún em 17 de agosto de 2014.

Candomblé, no passado uma religião de pretos e na atualidade uma religião que se expandiu e como outras dimensões da cultura, também se globalizou como assevera o sociólogo Reginaldo Prandi (2001). Entretanto, como argumenta Almeida (2020) tal fato não significa o respeito e, muitas vezes, o reconhecimento desse patrimônio, posto que, como afirma o autor, o Brasil não nasceu como uma democracia religiosa e acrescenta: “a intolerância religiosa e a farsa da laicidade tem como origem o colonialismo” (ALMEIDA, 2020, p. 36).

É ainda este autor que afirma:

A expressão “intolerância religiosa” tem sido utilizada para descrever um conjunto de ideologias e atitudes ofensivas a crenças, rituais e práticas religiosas consideradas não hegemônicas. Práticas essas que, somadas à falta de habilidade ou à vontade em reconhecer e respeitar diferentes crenças de terceiros, podem ser consideradas crimes de ódio que ferem a liberdade e a dignidade humana. (ALMEIDA, 2020, p. 39).

Humanos e orixás, vivos e mortos, coisas, objetos, memórias, passado, presente e futuro: é no barracão que as totalidades mágico-religiosa-cosmológica, morais e hierárquicas do Candomblé, transitam, se materializam e podem ser vistas. Como uma sala de estar de uma casa (DIÊNE, 2019), é o espa-

ço de quem chega: candomblecistas ou não, dos mais íntimos aos mais estranhos, dos rituais abertos aos rituais fechados, a entrada para a observação, e experimentação do universo afrorreligioso que o sustenta. Como uma extensão moral e simbólica de seus proprietários, o barracão estabelece mediações entre o mundo cósmico e o mundo social. Pensado, em suas formas e materialidades, a substância da vida do terreiro. Pensá-lo como patrimônio cultural e religioso é entender a mediação que o barracão estabelece entre o universo espiritual que o imaterializa e o espaço constituído de “pedra e cal” NE objetos que o materializa. A inserção do patrimônio cultural material na totalidade cósmica do Candomblé, o situa como um espaço sagrado-religioso: construído, materialmente, do chão às paredes, das insígnias aos atabaques, do visível e palpável, o espaço do barracão constitui, fisicamente, o sistema simbólico social do “Ilê” (como é carinhosamente chamado pelos adeptos), constitui um centro do que foi herdado – recebido das divindades e ancestrais, e do que foi adquirido ao longo do tempo (GONÇALVES, 2005).

O salão pode ser interpretado como expressão e manifestação material e imaterial: o teto e as paredes enfeitadas com tecidos brancos e flores amarelas, por exemplo, simbolizam a celebração de Oxum. Observamos que, insígnias, cores e flores, se modificam conforme o ritual realizado. O centro do barracão – a coluna disposta no meio do salão simboliza a concentração do poder e das forças espirituais que constituem o espaço: construído e estabelecido desde a fundação do barracão com esta finalidade, a coluna material sustenta e guia a vida dos que transitam por ali. Assim, o barracão entra em movimento conforme o seu calendário litúrgico e também as transformações da organização interna do terreiro. Compreendê-lo como uma expressão de patrimônio cultural material é entender essa mediação que o espaço construído

assume quando imerso no universo simbólico-cosmológico do Candomblé: o espaço forma subjetividades, experiências, memórias. É o local de mediação e sustentação de um todo imaterial, que se materializa e permite a dinâmica da vida afrorreligiosa experienciada ali.

Pensar a materialidade do sistema religioso do Candomblé no “Ilê” é compreender, também, como o sistema de objetos dispostos no salão do barracão compõem a espiritualidade situada nele. As quatro cadeiras, imponentes no salão, são um exemplo dos objetos que constituem a materialidade do imaterial. Fazendo parte de um sistema de pensamento, os objetos existem à medida que são mantidos no ambiente e que são usados (GONÇALVES, 2005): da esquerda para a direita, a cadeira azul é a cadeira que simboliza um Pai ou uma Mãe de Santo importante para este espaço religioso; a cadeira coberta pelo tecido branco é de uma das Mães de Santo da casa, Mãe Iara; a cadeira sobre o tapete branco era a cadeira de Pai Oscar de Oxalá, que atualmente pertence à Mãe Edarlane; e a quarta cadeira também simboliza um pai ou uma mãe de santo importante para este templo religioso.

As cadeiras são uma das possibilidades de observar o emaranhado entre passado, presente e futuro, entre o que foi herdado e mantido, e o que foi adquirido e reconstruído. Como objetos de ação, as cadeiras assentam mães e pais de santo, sujeitos que mediam relações objetivas e subjetivas, visíveis e invisíveis: guarda, em si, a energia que transita entre os corpos dos humanos e dos orixás, tornam-se objetos comunicadores entre as dimensões físicas e espirituais, encontram ressonância (GONÇALVES, 2005) entre os que as assentam. Por estabelecerem mediações sensíveis, as cadeiras são uma expressão e manifestação material e estética do sistema simbólico ao qual estão envolvidas: o objeto, as cadeiras, em suas formas físicas, parecem colocar essa sociedade em

movimento, são condição e efeito do universo que as sustentam, em uma relação orgânica e interna do “Ilê”.

Mãe Edarlane, quando criança, foi preparada e indicada por Pai Oscar de Oxalá como sua sucessora. Mulher jovem com 29 anos, solteira e negra, Mãe Edarlane de Ayrá, assumiu o Ilê em 2017, dando continuidade ao legado do *Ilê Asé Opá-soró Fadaká* na cena afrorreligiosa de Teresina. Em entrevista concedida por Mãe Edarlane ao *Jornal Meio Norte*, em 2019, ela é apresentada pelo veículo de comunicação como a yalaorixá mais jovem do Piauí. Sendo essa responsabilidade apontada ainda criança, a Mãe de Santo coloca o Candomblé como uma religião matriarcal, mas afirma que as mulheres só puderam jogar o *ifá* pelas necessidades, visto que, na base, o Candomblé era dominado por homens na África, e que, no Brasil, as mulheres guardam e zelam o *asé* enquanto os homens caçam e são responsáveis pelo toque. Ao ser questionada se fazia parte de movimentos feministas, Mãe Edarlane pontuou:

Sim. Sou empoderada e represento a luta da mulher negra. É muito fácil só falar, mas hoje é preciso executar. Hoje a religiosidade está escassa e as pessoas estão sem fé. Então me ver à frente de um terreiro, por uma escolha de Oxalá, onde muitos achavam que eu não iria ser capaz é gratificante. Já sofri intolerância na escola, faculdade. Não só pela religião, mas pela cor. Os grupinhos me tiravam de canto como se eu fosse incapaz. Mas sempre levei meus estudos a sério. (JORNAL MEIO NORTE, 2019, n.p.).

As discussões que atravessam as religiões afro-brasileiras como um todo são aqui pontuadas, dialogando com pautas problematizadas pelos setores sociais. Como liderança, neste relato ela confirma a sua manifestação como religiosa e zelandora de um importante templo espiritual. Mãe Edarlane mergulha nas reflexões acerca da desigualdade de gênero, racismo e intolerância religiosa presentes na sociedade brasileira,

notadamente a piauiense. Na imagem apresentada, a Mãe de Santo se encontra imersa ao Axé da religiosidade afro-brasileira, prestes a iniciar uma das cerimônias mais tradicionais e importantes do “Ilê”, trazendo a lume todo um universo mágico-religioso, que aos olhos de muitos teresinenses é visto como um espaço de perturbações e provocações. Em diversas situações, essas provocações são expressas e manifestadas de várias formas com forte teor de violência, advindo do machismo, do racismo e da intolerância religiosa. Entretanto, para o povo de santo, simboliza um grande momento que é sinônimo de entregar-se ao Axé, às emoções e reverenciar e saudar as rainhas das águas: Oxum e Iemanjá.

Pensar sobre o desrespeito às religiões de matriz africana não é proveitoso quando se toma apenas o argumento de ser uma religião na qual grande parte da sociedade brasileira afirma desconhecer seus fundamentos (CONCEIÇÃO, 2018). Há de se refletir também sobre raça (DOMINGUES, 2007) e classe social (MARX, 1986), sobre estrutura social, sobre o lugar imposto de demonização das religiões de matriz africana e de inferiorização das pessoas negras, engendrado desde a formação da sociedade e todo o processo violento de expropriação e escravização dos povos indígenas e africanos. Uma cultura do preconceito, do ódio, que é reavivada nas experiências cotidianas, marcadas por uma abissal desigualdade social e que é reiteradamente incutida na mentalidade da população brasileira por diversos processos, a exemplo da educação formal e do ensino da religião cristã nas aulas, que devem ser de ensino religioso; da representação de subalternização e inferioridade de africanos e indígenas em livros didáticos (CONCEIÇÃO, 2018).

No Piauí, segundo dados da Coordenadoria Nacional de Africanidades e Resistência Afro-Brasileira (CENARAB), há a estimativa de 3 mil espaços religiosos de matriz africana. Te-

resina, de acordo com dados do censo do IBGE (2010) tem uma população de 800 mil habitantes. Esta capital possui 800 templos religiosos de Umbanda e Candomblé, segundo o mapeamento de espaços religiosos, realizado em 2019, pela prefeitura. É, também, ainda, de acordo com o censo do IBGE (2010) o estado que apresenta o maior número de católicos do país, e com o avanço do crescimento dos evangélicos e também conta com espíritas kardecistas. Em pesquisas de campo nas três últimas décadas, pude registrar a presença no Piauí, notadamente em Teresina, de religiões orientais e, ainda, das chamadas religiões dos Novos Movimentos Religiosos, como o Santo Daime, a União do Vegetal, o Vale do Amanhecer, das religiões neopagãs, como a paganismo Piagas, e também, das formas de espiritualidade que não são vivenciadas em instituições religiosas, mas em espaços holísticos, espaços nova era, em que são comercializados produtos e serviços, tais como livros, anjos, incensos, velas, gnomos, filtros dos sonhos, massagens orientais, ioga, e onde são realizados rituais sagrados, como chama violeta, bênção do útero, dentre outros.

Na Região Nordeste e no restante do território brasileiro, em pleno século XXI, as religiões não cristãs e em particular as de matriz africana, ainda são alvo de posturas absurdas! Vilipendiados, terreiros e símbolos sagrados são depredados, queimados, destruídos, lideranças religiosas são assassinadas, genocídio de jovens negros, feminicídios, corpos negros são alvo de preconceito, ridicularização, discriminação, desrespeito, racismo religioso.

Segundo Pai Rondineli de Oxossi, vice-coordenador do CENARAB, o Piauí, em termos de intolerância religiosa, ocupa o quarto lugar entre os estados brasileiros. O número de casos de denúncias assemelha-se, proporcionalmente, ao que acontece no estado do Rio de Janeiro. Muitos são os exemplos de desrespeito religioso e racismo, expressos e ma-

nifestos no Piauí, e em particular em Teresina, dentre aqueles mencionados anteriormente, acrescente-se o projeto de urbanização da zona norte da cidade, que promove violenta remoção dos terreiros e das casas de lideranças religiosas da Umbanda e do Candomblé; a recorrente vandalização da imagem de Iemanjá, localizada às margens do rio Poti, na Avenida Marechal Castelo Branco; as várias denúncias de supostas violações da lei do silêncio, atribuídas aos rituais de Candomblé e/ou de Umbanda, feitas por vizinhos dos espaços religiosos. Ademais, há que se considerar ainda um acobertamento do Estado, resultando em lacunas deixadas pelos gestores públicos referentes às prescrições da Constituição Federal de 1988 (CONCEIÇÃO, 2018).

Na mitologia *yorubá*, Iemanjá e Oxum são divindades das águas; a primeira é a rainha das águas e sereia do mar, Iemanjá, nome que vem da expressão *yorubá Yéyéomoejá*, que significa “mãe cujos filhos são peixes”. É a orixá da fertilidade, mãe de todos os orixás, seu arquétipo representa a maternidade universal, acolhe, dá banho e limpa seus filhos com as águas do mar. Oxum, orixá que reina sobre as águas doces, cachoeiras e rios, foi a primeira filha de Iemanjá com Oxalá. Senhora da beleza e prosperidade, é a orixá das emoções e da sensibilidade, acalma seus filhos que lhe procuram recorrentemente para tratar de aspectos sentimentais, amorosos e financeiros (PRANDI, 2001). Em uma das fotografias, Mãe Edarlane se encontra entre essas duas divindades das águas que representam por excelência as emoções e o pertencimento à religiosidade afro-brasileira. Saudar, reverenciar, festejar e entregar a oferenda aos orixás no seu ponto de força: as águas têm grande simbologia e importância para o praticante da religião afro-brasileira.

Nos terreiros, seja de Umbanda ou Candomblé, o toque do tambor é usado para convocar os orixás e entidades a se

juntarem aos seres humanos de uma forma que os conduza ao transe mediúnico. As incorporações são sempre acompanhadas pelo som dos atabaques e o entoar de cânticos sagrados. Na Umbanda, são cultuados nove orixás (Oxalá, Ogum, Oxossi, Xangô, Iemanjá, Oxum, Iansã, Nana Buruquê e Obaluaê/Omulú, e no Candomblé geralmente quatro: Ketu, de tradição yorubá, dos povos nagô; Jeje, de tradição fon, dos povos jeje; Bantu, de tradição bacongo, dos povos angolanos e os caboclo, junção das entidades africanas e dos espíritos cultuados pelos povos indígenas.

No Candomblé, o *ogã* é escolhido pelo orixá para permanecer lúcido, ou seja, não entrar em transe durante os rituais de trabalhos; na Umbanda, os ogãs têm a função de tocar, cantar os pontos, participando do processo de mediação dos planos material ao espiritual. Segundo Biancardi (2000), os ogãs utilizam o afoxé: instrumental composto por três atabaques sagrados denominados “rum”, “rumpi” e “lé”. Essa musicalidade nas cerimônias conduz a descida das entidades a partir dos tons, pois cada ritmo emitido pelos instrumentos é específico da entidade.

Durante os rituais, cada chefe dos ogãs direciona um toque que ativa as manifestações espirituais no terreiro, pois com o toque do orixá ele se incorpora em um médium que começa a desenvolver características específicas, como caça, guerra e colheita. É importante ressaltar que são três tambores que são consagrados em ritual aberto, mas é apenas os sacerdotes do terreiro que consagra e os ogãs que podem tocar e é por isso segue uma sequência hierárquica. Para Biancardi (2000), os atabaques não são somente instrumentos musicais que geram uma musicalidade, mas simbolizam a própria essência do culto.

Em uma das fotografias, é possível observar uma criança junto a um homem. São eles que irão ditar o ritmo do batu-

que durante a cerimônia. Enquanto tocam, mais pessoas vão se aproximando, e eles seguem mantendo o ritmo. Durante todo o ritual, a criança, que possui deficiência visual, inclina a cabeça para captar melhor os sons, enquanto o homem ao seu lado toca com os olhos voltados para a frente, acelerando o ritmo. Nessa cena, podemos notar a fascinante interação entre alguém com visão e alguém sem, buscando harmonizar o ritmo na percepção do som, que desempenha um papel crucial nessa vivência religiosa.

A ordem dos tambores segue a sequência de hierarquia. Os atabaques estão diretamente integrados ao sistema sócio-religioso da Umbanda e do Candomblé, sobretudo como instrumentos musicais ou objetos rituais, como portadores de significados fundamentais à existência e identidades do próprio culto (BIANCARDI, 2000, p. 31).

Em outra fotografia, pode-se observar um bolo todo em cor dourada dedicado a Oxum. Ele figura neste espaço não somente como um simples item alimentício, mas uma oferenda que está inserida em uma obrigação para Orixá Oxum. Na mesa, podemos observar alguns ornamentos que remetem ao ambiente aquático, pois ela é uma orixá associada às águas dos rios. Esses tons dourados e lustrosos, presentes tanto no bolo quanto nos ornamentos, devem-se a uns dos títulos de Oxum (Senhora do Ouro) e também por sua associação à prosperidade e às riquezas. Esses elementos culturais constituem o patrimônio cultural do Candomblé, manifestado no *Ilê Asé Opá-soró Fadaká* por meio de expressões materiais que envolvem a criação de ornamentos e do bolo, a disposição da mesa e a finalidade subjacente ao processo produtivo desses elementos - ou seja, a celebração em honra a Oxum..

Em outra imagem fotográfica, podemos ver uma oferenda para Oxum momentos antes do ritual de sua entrega ao rio, e mais uma vez é possível olhar este artefato como bem cultu-

ral religioso, uma vez que tal oferenda representa a conexão das pessoas do “*Ilê*” com o sagrado representado por Oxum e pela ritualística apresentada. A cultura material nessa fotografia pode ser percebida por meio de todo o processo de produção da oferenda: trata-se de um balaio cujo topo apresenta uma boneca representando Oxum, adornado com miniaturas de pentes, perfumes, flores, fitas, tecidos, e a parte inferior do presente das águas possui uma estrutura na qual a boneca que representa Oxum se encontra; é o local onde são guardadas também as comidas feitas para Oxum.

Em uma das imagens fotográficas, contemplamos a mãe-pequena Iara, filha de Oxum, depositando a oferenda de sua *yabá* na parte traseira do carro que a transportaria às margens do rio Parnaíba, onde será entregue à divindade das águas doces como um presente. Nesse momento, a oferenda sai do barracão e migra para as ruas, passando do espaço sagrado para o profano. Nessa transitoriedade, somos conduzidos a uma dança sinuosa da cosmologia candomblecista: o jogo de ocultar e exhibir sugere algo acerca das múltiplas forças que atuam no mundo das religiões afro-brasileiras. No cotidiano dos terreiros, nos seus ritos e na vida de seus adeptos, a multiplicidade revela-se por meio de uma dinâmica de visibilidade e invisibilidade: aquilo que se vê é apenas uma parcela do que está de fato ocorrendo. No Candomblé, aprende-se desde cedo que o mundo, as coisas e as pessoas são compostas de diferentes elementos, forças e trajetórias que nunca se mostram em sua totalidade, permanecendo como presenças silenciosas na vida das pessoas. A arte de ocultar, de manter uma coisa em segredo enquanto se revela outra foi fundamental como meio de estratégia de preservação, no período formativo do Candomblé e nos anos em que os terreiros foram objeto de forte repressão policial. Era preciso ocultar para preservar.

Ocultar, para o Candomblé, quer dizer guardar, proteger do olhar, evitar que pessoas despreparadas tenham acesso direto àquilo que é fonte e veículo de axé. As oferendas são centros de forças a partir das quais o axé se transmite e circula. Ao serem convidadas a olhar, as diversas pessoas que se reúnem em volta para admirá-las, movimentam um ponto comum, no qual se encontram diretamente com Oxum: dádiva da beleza, a doce e sedutora Oxum, ao passo que atrai, encanta e envolve, deve se sentir atraída e encantada pelo presente a ela ofertado. Aquilo que olha e aquilo que é olhado transmutam-se incessantemente. O estado de graça e admiração despertado em cada olhar é uma invocação à divindade, é uma exaltação de sua beleza. Aquilo que é admirado e celebrado nos ritos do Candomblé não é matéria para simples apreciação; os observadores não são apenas testemunhas do evento, mas parte constitutiva dele (RABELO, 2015).

Em uma das fotografias apresentadas, presenciamos a contagiante chegada da família de santo às margens do rio Parnaíba, onde irão saudar suas rainhas das águas e entregá-lhes o seu *asé*. Vestir o branco da cabeça aos pés, com suas indumentárias, amuletos, tambores, vozes, cantos e louvores; ser testemunha e porta-bandeira do *asé* que carrega – dentro e fora do terreiro, em meio ao público que caminha pelas ruas em seu itinerário cotidiano, suscita diversas emoções. Quando, em conjunto, celebram a sua existência e a satisfação de viver pela transformação profunda que a devoção os traz, observamos o quanto perde força e terreno a concepção racista de que são vítimas os afroreligiosos, a ideia de que estes devem se esconder, cantar baixinho, sentirem-se envergonhados de suas religiões e praticá-las por baixo dos panos.

Aqui pressentimos, em cada face de alegria e orgulho, que o modo singular que esse povo encontrou de vencer o preconceito é traduzido no percorrer das ruas da zona norte e centro

da cidade, momento em que a felicidade de estar em coro, entregando-se ao santo, transborda. Assim, soam os tambores e os cantos *yorubás* em alto e bom som para que as deusas das águas possam lhes escutar. Àqueles que por ali passam, o Candomblé ensina que a fé não cala, mas ensina a acordar a voz. E o canto é a voz da alma, que cura tudo por onde passa. A celebração e a entrega acontecem dessa maneira, abertas àqueles que observam de longe ou de perto, e descobrem que o mesmo rio, frequentemente olhado mas pouco valorizado e notado por muitos, é um espaço sagrado para o povo de santo do “ilê”, uma morada de deuses e uma fonte de força espiritual. Alterando perspectivas, que nunca mais testemunharão um momento semelhante, observem como dançam eriçadas pelo vento e roçam suavemente as bordas da terra, convidando todos aos seus mistérios. Existe um enigma e forças ocultas em tudo que compartilha a vida conosco; o Candomblé transmite esse ensinamento, ainda que não o faça explicitamente por palavras diretas, mas sim através de seus rituais. E este ritual parece ser um exemplo notável disso.

Em outra imagem, vemos as oferendas sendo colocadas, pelos ogãs, no barco que as levarão para pontos mais longínquos do rio, onde serão entregues às águas. No cosmos candomblecista, o vínculo sagrado com as forças divinas é como uma grande boca que precisa sempre ser alimentada. A oferenda é portadora de *asé*, energia vital que quando entregue às divindades nutre a vida e institui o equilíbrio biológico, mental, emocional e espiritual. As águas são o grande ventre, fonte e origem primordial de toda a vida, berço da existência. Princípio criador no qual todas as energias e trajetórias são gestadas, fundidas, nutridas, amadurecidas. É a Grande Mãe que lava a cabeça dos filhos, purifica seus caminhos, acolhe suas escolhas e lhes dá de beber do mais puro amor divino. Considerada Senhora de todos os destinos. O vínculo com o

asé das águas é o vínculo ancestral com a Grande Mãe universal. Celebrar, cuidar e alimentar esse vínculo é despertar a grande força geradora, é purificar-se de todas as mazelas, é limpar os olhos que vislumbram o caminho e os pés que acertam o passo, é invocar o princípio criador em cada um e por ele ser conduzido. Entregar o alimento às águas de Oxum (o rio) é confiar que ela os levará a Iemanjá (o mar). O rio é mãe que perpassa todos os cantos da terra a fim de nutrir e lavar seus filhos, de ensinar-lhes através de suas correntezas que forças maiores nos movimentam e transformam, de mostrar-lhes que o que está fora é como o que está dentro: assim como rio corre para o mar, nós percorremos a vida para desaguarmos em forças maiores. É com essa fé e esperança que cada filho de santo deposita o seu *asé* no presente das águas, é para agradecer, para celebrar, para fortalecer a vida que pulsa pedindo expansão.

Quando o barco se prepara para sair, a Mãe de santo começa a cantar, os ogãs estão organizando a melhor posição para que ambas as oferendas fiquem na ponta do barco e começa a navegar para a frente. Tem sons de tambor, canto e mãe de santo agradecendo e pedindo a permissão de guiar essa experiência espiritual naquele momento. A primeira oferenda já está posicionada de frente para o horizonte e pouco é visível à sua frente enquanto a segunda vai sendo organizada em cima do barco e esse ritmo é feito pelo entoar do tambor paralelo ao pôr do sol. As oferendas, ogãs, mãe de santo, entidades, barco e o pescador vão tornando-se unidade de uma oferenda, pois carregam as comidas que estão sendo energizada junto aos objetos, flores. Essa relação da construção da energia sendo construída para navegar é como se tivesse abrindo os caminhos no rio para navegar.

Na figura, os ogãs estão colocando as oferendas no rio que logo vão descendo, o som do batuque é alto e as vozes come-

çam a ter eco. O barco e a oferenda vão descendo para as profundezas enquanto o restante das pessoas que não entraram no barco observa o ir de todos juntos, portadores de energias que simbolizam como são trocadas as informações do plano terrestre com o espiritual.

Considerações finais

As fotografias expressam e manifestam materialidades e imaterialidades como, por exemplo, na preparação para o presente das águas, mitologias do “velho Oxalufã de andar curvado e carregando o cajado de prata” (PRANDI, 2007) são acionadas para descrever o lugar desta entidade no terreiro em questão. A “sala de estar” do terreiro é exposta lembrando as totalidades mágico-religiosas-cosmológicas, morais e hierárquicas do Candomblé de que fala Diéne (2019). A simbologia das cadeiras enquanto objetos do barracão apresentadas como ocupando lugares de memória que dizem da hierarquia, do patrimônio da casa religiosa, da relação entre passado, presente e futuro, das ressonâncias (GONÇALVES, 2005).

A intolerância religiosa, o desrespeito religioso, o racismo religioso são abordados a partir de entrevista concedida à imprensa por Mãe Edarlane. Prandi (2005) em sua “Mitologia dos Orixás” destaca a simbologia de Oxum a partir de um mito desta orixá em que o autor põe em evidência suas qualidades, características, preferências, cores, representações e significados. No ritual em questão, vemos a Oxum também ressaltar-se a importância dos instrumentos e seus significados, bem como os cantos entoados em yorubá e o som do batoque são apresentados como extraordinário componente da experiência religiosa, colocando-se como fundamental para a identidade do próprio culto (BIANCARDI, 2000).

A oferenda, a obrigação para o orixá Oxum, é mostrada

por meio do processo de feitura do balaio, do presente das águas, a boneca paramentada com todas as insígnias de Oxum, os adornos tais como: tecidos, bonecas menores, pentes, perfumes, fitas, flores, a própria estrutura em que “o balaio”, ou “o presente das águas” ou “a boneca” está e o que se encontra no fundo desta estrutura que são comidas, segredos do Candomblé, posto que, esta cultura religiosa domina a arte de ocultar, de manter uma coisa em segredo enquanto revela outra. Tais práticas têm relação com o passado e com o presente desta religião que, muitas vezes, encobriram e encobrem para proteger, cuidar, preservar, manter sua tradição que tem historicamente sido alvo de racismo religioso, perseguida seja por policiais, religiosos evangélicos e/ou outros.

A fotografia e a descrição do trajeto percorrido pelas ruas da cidade de Teresina que compreende a saída do *ilê* para chegar até o rio Parnaíba, são descritas como momento de grande emoção, alegria, felicidade e empoderamento, banindo o racismo religioso e outros preconceitos em que são entoados os cantos e o som dos atabaques ecoa evidenciando, mostrando-se, exibindo-se para os passantes na avenida do centro da cidade e que margeia o rio Parnaíba onde acontece a cerimônia e também replicando as imagens que fazem de si e dos outros em redes sociais, são candomblecistas que assumem sua religião com orgulho e consciência dos seus direitos.

A Fotoetnográfica no *Ilê Asé Opásoró Fadaká* apresentada intenta trazer contribuições para o alargamento do conhecimento sobre as religiões afro-brasileiras, notadamente o Candomblé praticado no terreiro *Ilê Asé Opásoró Fadaká* e contribuir para a implementação de políticas públicas que contemplem questões relativas ao reconhecimento e preservação do patrimônio cultural afrorreligioso piauiense, a erradicação do racismo, do desrespeito religioso e intolerância religiosa. As interpretações postas por meio das fotos que

buscam fazer descrições densas (GEERTZ, 2015) privilegiando emoções evocadas nas cerimônias para Odu Eje da mãe-pequena Iara e o presente das águas para Oxum e Iemanjá, tanto pela comunidade religiosa pesquisada, quanto pelo coletivo de pesquisadoras.

Compartilhamos experiências relativas ao terreiro *Ilê Asê Opásoró Fadaká*, como uma das formas de replicar denúncias e contribuir no combate ao desrespeito religioso. Assim, a imagem das religiões de matriz africana, notadamente o Candomblé e a Umbanda, se fez imprescindível em relação às outras denominações religiosas, pois nenhuma outra denominação religiosa foi tão violentada e historicamente perseguida como esta, sobretudo, no momento em que estiveram em ato diversas formas de ataques contra os que não são adeptos das religiões evangélicas. Lembramos Giumbelli quando afirma que, nas últimas três décadas, vêm se desenhando “um projeto de cristianismo hegemônico”, um modo de redefinição do religioso no Brasil e da aproximação de carismáticos católicos e evangélicos nesta empreitada:

Diante desse quadro geral, que envolve evangélicos e católicos, os afro-brasileiros parecem ocupar um lugar marginal [...] como alvo de ataques evangélicos e de sua “intolerância religiosa” (GIUMBELLI, 2007, p. 151).

Para pensar um país não excludente e verdadeiramente capaz de se exercer a cidadania, é preciso contemplar esferas de sua atuação, com destaque para a educação e direitos civilizatórios.

Enquanto cientistas sociais, comunicadora social e pesquisadoras de religiões, mulheres heterossexuais, “brancas” e pretas, pertencentes a classe média, portanto, com muitos privilégios, nós experimentamos um exercício de desconstrução de uma cultura heterossexual, cristã e ocidental, que

valoriza o homem branco, e não respeita a diversidade.

Vivíamos o Brasil em 2022 como momentos históricos muito delicados, com orientações políticas, ideológicas e econômicas, do poder central, comprometedoras ao franco desenvolvimento de uma nação plena e livre de desrespeito religioso e de demais alvitres.

Referências

ACHUTTI, Luiz Eduardo Robinson. **Fotoetnografia: um estudo de antropologia visual sobre cotidiano, lixo e trabalho**. Porto Alegre: Torno Editorial; Palmarinca, 1997.

ALMEIDA, Sílvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2021.

ARRAIS, Lucrécio. **Teresina tem mais de 800 terreiros**. <<https://www.meionorte.com/noticias/teresina-tem-mais-de-800-terreiros-368237>>. Acesso em: 30 jan. 2021.

ARRAIS, Lucrécio. **Edarlane de Ayrá: a iyalorixá (mãe de santo) mais jovem do Piauí**. Jornal Meio Norte. Disponível em: <<https://www.meionorte.com/noticias/edarlane-de-ayra-a-iyalorixa-mae-de-santo-mais-jovem-do-piaui-357109>> Acesso em: 9 ago. 2020.

BARBOSA, Andréa; CUNHA, Edgar Teodoro da. **Antropologia e imagem**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

BIANCARDI, Emília. **Raízes musicais da Bahia**. Salvador: Omar G Produções. 2000.

BARTHES, Roland. Elementos da semiologia. São Paulo: Editora Cultrix, 1997.

CARNEIRO, João Luiz. **Religiões afro-brasileiras: uma construção teológica**. Petrópolis: Vozes, 2014.

CAVALCANTE, Francisca Verônica. “Patrimônio Cultural, intolerância religiosa e religiões afro-brasileiras no Piauí”. In: FERREIRA DE SOUSA, Elio de. *et. al.* (Orgs.). **História e cultura afrodescendente - Teresina**: FUESPI, 2018. 721 p. - (Coleção África Brasil, v. 8).

CONCEIÇÃO, Joanice. “Quando o sagrado justifica o racismo”. In: CAVALCANTE, Francisca Verônica *et al.* (Orgs.). **Religiosidades e experiências espirituais na contemporaneidade**. Teresina: EDUFPI, 2018.

DIÊNE, A. A. L.; AHUALLI, I. F. **LUGAR DE MAIS VELHXS? Uma observação fenomenológica dos limites espaciais no terreiro de candomblé Tumba NzoJimona dia Nzambi**. 2019.

DOMINGUES, P. “Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos”. In: **Revista Tempo**, 2007, vol. 12, n. 23, p. 100-122.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2015.

GIUMBELLI, Emerson. “Um projeto de Cristianismo Hegemônico”. In: SILVA, Vagner Gonçalves da. (Org.). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso Afro-brasileiro**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. “Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios”. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 15-36,

jan/jun 2005.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro, BARBOSA, Raoni Borges. **Erving Goffman: reflexões etnográficas desde a antropologia das emoções**. Recife: Bagaço; João Pessoa: GREM, 2019.

KOURY, Mauro G. P. “Imagem e narrativa – ou, existe um discurso da imagem”. **Revista Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 5, n. 12, p. 59-68, dez. 1999. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/77CmPFmPrwjhvwp8kQkZCX-d/?lang=pt>.

MARX, Karl. **Manifesto do partido comunista**. São Paulo. Novos Rumos, 1986.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2020.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRANDI, Reginaldo. “A Religião e a Multiplicação do Eu: transe, papéis e poder no Candomblé”. **Revista USP**, nº 9: 133-144. (1991).

RABELO. Miriam C. M. “O presente de Oxum e a construção da multiplicidade no candomblé”. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro.35(1): 237-255, 2015. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/010085872015v35n1cap11>

SILVA, Andréa Pereira. *et al.* “Fotoetnografia: uso e possibilidades como método de pesquisa em administração”. In: **Discursos Fotográficos**. v.14, n. 24. 2018.

3. Velhices na tela sociológica

Francisco de Oliveira Barros Júnior¹

Josélia Maria Brito Conceição²

Um filme, produzido em um determinado momento histórico, apresenta uma agenda própria de questões, reflexos dos acontecimentos emergentes e relevantes da conjuntura histórica na qual são produtos artísticos. Cineastas atentos aos sinais dos tempos em que vivem, levam para as telas os temas dos seus cotidianos. Suas criações são preñes de sentido e objetivos. Uma sociologia compreensiva ou interpretativa, na linha teórica aberta por Max Weber, objetiva captar as produções de sentidos embutidas nas ações sociais. Uma obra cinematográfica expõe conteúdos a serem compreendidos ou interpretados em conformidade com a chave de leitura weberiana. Um texto fílmico é uma construção racional em relação a fins e valores. Evoca tradições e toca em sentimentos e emoções. Filmes são concebidos em processos de criação coletiva nos quais a alteridade é uma referência. Serão vistos, afetarão indivíduos, grupos, coletivos. Dispararão questionamentos, provocarão desafinamentos. Estamos no campo do pensamento, em um cinema pensante, local de trabalho sociológico.

1. Professor titular e docente do Mestrado em Sociologia da Universidade Federal do Piauí. Membro do CORPOSTRANS-CNPq-UFPI

2. Graduada em Psicologia pela Faculdade Santo Agostinho; mestranda em Sociologia pela UFPI. Email: josybrito@ufpi.edu.br

Pensamos sobre a diversidade dos temas atuais. Para quem vive no ano de 2023, destacamos a questão da velhice. A longevidade populacional é destacada nos dados demográficos divulgados. O processo de envelhecimento ocupa os textos literários, sociológicos e fílmicos. Olhares diversos para um tema a ser abordado na sua complexidade. Múltiplas linguagens orbitando em torno de um tema relevante e emergente. Uma população mais longeva é computada como um dos avanços nos paradoxais tempos em que vivemos.

Ler a velhice a partir de textos fílmicos, é estar afinado com uma metodologia aberta, dialogal e complexa. Complexidade vista na superação das barreiras disciplinares. A Sociologia, em diálogo com a linguagem cinematográfica, tem o objetivo de aprofundarmos o tema em tela. Envelhecer sob os olhares sociológicos e cinematográficos. Conceitos e imagens produzidas por diferentes lentes. Produção de sentidos, práticas discursivas e subjetivações sobre o ser velho, emitidas em diversas textualidades. Cientistas e artistas dialogam sobre as dores e as delícias do envelhecimento. Uma pesquisa bibliográfica ampliada pela inclusão de outras óticas pensantes. Simone de Beauvoir dialogando com Yasujiro Ozu. A lente da filósofa dialoga com a do cineasta para pensarem sobre as situações das velhices, em diferentes contextos históricos. Cada pensador, procedendo de diferentes campos dos saberes e fazendo uso dos seus específicos capitais conceituais, linguísticos e técnicos, projeta a sua ótica reflexiva sobre a questão pautada. Sem hierarquizações entre as óticas projetadas, valorizamos as suas sensibilidades e potencialidades cognitivas. Todas merecem os elogios de quem objetiva pesquisar com gravidade. Um geriatra ganha profundidade quando lê o texto fílmico UMBERTO D, projetado pelo olho neo-realista de Vittorio de Sica. Pensar sem fronteiras sobre tudo o que diz respeito ao humano.

Literatura, música e fotografia, entre outros elementos, estão enlaçados na arte cinematográfica. Esta é a experiência artística dos enlaçamentos. No trabalho com textos fílmicos, o pesquisador é um sujeito que adota um “comportamento cognoscente” em relação aos filmes vistos. “De fora”, com estranhamento, o sociólogo encara um “objeto legítimo da sociologia”. No momento em que experiencia uma sessão fílmica, ele está encerrado no movimento do filme visto e a ser trabalhado. Passar a vista pelos ensaios contemporâneos “a arte e as artes” e “primeira introdução à teoria estética”, de Theodor W. Adorno, faz com que pensemos nas múltiplas possibilidades de conjugarmos o verbo enlaçar nos nossos exercícios reflexivos. Quando recorremos a textos fílmicos para as nossas leituras temáticas, não estaríamos propondo um tipo de enlaçamento entre diferentes campos cognitivos? Enlaçando autores e pensadores. A citada fonte adorniana, na tradução do termo lido, em uma “tendência ao enlaçamento” pelos que transitam entre os diversos espaços artísticos. Somos provocados a pensar sobre o nosso particular enlaçamento entre as linguagens sociológicas e cinematográficas. Pensamento derivado das provocações adornianas sobre as tendências atravessadoras de espacialidades.

O professor faz a travessia entre as salas de aula e o cinema. Ingmar Bergman é projetado no espaço educacional. Vejamos o exemplo do compositor musical que toma como referência, para título da sua composição, a obra de um pintor. Nos trânsitos paralelos, o sociólogo, nas suas produções textuais, enlaça citações fílmicas em sintonia com os seus referenciais teórico-metodológicos. O cineasta não é citado em “um sentido apenas decorativo”. Uma citação inclusa, constitutiva de uma perspectiva teórica flexível, motivada por horizontes de pensamentos que derrubam “os marcos fronteiriços”. O não se ater “à disciplina de uma zona” historicamente estabelecida. Um

transitar multidisciplinar, interdisciplinar e transdisciplinar por zonas. Diversidade das fontes fornecedoras dos conteúdos para os nossos estudos temáticos. As mais belas questões sociológicas são tratadas e ampliadas pelos olhares fellinianos e os de outros(as) criadores(as) artísticos(as). São desenvolvimentos resultantes de esforços teóricos voltados para a reciprocidade, complementaridade, conexões e construção de laços entre as imaginações sociológicas e cinematográficas. Na sua “composição interna”, um filme não é percebido “apenas como arte”. Percepção exaltadora do “fôlego da convicção social” de uma criação artística (ADORNO, 2018).

Por meio dos sentidos, somos guiados “para dentro do filme”. Atraídos e estimulados para olharmos pelas janelas cinematográficas. Atravessamos, com o corpo todo, um espaço visual e acústico no qual somos tocados. As portas abrem e a visão de um espelho telânico para vermos imagens e ouvirmos discursos sobre as nossas questões existenciais. “Estímulos visuais” para os mais variados interesses. O sociólogo espectador é atraído por uma específica arte e vai ao encontro das suas “promessas cognitivas”. Do ponto de vista teórico, é um sujeito cognoscente referenciado por perspectivas teóricas sensíveis às luzes das encenações cinematográficas. Estas, configuram uma singularidade artística na qual a narrativa versa sobre uma multiplicidade de temas. Dentre estes, destacamos as imagéticas das velhices, suas delícias e dores. Tempos de ganhos e perdas, celebrações festivas e lutos. Ais gozosos e dolorosos nos encontros e despedidas. Consciência da nossa finitude. Somos mortais. Choros e risos de emoções vividas. Na constituição de novas sensibilidades, a sociologia da emoção coloriza as telas (KOURY, 2003).

Pensar sobre velhos (as), vivendo em uma diversidade de contextos sociais, por meio da observação de personagens fílmicos. Um destes é Chano, da obra *O estudante* (2009), di-

rigida por Roberto Girault. O citado personagem projeta uma nova imagem sobre os significados de ser velho? Que conceito de velhice é projetado pela dramática narrativa? No seu cartaz promocional, lemos a seguinte mensagem: “elcorazónno se cansa de aprender”. Para os frequentadores dos programas universitários de terceira idade em ação, Chano é um espelho? Perguntas de interesse sociológico congruentes com a visão de um cinema pensante e ancoradas nos teóricos do campo imagético. No enlaçamento de prismas cognitivos, são questionamentos de quem trabalha com textos fílmicos e derruba os marcos fronteiriços entre saberes. Nos seus desdobramentos, é “uma forma de a filosofia fazer de grandes cineastas também grandes pensadores” (ELSAESSER; HAGENER, 2018, p. 188). Das derivações filosóficas, afirmamos a consistência sociológica vista nas produções cinematográficas de alguns dos seus realizadores. Seguimos conectados com quem observa que “fluidificam-se as fronteiras” e as “linhas demarcatórias se entrelaçam” nos vários campos, em especial os artísticos e científicos (ADORNO, 2018).

Passando à/pela imagem pensante, o sociólogo recebe toques de uma “antropologia visual” e encara o “espaço fílmico” “como campo de desvelamento” sociológico. Pensando nos “caminhos de uma reflexão com a imagem” no campo da sociologia, transpomos fronteiras e projetamos diálogos “de escritas e de imagens” (PIAULT, 2018). Abertura dialogal nas aventuras sociológicas do confronto de imagens. Uma experiência desconstrutiva, exigente e encantadora. “Envolvimento emocional”, de afetação no “modo como o espectador entra na história do filme”. O texto fílmico, quem o assiste e o cineasta, estabelecem uma “comunicação intersubjetiva”. Internalizados “com todo nosso corpo”, os filmes têm “muitos pontos de entrada”. Dentre estes, entramos ao encontro das suas “promessas cognitivas”. Experimentamos

o cinema com múltiplas motivações. Ao vê-lo como “uma forma de filosofia”, “uma maneira de pensar”, ele é apreciado como produto artístico e produtor de pensamentos. As janelas cinematográficas abrem para olharmos as belezas artísticas telanizadas e afetam nossos cérebros e os demais sentidos. Sensibilidade à flor da pele nas sessões audiovisuais (ELSAESSER; HAGENER, 2018).

O estudante, filme pensante do nosso repertório, é uma obra aberta. Suas portas abrem para que, no contexto da “cultura do narcisismo”, reflitamos sobre “o pavor da velhice” (LASCH, 2023). Uma pergunta é direcionada para a obra cinematográfica vista: ela ajuda no processo de desconstrução da pavorosa imagem? Em jogo, as condições sociais, morais e os valores de “uma era de expectativas decrescentes”. Como envelhecer em contextos sombrios e turbulentos? Perguntas para pensarmos na companhia das lentes filmicas. Estas, na vastidão de imagens projetadas, exibem mensagens plurivalentes. Espectadores ativos, em uma “liberdade consciente” para lermos os “diversos significados possíveis”, produzidos a partir da obra vista. Uma experiência na qual protagonizamos uma “relação interatuante” com *O estudante*. Na nossa “subjetividade interpretante”, entramos com a nossa “quota subjetiva na relação de fruição” com o texto fílmico. Uma “relação interpretativa”, de encantos e riscos, na qual olhamos por meio de ângulos interpretativos e abrimos para variadas “possibilidades interpretativas” (ECO, 2015). Fruidores, reagimos a uma “teia de estímulos” e trazemos, para a nossa compreensão fílmica, “uma determinada perspectiva individual”, ligada à “situação existencial concreta” e aos condicionamentos das sensibilidades dos envolvidos no ato compreensivo da obra trabalhada. Esta abre para “ser vista e compreendida segundo múltiplas perspectivas”, “passível de mil interpretações diferentes”. *O estudante* é revivido

na nossa singular fruição da mensagem artística de um filme disponível. A sua abertura possibilita a tirada de “conclusões críticas” do que foi visto e com a “ajuda consciente do público”, abre para um debate, valioso em uma ótica pedagógica (ECO, 2015).

O estudante, nas experiências frutivas com ele vivenciadas, reforça a consciência da complexidade de uma obra cinematográfica. Esta é apreciada na interação de fatores, convenções e referências a partir das quais fazemos as nossas leituras dos filmes vistos. Na escolha e apreciação do que ver nas telas, são consideradas as “aptidões da sensibilidade e decisões da inteligência” dos seus fruidores. A partir de uma ótica sociológica, o que motivou a nossa decisão de escolher o filme citado? Na “relação frutiva obra-consumidor”, não podemos perder de vista “os limites e as possibilidades de uma obra aberta”. Somos conscientes da mencionada abertura a partir do seguinte toque: “[...] a certa altura a obra parece escapar ao controle de quem quer que seja, inclusive do autor [...]” (ECO, 2015, p. 197). Ao cair no domínio público, é foco de uma pluralidade de olhares. Intérpretes dos mais variados campos cognitivos lançam as suas lentes.

Uma aventura fílmica com “possibilidades transativas” no processo cognoscitivo e compreensivo. Transação exigente e prazerosa no objetivo de compreender “uma forma estética”. O sociólogo compreende a “natureza transativa” da fruição no seu trabalho com *O estudante*. Sensibilizados pelo seu conteúdo, decidimos interpretá-lo. Para nós, ele carrega um particular sentido e é alvo do nosso estudo. Tematiza questões relacionadas a um assunto do nosso interesse: o processo de envelhecimento humano. Na ida ao cinema, psicanalistas, filósofos, sociólogos, geriatras, gerontólogos e outros(as) trabalhadores, em envolvimento emocional e cognitivo com as imagens em movimento no écran cinema-

tográfico, entram, com prazer, no espaço telânico de cortes, mensagens, incômodos, desejos, pensamentos, transações e desfrutes. Por meio dos sentidos, as emoções fluem. O embarque na linguagem fílmica transporta para estados filosóficos. As mais belas questões humanas recebem tratamento cinematográfico. No negrume dos espaços telânicos, as fruções visuais em prazerosas porções (BARTHES, 2015).

Relações intergeracionais. Um tema pautado em *O estudante* e experimentado no funcionamento dos programas de extensão universitária para a terceira idade. O estímulo para os encontros entre indivíduos de diferentes gerações, abre espaço para trocas. Lembramos da provocação cantada por Cazuza quando ele emitia: “eu vejo um museu de grandes novidades”. O tempo não para e o cantor dispara questões. Vemos “o futuro repetir o passado”? Os choques e os conflitos são observados quando um velho de 70 anos dialoga com um jovem de 25. Para a dupla, quais as vantagens do encontro? Os valores que carregam entram em tela e a partir das afinações e dissonâncias entre os envolvidos, defendemos a importância de promovermos rodas de conversa e outros eventos nos quais participem convidados de diferentes faixas etárias. Seguindo os passos do velho Chano pelos corredores universitários, acompanhado de um grupo de jovens com os quais passa a conviver, observamos o impacto da sua presença junto à moçada. Todos(as) são afetados pela convivência no ambiente universitário. Chano gera estranhamentos em quem enxerga na velhice uma fase de queda, apatia, desmotivação. A sua presença surpreende, desconcerta e traz outra perspectiva sobre o tornar-se velho.

Em termos de uma “definição cultural” e ampla “de uma faixa etária ou de uma gama de idades”, são consideradas as potencialidades em um dado estágio ou fase da vida. “O significado” e a “importância de uma idade para o indivíduo e

para a sociedade” são avaliados em definições ideológicas. “Expectativas e possibilidades” em relação às idades, grupos e graus etários compõem “um conjunto de definições culturais”. O “fenômeno idade”, “biologicamente condicionado”, não se reduz a “processos biológicos básicos”. Com variações entre sociedades e no contexto de uma perspectiva sócio-antropológica, atentamos para o que elas definem sobre o processo de envelhecimento. Como este é definido na nossa cultura? Diferentes idades, suas extensões e limites, são alvos de significações (EISENSTADT, 1976, p. 2).

O quixotesco Chano nas cadeiras da UFPI

O tema velhice ganha relevância sociológica quando a longevidade da população, em termos globais, encontra fundamentos numéricos. Um complô de Matusaléns? É significativa a quantidade de trabalhos escritos sobre o processo de envelhecimento no campo das ciências humanas e sociais. Linhas de pesquisa, em programas de pós-graduação, acolhem projetos sobre os desdobramentos subjetivos da conjugação do verbo envelhecer. Produção de sentidos e práticas discursivas são emitidas sobre as velhices, no plural. Existem velhos(as) que estão em viagens turísticas e outros(as) pedem esmolas nas praças e semáforos das nossas cidades. Na Belíndia brasileira, o velho “lindo”, na visão de Mirian Goldenberg, mora do lado da velha “feia”, a indigente, invisível, sobrevivendo em situação precária.

Destaco os(as) velhos(as) que decidem frequentar os bancos universitários. Modelar é o caso do personagem Chano, retratado no filme *O estudante* (2009), dirigido por Roberto Girault. No cartaz do texto fílmico, encontramos a seguinte mensagem: “o coração não se cansa de aprender”. Palavras sintonizadas com a construção de uma nova imagem sobre o

ser velho. No meio universitário, Chano protagonizará encontros intergeracionais e a partir destes, dará e receberá toques dos(as) jovens com os(as) quais manterá relacionamentos afetivos e educativos no contexto universitário em que vai estudar. Em evocações literárias, um Chano “Quixote” aporta na Universidade de Guanajuato e, cercado de rostos joviais, subjetiva as suas motivações estudantis: “Não sei se foi o capricho de um garoto escondido no corpo de um velho ou o ideal de um jovem refletido no olhar de um adulto”.

Para os interessados nos temas intergeracionalidade e envelhecimento, a obra cinematográfica em tela dispara um conjunto de questões. Qual o nosso projeto de vida para depois dos 60 anos? Nosso tempo é hoje, mas caso atinjamos uma idade avançada, como projetamos curtir-la, com as suas perdas e ganhos? Seguiremos os movimentos envelhescentes? Anciandades viçosas? Mocidades quinquagenárias? Estas e outras indagações, disparadas pelo filme, justificam a sua indicação para quem escolhe a velhice como assunto a ser pesquisado. Os olhares cinematográficos e as diversas imagens dos velhos(as) projetadas nas telas. Retratos diversos da “outonal” chegada do nosso tempo cronológico. Metáforas representadas nos écrans artísticos e literários. Na sua “linguagem secreta” (CARRIÈRE, 2014), “como prática social” (TURNER, 1997), o cinema é uma “experiência” discursiva (XAVIER, 2018), pensante (CABRERA, 2006) e projetora das mais belas e graves questões levantadas pelos pensadores dos mais variados campos do saber (POURRIOL, 2009).

O sociólogo vai às fontes literárias e cinematográficas, ancorado na visão segundo a qual o “elemento social” é considerado “como fator da própria construção artística”. Em um “nível explicativo”, de análise, as relações entre literatura, cinema e social, em que “as divisões pouco importam”, remetem a “uma interpretação estética que assimilou a dimensão so-

cial como fator de arte” (CANDIDO, 2023, p. 19). Rompendo fronteiras, na abordagem dos seus temas de estudo, o sociólogo trata textos literários e filmes não como meras ilustrações das suas análises explicativas.

O estudante é um filme exaltador da literatura e do teatro. Na universidade frequentada por Chano, estão ensaiando *Dom Quixote*. No intercâmbio geracional por ele protagonizado, o texto de Cervantes é usado na sensibilização do grupo de jovens para a valorização da palavra, das letras. Como enunciá-las, sorvê-las, aproveitando ao máximo o seu potencial romântico e sapiencial. Lê-las com pausa, no tom e cadência adequadas, sem ritmo mecânico. Uma montagem teatral no movimento da narrativa fílmica. Exaltação artística do palco, da dramaturgia clássica. Isto mexe com a turma jovem, afeiçoada e enturmada com Chano no seu objetivo de estudar em idade avançada. O verbo sonhar é conjugado pela voz do Príncipe Segismundo, personagem de *La Vida Es Sueño*, de Pedro Calderón de La Barca: “[...] porque toda a vida é sonho e os sonhos, sonho são” (LA BARCA, 1992, p. 47). Na sua aventura educacional, acompanhado dos letrados escritores, Chano revela identificação com os literários “cavaleiros andantes”. Romântico, gentil e delicado para com o tratamento a ser dispensado às mulheres, ele remete a uma referência literária: “[...] Chamo-me Dom Quixote de La Mancha, cavaleiro andante, e cativo da sem-par em formosura Dona Dulcinéia Del Toboso [...]” (SAAVEDRA, 2003, p. 62). Influenciador no contexto universitário da sua andança aventureira, Chano, no seu cavalheirismo, deu toques sonoros para um enamorado jovem, musicalmente sensível: ouça Agustín Lara.

Referências

ADORNO, Theodor W. **A Arte e as Artes: Primeira Introdução à Teoria Estética**. Rio de Janeiro (RJ): Bazar do Tempo, 2018.

BARTHES, Roland. **O Prazer do Texto**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

CABRERA, Julio. **O Cinema Pensa**: uma introdução à filosofia através dos filmes. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

CANDIDO, Antonio. **Literatura e Sociedade**: Estudos de teoria e história literária. São Paulo: Todavia, 2023.

CARRIÈRE, J. **A Linguagem Secreta do Cinema**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2014.

ECO, Umberto. **Obra Aberta**: formas e indeterminação nas poéticas contemporâneas. São Paulo: Perspectiva, 2015.

EISENSTADT, S. N. **De Geração a Geração**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.

ELSAESSER, Thomas & HAGENER, Malte. **Teoria do Cinema**: uma introdução através dos sentidos. Campinas, SP: Papirus, 2018.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. **Sociologia da Emoção**: o Brasil urbano sob a ótica do luto. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

LA BARCA, Pedro Calderón de. **A Vida é Sonho**. São Paulo: Editora Página Aberta Ltda., 1992.

LASCH, Christopher. **A Cultura do Narcisismo**: a vida americana em uma era de expectativas decrescentes. São Paulo: Fósforo, 2023.

PIAULT, Marc. **Antropologia & Cinema**: Passagem à Imagem, Passagem pela Imagem. São Paulo: Editora Unifesp, 2018.

POURRIOL, O. **Cinefilô**: as mais belas questões da filosofia no cinema. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

SAAVEDRA, Miguel de Cervantes. **Dom Quixote de La Mancha**. São Paulo: Nova Cultural, 2003.

TURNER, G. **Cinema como Prática Social**. São Paulo: Summus, 1997.

4. O autismo no foco da tela sociológica

Francisco de Oliveira Barros Júnior¹

Jéssica Rodrigues Soares²

Acessando temas por meio da linguagem cinematográfica, apresentamos uma via metodológica. Textos fílmicos são lidos em diálogo com outras fontes textuais. O sociólogo mostra uma experiência de trabalhar com filmes. Na Netflix, o filme *Farol das orcas* (El Faro de las Orcas), dirigido por Gerardo Olivares, é apresentado nos seguintes termos: “uma mãe vai à Patagônia com o filho autista, esperando que um guarda e as orcas o ajudem a encontrar suas emoções”. Da Espanha, Lola segue para a Argentina em busca de “uma terapia” para o seu filho Tristán, diagnosticado com autismo quando tinha 2 anos. O que motivou a sua viagem com fins terapêuticos? Ela mesma subjetiva a sua motivação para o biólogo Beto. A provocação inicial foi feita a partir de um documentário exibido pela National Geographic. A sua exibição gerou reações no seu filho. Ela explicita: “Tristán nunca tinha se emocionado com nada, mas quando viu você na TV com as orcas, reagiu de uma forma que...”.

O que é autismo? Entre uma multiplicidade de definições, a pesquisa conduz a uma diversidade de fontes. Nos primeiros

1. Professor titular e docente do Mestrado em Sociologia da Universidade Federal do Piauí. Membro do CORPOSTRANS-CNPq-UFPI

2. Mestranda em Sociologia na Universidade Federal do Piauí.

passos conceituais, o dicionário é extraído do filme *Farol das orcas*. Este, por meio de imagens e falas, desconstrói alguns conceitos circulantes no cotidiano. Lola, da sua posição materna, define: “não é doença, é um distúrbio no cérebro”. As doenças, em uma perspectiva sociológica, são apresentadas como construções sociais. Estas, produzem estigmas. Uma visão crítica sobre elas, convida para o lançamento de um olhar desconstrutor. Despatologizar o autista é uma tarefa para quem se depara com aqueles que pensam ser ele um doente. Em *Farol das orcas* não aparece nenhum personagem médico. Um significativo detalhe para uma postura de desconstrução. Beto, curioso com o caso do garoto Tristán, colocado para os seus cuidados marinhos, principia a sua investigação dicionária. A fonte pesquisada define autismo como uma “síndrome infantil caracterizada pela incapacidade congênita de estabelecer contato verbal e afetivo com as pessoas e pela necessidade de manter seu ambiente absolutamente estável”.

O verbo compreender é palavra-chave na nossa narrativa. Na movimentada avenida, passa um transporte coletivo, e este conduz a seguinte mensagem: “o autismo não se cura, se compreende!”. Lola, atenta às reações do filho autista, está aberta para experimentações. Da Europa, rumo para a América do Sul, na tentativa de ampliar a compreensão sobre o jeito de ser de Tristán e suas respostas emocionais. Não estamos tratando de um menino doente. As interrogações, dúvidas e incertezas em torno do autismo, são impulsionadoras das buscas por compreendê-lo. A atitude materna exemplifica uma postura ativa de alguém que assume o seu protagonismo no processo terapêutico com o qual está envolvida. Sujeita no processo, Lola adota uma posição de mulher determinada, decidida, intrépida. Para a aventura ou turismo terapêutico, não tem a companhia de um marido. Viajou somente com o companheiro Tris, forma abreviada do nome da sua cria. Uma

ação mediada por sentimentos, emoções e objetivos racionais.

Os profissionais da saúde não são as únicas vozes a serem consideradas quando as questões terapêuticas são focalizadas. Em *Farol das orcas*, eles não estão em cena. Defendemos uma multiplicidade discursiva. O membro da família, o que acompanha diariamente um caso familiar, merece ser ouvido por ter o que dizer sobre o resultado do seu acompanhamento e das suas observações diárias. Lola emite o resultado de uma das suas atentas observações. Na tela, destacamos a centralidade do verbo cuidar. O cuidado de Lola é subjetivado para Beto, personagem alvo das suas expectativas terapêuticas: “[...] Quando ele viu as imagens, colocou as mãos na tela, como se acariciasse as orcas, e sorriu. Ele nunca tinha demonstrado empatia por nada. O que será que aconteceria, se fosse com ele até a praia?”.

O cinema como janela e moldura, como porta, como espelho, como olho, como pele, como ouvido, como cérebro. Arte de enlaçamentos a excitar a integralidade corporal, mexendo com todos os sentidos. Absorção total pela projeção telânica. A tela e o limiar, o rosto e o *close-up*, a visão e o olhar, o corpo e o toque, a acústica e o espaço, a mente e o corpo. Uma experiência sensorial da cabeça aos pés. Socos no estômago, encolhimentos, sustos e pulos nos assentos, gargalhadas, lágrimas, incômodos. Dores e delícias do encantamento cinéfilo. Os filmes abrem e moldam para ver a vastidão do mundo, sob os mais variados prismas. Fazem parte de um campo de tendências e vertentes. Nas telas, vemos nossas questões privadas e públicas projetadas. Tempos de peso e leveza nas cores da ecranosfera. O sofrimento, focalizado pela sociologia da emoção, ganha as suas traduções telânicas (KOURY, 2003). Da solidão às guerras entre os impérios, sob as lentes desassossegadas dos cineastas. Estes refletem e retratam os seus contextos históricos, sob variados prismas ideológicos.

Olhamos as realidades multicores, com suas sombras e luzes. Arrepiamos com cenas tocantes, mexidos em nossas funduras sentimentais e emotivas, nas visões de imagens e escutas de falas tocantes. Atividade cerebral, agitadora das cabeças pensantes sobre as nossas condições existenciais. O sociólogo, nas suas aventuras e imaginações, enlaça o discurso cinematográfico na produção do seu pensamento. Para quem quer mergulhar na linguagem cinematográfica, os seus teóricos propõem “uma introdução através dos sentidos” (ELSAESSER; HAGENER, 2018). Na ilustração da proposta teórica, a imagem, em preto e branco, de formigas atacando uma mão humana. É uma cena de *UM CÃO ANDALUZ* (França, 1929), obra conjunta de Luis Buñuel e Salvador Dalí para representar o formigamento, a mexida, a afetação cinematográfica sobre a totalidade dos nossos seres. Um filme e os disparos provocados pelas lanternas por ele acesas.

“Não há melhor fragata que um livro a nos levar a terras distantes”. É a fala de Emily Dickinson, extraída da pagela de um calendário franciscano. Pensando em literárias viagens, estendo a mensagem da escritora para os textos filmicos. Estes levam para longe. Em *Farol das orcas*, nas imagens marinhas, Beto, em pesquisa internética, abre um portal de saúde e encontra o termo “delfinoterapia” na sua busca por uma conexão entre terapia com golfinhos e autismo. Em uma ótica educativa, o filme informa a quem acompanha a sua narrativa. A consulta on-line, feita por Beto, despertou nele o interesse em saber como as orcas reagem perto do menino autista. O pesquisador principia a fornecer informações sobre os conteúdos colhidos: “Há provas de que o contato com golfinhos faz bem a eles. Eles emitem um ultrassom que é captado pelo hipotálamo, gerando uma sensação de bem-estar, de equilíbrio emocional. Se eu provasse que o mesmo acontece com as orcas, as coisas seriam diferentes, não?”. Conteúdo informativo a dis-

parar perguntas sobre um particular quadro comportamental. É o encontro entre a imaginação cinematográfica e a literária. Em livro infantojuvenil sobre TEA (Transtorno do Espectro do Autismo), um garotinho navega “[...] no maior bate-papo com a mais famosa das baleias, a Moby Dick” (ASNIS, 2023). No diálogo entre fontes textuais diversas, ampliamos os olhares pelas vias das imaginações literárias e cinematográficas. Uma metodologia antropológica de encontros, transposições, aberturas, aventurais dialogais, trocas infinitas e elucidativas desconstruções congruentes com a exibição da ideia segundo a qual “a imagem pensa” (PIAULT, 2018). Investimos em passagens às/pelas imagens.

O sociólogo, na companhia dos seus filmes pensantes, sintoniza com a ideia de que eles constituem obras abertas, projetoras de mensagens plurivalentes a serem preenchidas “de diversos significados possíveis”. Estes serão alvos de uma sociologia compreensiva que, dentro dos seus limites interpretativos, tenta compreender os sentidos das ações sociais, incluindo as práticas cinéfilas. O cineasta exhibe a sua criação artística e os seus espectadores explicitam as mais variadas motivações para assisti-la. Dentre estas, observar as abordagens e os tratamentos dados a um específico tema do interesse de um pesquisador. Atento ao filme escolhido, o espectador ativo protagoniza “uma relação interatuante” com o produto artístico projetado no écran cinematográfico. Diante da tela, o corpo e os sentidos de quem assiste investem com uma “quota subjetiva na relação de fruição” experimentada. Em face do dado objetivo do conteúdo fílmico, a “subjetividade interpretante” de quem faz a sua leitura. O fruidor e intérprete dos “artifícios visuais” arquitetados pelo autor do filme, em sua “liberdade consciente” de atuação, responde livre, inventivo e crítico na “relação interpretativa”, “de congenialidade” com a criação autoral na sua abertura para os

vários ângulos interpretativos (ECO, 2015). As artes visuais, em especial, são exemplares nas suas estimulantes “possibilidades interpretativas”.

Farol da orcas é o foco da nossa sociologia visual. Um filme aberto para vários “pontos de entrada” e múltiplas “possibilidades interpretativas”. Entramos pela porta da abordagem temática do Transtorno do Espectro Autista (TEA). Na transposição de fronteiras, refletimos com as imagens em diálogos, com as referências bibliográficas e suas diversas abordagens, em especial a neurobiológica, focada no cérebro, o diagnóstico e o desenvolvimento do autismo. Entramos na narrativa fílmica e em uma particular afetação, fruímos um “envolvimento emocional”, em uma experiência de “comunicação intersubjetiva” e “relação interatuante” por meio dos sentidos. Intérpretes de uma obra aberta, trabalhamos com vários “ângulos interpretativos”. Uma “subjatividade interpretante”, de espectadores livres, conscientes e ativos. Com as nossas quotas subjetivas, arriscamos fazer as nossas interpretações, ancorados nos nossos capitais conceituais.

A “análise fílmica” proposta atende a “um pedido”, situado em um contexto universitário. A ambiguidade veiculada pela mensagem artística, no nosso caso, a cinematográfica, uma obra de arte significante, condutora de “uma pluralidade de significados”. Daí a sua abertura para a “intervenção ativa do consumidor” (ECO, 2015). Abertos, atentamos para “a relação frutiva obra-consumidor”. Excitação é a palavra para traduzir a sensação do fruidor diante da liberdade projetada por *Farol das orcas*. Como todas as obras, com realce para as visuais, vemos a sua “infinita proliferabilidade”. Uma excitante leitura para quem apreende as “projeções inconscientes”, acompanhantes das criações arteiras. Fruições nas quais penetramos em uma “transação rica em descobertas” (ECO, 2015). Transando com uma diversidade textual, em

momentos de entrega, experimentamos prazer (BARTHES, 2019). Gozo artístico no escurinho do cinema. Na companhia dos filmes, um trabalho prazeroso.

Somos educadores. Variadas práticas discursivas despertam as nossas atenções. Machado de Assis e Ingmar Bergman provocam os sociólogos. Na nossa proposta dialogal, destacamos os textos fílmicos e outras fontes de pesquisa, em especial as literárias. O Transtorno do Espectro do Autismo é um tema relevante e vem recebendo diversificadas focalizações. Na literatura infantojuvenil, encontramos referências. *Seu nome é David e ele é autista*, de Laerte Asnis, é uma delas. Com ilustrações de Shizue Sakamoto, a obra foi concebida pensando na inclusão social dos que têm algum tipo de deficiência, utilizando o instrumental artístico. Reside, aqui, uma dimensão política na proposta editorial. Os personagens criados simbolizam as pessoas que, no contexto familiar, lidam com crianças autistas. Como acolhê-las nas escolas? Na dedicatória, professores (as) recebem menção. Os pesquisadores, no objetivo de cercarem os assuntos que estudam, recorrem a diferentes linguagens na procura por aprofundamentos. O discurso médico é um, dentro de um campo atravessado por uma pluralidade discursiva. Cada linguagem específica traz os seus conteúdos e parte de um prisma diferente no trabalho de difundir informações e conceitos sobre o assunto focalizado. Da medicina à educação especial, uma multiplicidade de campos disciplinares estão envolvidos em um projeto pedagógico voltado para o objetivo de esclarecer e definir o que seja autismo. Imagens e escritas, em imaginativos enlaçamentos, colaboram para a construção de outros olhares sobre as questões dos nossos interesses. A convivência com um autista possibilita que passemos a ver o mundo de outra forma? Esta e outras indagações, abordadas nas telas e nas páginas escritas, problematizam as diferenças entre as pessoas. Ser diferente não é patologia. Na simbologia

desta ideia, a munição dos arteiros é uma caixa de lápis multi-cor. Leitores de todas as faixas etárias são convidados para um acompanhamento literário com o garotinho David.

Farol das orcas apresenta um caso de autismo. A fala materna informa sobre as reações e os gostos do seu filho: “A música alta e as aglomerações deixam Tristán muito nervoso”. “[...] Mas ele não gosta de brincar com outras crianças”. A tela exibe imagens, discursos, trilha sonora. “O que é um filme?” Como abordá-lo? Do seu “significado original”, às variadas interpretações que gera, é um produto artístico aberto para “análise e assimilação”. Obra com potencialidades de uso em trabalhos sociológicos. *Farol das orcas* rende uma dissertação. Tomando como referência a feitura de uma “interpretação correta” da obra filmica vista, valorizamos as suas mensagens. Pensando em métodos, formulamos a seguinte indagação: como “interpretar as produções cinematográficas?” Os filmes, suas significações atribuídas e os seus intérpretes. Abertos, são assimilados como textos a serem lidos e interpretados. Mensageiros de conteúdos, são incorporados nas leituras sociológicas sobre os mais variados temas. Dos significados originais atribuídos pelos seus realizadores, aos produzidos pelos seus diversos assimiladores, vemos nas telas as exibições de cenas mensageiras, tocantes. A história e a crítica cinematográficas abrem os seus registros escritos dando toques “para interpretar as produções cinematográficas” (VIANA, 2012).

Filmes apresentam as suas facetas pedagógicas. Lola, a mãe de Tristán, informa sobre o comportamento do filho autista para quem não conhece as suas atitudes. Na sua companhia diária, a cuidadora por excelência, aprende com a observação dos movimentos filial. Com relação à água, afirma que “é a única coisa que o relaxa”. O relaxamento no ato de abrir a torneira e deixar o líquido cair sobre as mãos. Para quem, por fora, não sabe do dado informado, aparece como desperdício.

Quando Tristán abre as duas mãos e principia a mexer com os dedos, sinaliza para uma resposta positiva: “Ele faz isso quando está muito contente”. Informações para valorizarmos as vozes afetivas dos acompanhantes diários. A narração dos seus cuidados maternos acontecem com o registro das tensões familiares. Lola não escapou das culpabilizações: “todo mundo dizia que a culpa era minha, que eu o protegia quando ainda era bebê. Quando descobrimos que ele era autista, eu já tinha brigado com toda a família”. E para complicar a situação, separada do marido, Lola disputava a guarda de Tristán. Este, sofreu impactos com a separação dos pais. Levava consigo, em uma das mãos, uma luva deixada pelo seu genitor e segundo contou Lola, “quando o pai dele foi embora, Tristán começou a se automutilar e se fechou cada vez mais no seu mundo”. Ancorado nas lições maternas e com base no seu aprendizado com o garoto, Beto, protagonista da terapia natural empreendida, capta o que seja uma definição não patologizante do ser autista: “Tristán vê o mundo através de uma lente maravilhosa. Ninguém mais a tem”. Conceito emitido por um homem sensível, poético, amante das forças da natureza.

Beto incorpora o espírito de alguém sintonizado com a ideia de um desenvolvimento responsável, respeitador da fauna em seu habitat. As locações feitas na província de Chubut, “pioneira na conservação das áreas naturais protegidas, desde o ano de 1966”, reforçam a mensagem ecológica de *Farol das orcas*. Imagens de um paraíso ecológico onde o banheiro é ao ar livre e os celulares não conectam. Irmanado com os animais, o pesquisador Beto, nomeia os bichos com os quais convive. Rigel é o seu cavalo e Shaka é uma orca com a qual ele estabelece um contato tátil. Correndo riscos de perder a sua licença de biólogo e quebrando a regra que proíbe tocar nas orcas, faz a estas uma amorosa declaração: “as orcas são a minha vida. Elas são tudo que me resta. São meu vínculo com o fundo do

mar”. “Elas são minha família no mar. E eu sou o amigo delas no litoral”. Amizade incompreendida por quem vê-las como “orcas assassinas”, as que “destroçam os lobos-marinheiros”. Foi depositada em Beto e na sua comunhão com os animais marinhos, a terapêutica para provocar empatia e a externalização de emoções por parte de Tristán. De início, Beto não expressou simpatia para com o objetivo terapêutico a ele dirigido, mas com o passar dos dias começou a ser tocado pelo jeito diferente, esquisito do seu hóspede. A curiosidade em torno daquele menino de comportamento estranho foi tomando conta dele e chegou ao ponto de assumir a tarefa a ele demandada. Envolvimento afetivo com o filho e a mãe por quem começou a desenvolver um interesse amoroso. Beto, maliciosamente, foi acusado de querer tirar vantagens financeiras da terapia com Tristán, mas soube desmentir a acusação sem fundamentos. No passado, ficou marcado pela perda da sua companheira e do seu filho, vítimas de um acidente aéreo. No final de *Farol das orcas*, os fatos reais escrevem sobre um caso especial de amor proibido: “Em 2009, Beto foi transferido para a praia de El Doradillo, uma área de criação de baleias onde não havia orcas. Desde sua chegada, orcas começaram a ser vistas na área. Apesar de a proibição de contato com as orcas ainda vigorar, diz-se que Beto e elas mantêm encontros furtivos”.

Quais as características que definem uma pessoa com autismo? Tristán se encaixa em quais delas? Quais as suas dificuldades nas interações sociais? Respondemos consultando letras e telas. O sociólogo usa a literatura como fonte para as suas pesquisas. Referenciado pela perspectiva teórica que vê “o ângulo sociológico” “como componente da estruturação da obra literária”, promove um cerco ao tema que está sob a sua focalização (CANDIDO, 2023). Tomando o autismo como exemplo, trazemos um conjunto de referências procedentes dos mais variados campos cognitivos. Da medicina ao cinema,

buscamos conteúdos sobre o ser autista. Dados e informações fornecidas pelos mais diversos ângulos de visão. Lentes lançadas pelos saberes científicos e artísticos. Sem criar hierarquias entre elas, valorizamos o que oferecem para o aprofundamento da matéria que está sendo pesquisada. Em sintonia com o pensamento complexo, afirmamos que “as divisões pouco importam”. O que estudamos não é propriedade exclusiva de uma só disciplina. Os discursos médicos, literários e artísticos têm se manifestado sobre o Transtorno do Espectro do Autismo. “Ele gosta de alinhar ou ficar girando brinquedos e objetos”. Esta é uma das características de David, garotinho autista retratado por Laerte Asnis no livro *Seu nome é David e ele é autista*. Texto infantojuvenil ilustrado e mais uma fonte a ser consultada no objetivo de cercar o nosso alvo temático. Estímulos literários reveladores das confluências entre as iniciativas individuais dos escritores e os condicionamentos sociais sobre os seus escritos (CANDIDO, 2023).

Referências

ASNIS, Laerte. **Seu Nome é David e ele é autista**. São Paulo: Cortez Editora, 2023.

BARTHES, Roland. **O Prazer do Texto**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

CANDIDO, Antonio. **Literatura e Sociedade**: estudos de teoria e história literária. São Paulo: Todavia, 2023.

ECO, Umberto. **Obra Aberta**: forma e indeterminação nas poéticas contemporâneas. São Paulo: Perspectiva, 2015.

ELSAESSER, Thomas & HAGENER, Malte. **Teoria do Cine-**

ma: uma introdução através dos sentidos. Campinas, SP: Papirus, 2018.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. **Sociologia da Emoção:** o Brasil urbano sob a ótica do luto. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

PIAULT, Marc. **Antropologia & Cinema:** passagem à imagem, passagem pela imagem. São Paulo: Editora Unifesp, 2018.

VIANA, Nildo. **Cinema e Mensagem:** análise e assimilação. Porto Alegre, RS: Asterisco, 2012.

PARTE II

GÊNERO, ARTE E LITERATURA

5. Uma leitura desavergonhada de “Shoga”, de Diriye Osman: emoções, literatura e sociedade

Ruan Nunes Silva¹

Para começar

O que fazer com uma emoção tão estranha quanto a vergonha? Caso não seja a emoção mais estruturante da experiência de dissidentes de gênero e sexualidade, ela é definitivamente uma das que mais nos assombra. Tenho memórias vívidas de momentos nos quais me senti envergonhado por apenas estar em determinados espaços. Abraçar? Depende. Andar de mãos dadas? Jamais. Beijar? Imagina! A vergonha é parte fundamental da existência de pessoas que desafiam as normas, embora ela não seja necessariamente a mesma emoção em todos os corpos: alguns sentem a vergonha de forma mais aguda que outros, como um registro de suas condições materiais de existência. Isso quer dizer que o mero ato de “ser” parte da (crescente) sigla LGBTQIAPN+ não significa imediatamente ter ciência de condições econômicas ou sociais, afinal, todas as pessoas não nascem nos mesmos contextos e, como dizem

1. Professor de Língua Inglesa e Literaturas de Língua Inglesa na Universidade Estadual do Piauí (Campus Parnaíba). Doutor em Estudos de Literatura (Universidade Federal Fluminense). Mestrando em Sociologia (Universidade Federal do Piauí).

memes que circulam sem parar, consciência de classe faz falta. Ter c(onsc)iência de que a vergonha produz nossas vidas é compreender que existem “acordos” sociais que quase nos fazem esquecer que eles estão ali, seja operando normas, seja buscando esconder o funcionamento destas.

O cuidadoso trabalho de Thomas Scheff (2013) intitulado *Vergonha no self e sociedade*, traduzido por Mauro Koury, é um “guia” de como a vergonha circulou no passado e tem chegado ao presente com distintas compreensões. Se Sigmund Freud, fundador da psicanálise, iniciou suas investigações sugerindo que a vergonha tinha um papel fundamental na compreensão da repressão, chegamos à contemporaneidade com pesquisas que detalham as relações entre embaraço, raiva e vergonha, por exemplo. Compreende-se que a vergonha não é um elemento individual ou mesmo individualizante: ela está relacionada às formas como ideais pessoais são mantidos em sociedade, afinal, “[a] maioria dos ideais pessoais é mantida em comum com outros membros da sociedade.” (SCHEFF, 2013, p. 675) Entretanto, o que pode acontecer ao se pensar a vergonha por uma matriz que desfaz a heteronormatividade, entendida aqui como um regime normativo e político?

Nas mais de 30 páginas (e mais de 50 referências), Scheff (2013) não menciona a questão da sexualidade. Ao final, ele aponta que determinadas pesquisas leem a questão da vergonha como um problema de classe (a classe trabalhadora envergonhada) ou mesmo uma questão de gênero (dominação masculina) e raça (racismo), porém não há menção ao tema da sexualidade. Em vez de pensar essa lacuna como um problema, considero-a produtiva. Ao ler a vergonha como parte do campo das sexualidades, não quero dizer que ela tenha alguma relação com uma origem “mítica” ou fundacional de nossas sexualidades. Pelo contrário, estou interessado em propor a vergonha como uma forma de diagnóstico de sociabilidades,

tal qual uma tentativa de criticar a sociedade a partir do que a vergonha nos revela sobre nossas relações sociais em perspectivas sócio-históricas.. Será por esse viés que uma leitura desavergonhada de “Shoga”, de Diriye Osman, é realizada: uma tentativa de registrar como a vergonha, uma emoção conflituosa para pessoas LGBTQIAPN+, se torna produtiva ao visibilizar a heteronormatividade, esse regime político e normativo no qual apenas a heterossexualidade é reconhecida, pensada e autorizada (LEOPOLDO, 2020).

Para realizar tal crítica, alinho-me aos Estudos Culturais ao mesmo tempo que (torço e) tensiono outros campos vizinhos (por exemplo, Sociologia das Emoções, Sociologia da Literatura). Ao projeto que entrelaça estas propostas nem sempre de forma harmônica dou o nome de estudos dos afetos (*affect studies/theory*) porque não desejo reduzir a complexidade do pensamento para definir limites ou objetos fundamentais do que deveria ser estudado em um ou outro. De certa forma, bebo da água de Judith Butler (1997), que argumenta em “Against proper objects”, que o desejo por “objetos adequados” de cada área gera separatismos institucionais que servem (mais) para manter o pensamento sectário e restrito: o objetivo aqui é promover leituras que possam entrar em diálogo e ajudar a compreender as relações sociais.

As emoções na literatura

Ao descrever as emoções como uma questão materialista cultural, tenho em mente o registro de Sianne Ngai (2005) que afirma em *Ugly Feelings* que elas não são apenas signos que visibilizam distintas formas de problemas (sociais, ideológicos, históricos etc.), mas que elas também unem essas perspectivas que, muitas vezes, são isoladas das outras. É notório, portanto, que desejo me ater ao campo das emoções (sentimentos, afe-

tos) como um exercício analítico das formas pelas quais valores e significados circulam na cultura.

Em lugar de pensar que as emoções seriam uma forma de compreender quem somos – um exercício ontológico –, aproximo-me delas como uma tentativa de reconhecer o que elas *podem* fazer. Dito de outra forma, as emoções não fornecem pistas daquilo que somos, mas sim daquilo que produzimos e de como nos fazemos socialmente. Ecoando as palavras de Mauro Koury (2003, p. 19), interesse-me por “como os indivíduos interagem no social, como pessoas singulares ou como grupos, e como exercitam no cotidiano a tensão entre o ser e estar socialmente definidos.” Entretanto, cabe uma nota para reflexão: seria possível pensar sociologicamente as emoções no registro literário?

Concordo com Elizabeth Harkot-de-La-Taille (1999, p. 21-22) quando ela afirma que a literatura “apresenta-nos os ‘esqueletos no armário’ que o dia-a-dia [sic] tão bem esconde” quando “[a]o invés de escutar atrás das portas, espiar por buracos de fechadura, grampear telefones, ou contratar investigadores particulares para bisbilhotar a vida alheia, a fim de buscar um melhor entendimento da vergonha, tomam-se e se estudam alguns bons livros.” Na mesma esteira, Eliane Veras Soares e Aline Adelaide Alves (2015, p. 372) argumentam em prol do uso da literatura como um exercício para a imaginação sociológica, uma vez que a “sociologia pode e deve beneficiar-se da literatura, construindo uma prática de investigação em que ‘ficção’, ‘imaginação’, ‘criação’ sejam efetivamente incorporadas à análise sociológica”.

Como uma materialização dos modos de vida e não apenas um repositório de valores, a literatura é compreendida aqui como uma forma de conhecimento e de experiências, ou seja, como uma crítica de tensões nas diferentes expressões da cultura. É ainda comum, como sublinham André Botelho

e Maurício Hoelz (2016, p. 267), pensar a literatura e a sociedade como “termos externos um ao outro, e não mutuamente implicados na relação que formam [...]”. Se concordo com teóricos da literatura como Jonathan Culler (1999) e Roberto Acízelo de Souza (2006) sobre o ato de teorizar como problematizar o senso comum, é vital enquadrar as relações entre literatura e sociologia como parte da investigação que proponho/problematizo.

A literatura é compreendida, portanto, como uma prática cultural que visibiliza e materializa em forma e conteúdo as tensões entre culturas, sejam elas dominantes, residuais, alternativas ou emergentes (WILLIAMS, 2011). Assim, a literatura não é um reflexo da realidade, mas sim um exercício material de criação artística que podemos chamar de prática social da cultura. Dessa forma, o estudo da literatura como parte da imaginação sociológica celebra as fronteiras como outra forma de ver:

[...] a cultura é material, a criação artística é uma relação social, a forma da obra é um conteúdo sócio-histórico, ler é reconhecer e avaliar relações, a valorização das artes varia com os tempos e assim devem variar os modos de estudá-las. (CEVASCO, 2008, p. 156)

Como afirmado por Maria Elisa Cevasco (2008) acima, o intuito aqui é compreender de que formas relações sociais estão em constante tensão no conto selecionado, especialmente porque, como já afirmou Raymond Williams (1979, p. 204):

[...] as relações sociais reais estão profundamente mergulhadas na prática da própria literatura, bem como nas relações dentro das quais a literatura é lida. Escrever de maneiras diferentes é viver de maneiras diferentes. É também ser lido de maneiras diferentes, em relações diferentes, e com frequência por pessoas diferentes.

Leio o conto “Shoga” como parte desse exercício crítico no qual a sociedade pode ser criticada a partir de sua produção cultural e repito: não por acreditar que a literatura seja um reflexo da sociedade, mas sim porque os elementos presentes nos textos selecionados me permitem caminhar pela seara na qual a crítica das relações sociais deixa de ser unilateral (CANDIDO, 2000) e se abre tanto para questões externas quanto para internas em um diálogo constituinte da arte literária.

Encerrado esse comentário sobre a relação entre literatura e sociedade, direciono minha atenção ao estudo das emoções e, posteriormente, do conto.

Uma leitura desavergonhada das emoções

Com origem latina no termo *verēcundia* que possuía a noção de “modéstia”, “timidez” e “saber o seu lugar”, a palavra “vergonha” circula em nosso repertório lexical sem necessariamente ser problematizada. Pelo contrário, é comum que falemos sobre como sentimos vergonha ao nos encontrarmos em situações peculiares que desafiam nossa “respeitabilidade”. Sentir vergonha é, portanto, uma expressão afetiva que revela que algo produz em nós a sensação de rubor no rosto, suor em excesso ou mesmo movimentos inquietantes de mãos e pernas.

Como uma emoção, é possível concordar com o aspecto biológico desenhado por Lisa Feldman Barrett (2018, p. 30, minha tradução)² que argumenta, em *How Emotions are Made*, que “uma emoção é a criação do seu cérebro do que suas sensações corporais significam, em relação ao que está acontecendo ao seu redor no mundo.” Partindo de seus estudos como neurocientista, Barrett (2018) busca enfatizar que

2. Original: “An emotion is your brain’s creation of what your bodily sensations mean, in relation to what is going on around you in the world.”

as emoções não são reações (irracionais) ao que se passa no mundo; pelo contrário, elas são respostas que nós, humanos e ativos construtores delas, expressamos a partir de nossas experiências passadas e absorções sensoriais.

Barrett questiona a noção do senso comum de que teríamos a habilidade de reconhecer distintas emoções a partir de suas expressões, ou seja, de que as emoções seriam elementos universais com expressões semelhantes. Ao esfacelar tal compreensão, Barrett (2018) propõe a teoria das emoções construídas, indicando que nem mesmo nossos genes poderiam nos “preparar” com as tecnologias necessárias para sentir ou compreender determinadas emoções.

As palavras de Barrett são, sem dúvidas, úteis para uma discussão da vergonha, afinal, pensar as emoções como parte de um sistema de interpretação do cérebro pode evidenciar que, sim, as emoções são construídas a partir de uma negociação de sensações e experiências. Contudo, como Barrett também enfatiza, a realidade social possui um papel importante na apreensão das experiências e nas formas pelas quais elas são interpretadas. Não por acaso a autora demonstra sua preocupação com a construção das emoções e prefere o referido termo a, por exemplo, afetos ou sentimentos.

Embora a proposta de Barrett seja útil, cabe refletir sobre as formas como afetos, emoções e sentimentos têm sido tematizados como parte de um sistema de estudo. Pensando também em algumas questões de base biológica, Teresa Brennan (2004) utiliza o termo afeto para registrar a transformação de um sentimento em algo socialmente traduzível que poderia, inclusive, ser transmissível de alguma forma. Diferente de Barrett e Brennan, Sara Ahmed (2014) pensa as emoções a partir de sua origem etimológica, ou seja, como um movimento. Contudo, Ahmed (2014) destaca que elas não se movimentam de forma randômica, mas sim que

possuem a capacidade de “aderirem” e “se colarem” a determinados corpos (pessoas, objetos, coisas) para produzir significados. Isso significa que, conseqüentemente, as emoções sempre são sobre alguma coisa, e será justamente por essa condição de “ser sobre algo” que as emoções ajudariam a ler e apreender o mundo de outras formas.

Ann Cvetkovich (2003, 2012) tem trabalhado com uma indistinção entre os termos afeto, emoção e sentimento para discutir os efeitos de traumas na vida de pessoas de grupos minorizados.³ Ao propor que a vida afetiva é repleta de significados, Cvetkovich (2003, 2012) detalha o próprio projeto da virada que, no cenário acadêmico do Norte global, se convencionou chamar de “virada afetiva” e que resultou na criação do termo “*affect studies/theory*” como uma tentativa de agrupar trabalhos das mais diversas áreas. Entretanto, com bastante cautela, ela detalha que embora a nomenclatura seja relativamente recente, ela apenas descreve muitos trabalhos que já estão em andamento há bastante tempo.

Barrett, Brennan, Ahmed e Cvetkovich são apenas alguns nomes que fazem parte de uma série (internacional) de trabalhos que buscam discutir o que emoções, sentimentos e afetos podem nos dizer sobre a sociedade. Em lugar de aceitar a ideia de razão/emoção como uma expressão da superioridade de um e a inferioridade do outro, pessoas que fazem crítica cultural a partir das premissas previamente delineadas revelam que as emoções não são meros artigos decorativos da vida privada. Como ressalta Filipe Campello (2022), ao questionar o “porquê” por trás daquilo que sentimos, será possível compreender um sistema de injustiças sociais. Reside aí o interesse em pensar *o que fazem* as emoções em lugar de uma definição estanque sobre o que elas, de fato, *são*.

3. Compreendo aqui por “minorizados” grupos de mulheres, pessoas negras, pessoas com deficiência e também sujeitos LGBTQIAPN+.

O que desejo sublinhar aqui é a produtividade dos termos afeto, emoção e sentimento, independentemente de uma compreensão definitiva de cada um. O uso que desloca um ou outro não reduz a substância ao mundo biopsicológico. Pelo contrário, o que a gama de pesquisadoras e pesquisadores têm destacado é que ao falar sobre o que sentimos visibiliza-se uma forma de reconstruir nossas experiências sociais de outros modos – modos menos violentos, menos fóbicos e menos reducionistas. É nesta leitura que penso a vergonha, outrora algo a ser evitado, como parte de uma constelação de sentimentos feios (NGAI, 2005) que permite(m) uma leitura do social.

Sara Ahmed (2014) resume a vergonha como uma exposição na qual alguém vê aquilo que nós fizemos que é mal e, portanto, vergonhoso, mas que envolve também uma tentativa de esconder. O ato de esconder-se por si só requer que o sujeito foque não só em si, mas também no outro. Dessa forma, a vergonha é uma ação de revelação: alguém vê algo que eu fiz e que ambos compreendem como ruim. Por tal razão, Ahmed sublinha ainda que o ato de ser visto na sua própria falha é ter a sua vergonha explicitada socialmente, ou seja, a ação de ter a sua vergonha publicizada e reconhecida por testemunhas é assumir a vergonha como parte da relação eu-mundo.

Ao pensar nessa relação de eu-mundo – *self*-sociedade, para Scheff(2013), é necessário compreender também que a vergonha é produzida não só no ato de ter testemunhas. Concordo com Ahmed (2014) quando sugere que mesmo que ninguém esteja olhando, o mero pensar que alguém poderia ver já é suficiente para produzir a vergonha. Essa concepção de que a vergonha possa ser sentida tanto de forma individual quanto de maneira pública assinala um importante sinal de sua produção: ela possui um movimento duplo.

Sobre esse movimento duplo, Eve Kosofsky Sedgwick (2003) afirma que a vergonha nos orienta tanto para um pro-

cesso de dolorosa individuação, na qual tomamos ciência de nossa vergonha, quanto de relacionais que fogem de nosso controle, justamente porque são produções socioculturais. Assim, sublinha Sedgwick (2003), não devemos compreender a vergonha como parte de uma estrutura psíquica especial, como se a vergonha fosse uma herança intrapsíquica que acompanha o sujeito como um elemento biológico. Para a teórica, a vergonha é um “radical livre” (SEDGWICK, 2003, p. 62) que adere às pessoas e às culturas de formas distintas, produzindo *scripts* de interpretação de comportamentos de outras pessoas.

Uma avó e seu neto *shoga*

Publicado em 2013, *Fairytales for Lost Children* é a obra de estreia de Diriye Osman e uma coletânea de contos que tematizam traumas, violência, gênero, nacionalidade e sexualidade. Trazendo inspiração explícita de sua vida como sujeito hifenizado (nascimento na Somália, crescimento no Quênia e maturidade no Reino Unido), os contos de Osman revelam facetas das violências sofridas por pessoas dissidentes de gênero e sexualidade. Além de ter recebido o *Polari First Book Prize* em 2014, a coletânea foi elogiada por nomes já consolidados na cena literária como Alison Bechdel, Bernardine Evaristo, Roxane Gay e Binyavanga Wainaina, todas autoras de grupos minorizados socialmente.

“Shoga”, o conto selecionado para pensar a vergonha, traz a narrativa de um neto que conta a história da separação de sua avó após sua afirmação como sujeito homossexual (ou melhor, sujeito *shoga*, termo suaíli que em português significa “viadinho” ou ofensa próxima). O narrador, cujo nome nunca é dito, destaca que, nos seus anos formativos, perdera os pais após migrar para o Quênia, mas que sua avó se encar-

regara de criá-lo. Para dar conta de serviços em casa, Boniface, um imigrante de Burundi, é contratado. Aos 17 anos, o narrador se envolve emocional e sexualmente com Boniface que, após a descoberta, é demitido. A separação entre Boniface e o narrador marca, também, a cicatriz que separa neto e avó. Mais tarde, descobre-se que o neto abandona o país em busca de estudos no exterior e que a avó falece. O conto encerra com uma cena na qual o narrador é atravessado pelas memórias após ouvir uma canção que o faz lembrar dessa trajetória dissidente.

O que “Shoga” parece destacar inicialmente é a falência das relações normativas, seja entre neto e avó, seja entre o narrador e Boniface. A ausência de um nome para identificar o narrador revela a própria materialização da vergonha no conto. É mais fácil indicar a existência do sujeito pela interpeleção ofensiva – como dito anteriormente, “*shoga*” é uma gíria para homens afeminados em suaíli – do que pela sua existência onomástica. Essa ausência de elementos individualizantes parece ressoar a própria condição de determinadas pessoas LGBTQIAPN+ no contexto queniano: o código penal do Quênia prevê penas entre 5 e 14 anos de prisão para pessoas que praticam “indecências”. A impossibilidade de existência surge no conto na própria incapacidade de nomeação do narrador para além de sua sexualidade não normativa.

No início do conto, a avó cuida dos cabelos do narrador enquanto os trança, tentando indicar uma relação de proximidade, como se fosse uma forma de trançar de volta os fios perdidos daquela família. A conversa que eles têm durante o processo, revela que se a avó descobrisse que o narrador fosse gay, ela realizaria um *saar*:

‘Saar’ era um tipo de exorcismo somali. Os ‘possuídos’ - que era o código para mentalmente instáveis - eram postos à prova.

Curandeiros bateriam os tambores para libertar os espíritos dos possuídos, que trepidariam e sacudiriam e, se demonstrassem muita energia, enfrentariam o tipo de surra geralmente destinada aos criminosos. Tal superstição sempre foi popular no interior e minha vó, uma garota do interior, **sabia da eficácia disso para dissuadir comportamentos inaceitáveis**. (OSMAN, 2013, p. 33, negrito pelo autor)⁴

Retratando sua avó como uma pessoa do passado (“*a country gal through and through*”, “uma garota do interior”), o narrador nos oferece um reducionismo, afinal, ele tenta impor uma leitura unilateral, quase transformando sua avó em um produto de seu tempo para que talvez seja passível de perdão por alguma falha no futuro do conto. Esse aplainamento da avó é interessante por ser uma tentativa do próprio narrador de proteger algo/alguém porque, uma vez aceita a proposta de que ela é uma mulher de superstições, ela não seria culpada pelas (re)ações fóbicas. Esperar-se-ia, por exemplo, que o narrador se sentisse envergonhado por ser o “objeto triste” da relação. Contudo, o jogo textual realiza uma inversão crítica: em lugar de ser o narrador o “dono” da vergonha, é a avó que é assujeitada (produzida) pela vergonha.

O aplainamento da avó como uma pessoa sem mudanças é a forma como Osman produz uma crítica da realidade social, evitando cair em simplificações de como a vergonha deveria ser a emoção do narrador. Recupero aqui o comentário sobre o duplo movimento de Sedgwick (2003): por ser um texto explicitamente ligado ao campo da sexualidade dissidente,

4. Original: “‘Saar’ was a brand of Somali exorcism. Those ‘possessed’ – which was code for the mentally unstable – were put through their paces. Healers would beat drums to release spirits from the possessed, who would shimmy and shake and, if they got too frisky, would face the kind of beat-down usually reserved for criminals. Such superstition has always been rife in the bush and my gran, a country gal through and through, knew its effectiveness at deterring unacceptable behaviour.”

“Shoga” desconcerta a sua própria estrutura ao permitir um desvio das narrativas tradicionais de violências contra pessoas LGBTQIAPN+. Não quero dizer que não há uma violência no conto – *porque há!* – porém ela se materializa como um feitiço que vira contra o feiticeiro. Antes de poder ser definido como uma “identidade” vergonhosa, o narrador consegue recuperar as rédeas de alguma coisa de sua existência ao negar a vergonha e “devolver” a vergonha para a sua avó.

Como sublinhado anteriormente, a vergonha é uma emoção que desafia simplificações. Como nos lembra Harkot-de-La-Taille (1999, p. 25, negrito no original), a vergonha destaca dois planos nos quais o sujeito se encontra: “num, ele tem, ou pensa ter uma certa competência modal positiva, pensa *ser* – ou melhor, projetar-se – de um determinado modo; noutro, ele vê que não possui tal competência, que *não é* como pensava ser.” Dessa forma, considero alarmante que as descrições da vergonha pouco tenham se debruçado em questões de sexualidades dissidentes, afinal, a experiência fóbica é uma realidade com a qual essas pessoas convivem diariamente. A ausência da questão da sexualidade nas discussões sobre a vergonha representa uma lacuna que “Shoga” ajuda a tensionar ao recusar uma leitura reducionista de que apenas as pessoas que desafiam a norma deveriam ser as “portadoras” da vergonha. *Que gente desavergonhada, não?*

Como afirma Thomas Scheff (2013), a vergonha é uma integração do *self* (reações emocionais) com a sociedade (o vínculo social). Ela carrega “muitos cognatos e variantes, mais notadamente, o constrangimento, a humilhação, a culpa e os sentimentos relacionados, tais como a timidez, por exemplo, que se originam em forma de ameaça ao vínculo social.” (SCHEFF, 2013, p. 678) O narrador anônimo não sente culpa ou humilhação; pelo contrário, mesmo quando lembra no final do conto da morte da avó e das transas com Boniface,

não é vergonha que o afeta, e sim um sentimento de nostalgia. Pensar no passado é a tentativa de dar sentido às experiências vividas sem retratá-las como imorais ou transgressões porque elas são exatamente modos de vida. A humilhação em “Shoga” é subvertida e deixada para morrer com a avó, jamais carregada como símbolo de uma identidade LGBTQIAPN+ no conto.

No sentido de ser uma herança deixada para morrer, penso que a vergonha, essa “família de emoções e sentimentos” (SCHEFF, 2013, p. 676), revela a tensão cultural. Uma leitura reducionista, que compreende a cultura ora como casa de chá, ora como boteco (WILLIAMS, 2011), encararia o Quênia como um território fóbico e violento e que o destino europeu, do final do conto, seria a saída para o passaporte do futuro; seria como pensar a saída da incivilização para o mundo civilizado. Entretanto, não é desta forma que me aproximo do conto porque leio as tensões como formas de modos de vida que desafiam estruturas binárias. A vergonha de avó não é a vergonha do neto, e a diferença entre essas emoções registra o que Koury (2009, p. 9) destaca sobre a impossibilidade de uma universalidade das emoções porque elas são “sentimentos dirigidos diretamente aos outros e causados pela interação com os outros, em um contexto e situação social e cultural determinados”.

Ao trançar o cabelo do neto, a avó busca uma proximidade, uma tentativa de diálogo para recriar a teia normativa, porém ela ameaça o neto com um “exorcismo” no qual a “condição gay” poderia ser dele extirpada. A vergonha que assombra a ideia de ser *shoga* também é dela: justamente por ser o olhar externo, a avó participa ativamente da (re)produção da vergonha como valor social e é incapaz de lidar com essa herança. Quando descobre que o neto está fumando maconha e transando com Boniface no quarto dos fundos (uma importante metáfora sobre a sexualidade *sempre* nos fundos

da mente e dos textos teóricos), ela não o expulsa de casa. Defensores dos bons costumes e críticos de minha leitura poderiam argumentar que fosse a avó realmente tão fóbica, ela não teria aceitado a permanência (muda, silenciosa, traumática) do neto em casa. Leio de forma distinta: a publicização da vergonha dela é o que a impede de expulsá-lo. No espaço social em que vive, é melhor manter as aparências e guardar a vergonha no quarto dos fundos.

Quando o neto confronta a avó e assume explicitamente que “minha bunda é *khaniis*. Eu sou *shoga*, um viadinho” (OSMAN, 2013, p. 41),⁵ utilizando os termos ofensivos para homens gays (*shoga*, *khaniis*), a única reação é um tapa no rosto. Após isso, a trança que os unia se desfaz: ela se torna uma mulher silenciosa enquanto ele segue sua vida até mudar de país. Isso, contudo, é parte da construção da vergonha porque a avó sabe que “herdou” a emoção do neto socialmente. Não leio em “Shoga” um elogio à fuga para a Europa, mas sim uma forma de compreender que existem modos de vidas LGBTQIAPN+ no Quênia e que eles devem ser materializados pela experiência artística como forma de análise das relações sociais. Não argumento, assim, em prol de ler o neto como um pequeno herói de sua vida e a avó como uma velha má: é a tensão entre as duas personagens que permite indagar as concepções de mundo em vigor.

O que o exemplo dessa relação entre avó e neto no conto “Shoga” indica é a produtividade da análise de como a vergonha se materializa na literatura. Diferente do que sugere Harlot-de-La-Taille (1999), eu não penso que há poucos textos literários que sejam exclusivamente sobre a vergonha: o que há é um notório apagamento de como a vergonha se relaciona com questões de dissidências de gênero e sexualidade, logo a leitura desses materiais pode indicar que a vergonha

5. Original: “my ass is khaniis. I am shoga, a faggot.”

sempre esteve ali, e o que faltava era um olhar mais atento. São essas mesmas críticas que Alan Sinfield (2008) tece aos estudos do materialismo cultural que ignoravam questões de sexualidade (*queer*) e que Roderick Ferguson (2004) elabora sobre o entrelaçamento entre heterossexualidade normativa e materialismo histórico. Ao pensar “Shoga”, busco entrelaçar literatura, sociedade e emoções para reconstruir caminhos de interpretação que estão ora cerrados, ora proibidos. Como autoria dissidente, sempre indago até que ponto há uma autorização acadêmica para burlar as fronteiras de determinados campos para poder pensar, de forma política, os usos (e abusos) das emoções na prática da literatura – e a vergonha em “Shoga” frutifica esse interesse.

Koury (2003, p. 25) aponta uma relação importante entre vergonha e repugnância (nojo, abjeção e outros termos semanticamente próximos): “Sentimentos mistos, socialmente gerados, de vergonha e repugnância, entram em luta o interior dos indivíduos através de proibições apoiadas em sanções sociais e reproduzem-se como formas de autocontrole.” Ao reservar o quarto dos fundos para a concretização da sexualidade em atos de prazer que excedem as leis, “Shoga” realiza um jogo de significados, especialmente quando a avó fala sobre aquilo que não pode ser nomeado sob risco de trazer à tona e dar vida ao submundo:

“Posso perdoar um pouco de maconha, mas vocês dois estavam fazendo outra coisa naquele quarto. Algo que me faz querer vomitar!”

Eu estava quase cagando um tijolo, mas mantive meu cu na reta: “Diz, Ayeeyo, o que nós estávamos fazendo no quarto dele?”

Ela se apoiou na pia, como se literalmente se engasgasse com as palavras. “Eu não vou deixar um fanyakanzi [trabalhador] te corromper. Você *não* vai virar um... um-” (OSMAN, 2013, p.

Os verbos *retch* (vomitar) e *gag* (engasgar-se) enfatizam a vergonha que a avó não consegue verbalizar. Por meio de outras ações, apreende-se, portanto, a inominável possibilidade de *dizer aquilo que se sabe*: que o neto é *shoga*. A avó ainda tenta desviar da vergonha ao indicar que não permitiria que um trabalhador qualquer como Boniface pudesse corromper o narrador, evidenciando sua compreensão da vergonha como algo que veio de fora (a vergonha aderindo ao corpo do outro) e que ela jamais poderia ser por si só algo de seu neto. A recusa em aceitar (a vergonha) se torna mais enfática quando a avó se apoia na pia, como se pudesse, por meio desse “equilíbrio”, restaurar as noções “verdadeiras” dos papéis esperados para homens e mulheres. Sua vergonha está exposta, irrecuperável, assim como a repugnância.

Embora o neto afirme sua dissidência sexual, é a avó que parece ganhar uma identidade fechada, como se só pudesse ser aquilo após a “grande revelação”. Essa inversão é politicamente interessante para uma compreensão das emoções, especialmente em termos de sujeitos minorizados. Como sugerido por Sedgwick (2003), a vergonha é uma questão política porque ela gera e problematiza o que se compreende por identidade ao visibilizar o que envergonha as pessoas em sociedade. A vergonha indicaria, portanto, quais qualidades morais devem ser apreciadas e validadas socialmente, o que também significa apontar quais imoralidades se registram para construir o problema a ser consertado. Dessa forma, ao criar uma sexualidade

6. ‘I can forgive a little marijuana but the two of you were doing something else in that room. Something that makes me want to retch!’

I was about to shit a brick but I kept my ass in check. “Tell me, Ayeyyo, what were we doing in his room?”

She steadied herself on the sink, as if literary gagging on the words. ‘I will not let a fanyakazi corrupt you. You will not become a...a -’

como um problema, aponta-se para a necessidade de manutenção de uma estrutura política na qual o sentido da reprodução biopolítica não é questionado ou alterado. Em “Shoga”, desfaz-se esse reducionismo social.

Comentários finais

Entrelaçando questões das emoções com os estudos literários, busquei no presente trabalho apresentar uma leitura da vergonha como uma emoção vital para compreender experiências de dissidentes sexuais e de gênero. Recusando a noção de que a vergonha seria um sentimento ruim ou mesmo uma forma de identidade fechada para o neto, leio em “Shoga” um exercício contemporâneo da tensão que a literatura pode fazer por sujeitos minorizados.

Por esse caminho, reitero a importância de compreender a vergonha como uma emoção que, na leitura que faço de “Shoga”, depende profundamente de sociabilidades e relações com a heteronormatividade. É a partir do vínculo social (SCHEFF, 2013) que podemos retirar a vergonha do campo do senso comum e torná-la parte de uma teia de significações.

Referências

AHMED, Sara. **The Cultural Politics of Emotion**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014 [2004].

BARRETT, Lisa Feldman. **How Emotions are Made**. Nova York: Mariner Books, 2018.

BRENNAN, Teresa. **The Transmission of Affect**. Ithaca e Londres: Cornell University Press, 2004.

BUTLER, Judith. Against proper objects. In: WEED, Elizabeth; SCHOR, Naomi (ed.). **Feminism Meets Queer Theory**. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1997, p. 1-30.

CAMPELLO, Felipe. **Crítica dos Afetos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.

CANDIDO, Antonio. **Literatura e Sociedade**. São Paulo: Publifolha, 2000.

CEVASCO, Maria Elisa. Tradições críticas. In: SOARES, Marcos; CEVASCO, Maria Elisa (orgs.). **Crítica Cultural Materialista**. São Paulo: Humanitas, 2008, p. 137-163.

CULLER, Jonathan. **Teoria da Literatura**: Uma introdução. Tradução de Sandra Vasconcelos. São Paulo: Beca Produções Culturais, 1999.

CVETKOVICH, Ann. **An Archive of Feelings**: Trauma, sexuality, and lesbian public cultures. Durham and London: Duke University Press, 2003.

CVETKOVICH, Ann. **Depression**: A public feeling. Durham & London: DukeUniversity Press, 2012.

FERGUSON, Roderick. **Aberrations in Black**: Towards a queer of color critique. Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 2004.

HARKOT-DE-LA-TAILLE, Elizabeth. **Ensaio Semiótico sobre a Vergonha**. São Paulo: Humanitas, 1999.

HOELZ, Maurício; BOTELHO, André Pereira. Sociologias da

literatura: do reflexo à reflexividade. **Tempo Social**, [S. l.], v. 28, n. 3, p. 263-287, 2016. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ts/article/view/106017>. Acesso em: 3 maio. 2023.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. **Emoções, Sociedade e Cultura**: A categoria de análise emoções como objeto de investigação na sociologia. Curitiba: Editora CRV, 2009.

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

LEOPOLDO, Rafael. **Cartografia do Pensamento Queer**. Salvador: Devires, 2020.

NGAI, Sianne. **Ugly Feelings**. Boston: Harvard University Press, 2005.

OSMAN, Diriye. **Fairytales for Lost Children**. London: Team Angelica, 2013.

SCHEFF, Thomas J. Vergonha no self e na sociedade. **RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, [s. l.], v. 12, n. 35, pp. 656-686, 2013. Disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Scheff.KouryTrad%20Copy.pdf>. Acesso em 02 maio 2023.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. **Touching Feeling**: Affect, pedagogy, performativity. Durham and London: Duke University Press, 2003.

SINFIELD, Alan. Situating Cultural Politics – Queer Reading. In: SOARES, Marcos; CEVASCO, Maria Elisa (orgs.). **Crítica Cultural Materialista**. São Paulo: Humanitas, 2008, p. 123-136.

SOARES, Eliane Veras; ALVES, Aline Adelaide. Literatura e materialismo cultural: uma proposta de análise. **Revista Sociedade e Estado**, [s. l.], v. 30, n. 2, 371-388, 2015. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/5979/5413>. Acesso em: 3 maio. 2023.

SOUZA, Roberto Acízelo Quelha de. **Teoria da literatura**. São Paulo: Ática, 2007.

WILLIAMS, Raymond. **Cultura e Materialismo**. Tradução de André Glaser. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e Literatura**. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

6. As emoções e o fenômeno das *fake news* no campo político

Francisca Eluar Marinho Silva Soares¹

Introdução

As pessoas são afetadas a todo instante. Seja por estímulos negativos ou positivos. Dessa forma, a mentira aparece como uma importante mola propulsora de todo o processo de desinformação coletiva no qual estamos inseridos. A mentira pode ser compreendida como um fenômeno que causa sentimentos, emoções e, conseqüentemente, a formação de grupos e massas, que no campo político funciona como um importante subsídio para alcançar mais eleitores e seguidores. Essa emoção está diretamente ligada aos processos políticos e seus partícipes já assimilam o valor da mentira para alcançar seus objetivos a curto e longo prazo, fortalecendo assim os vínculos que os unem. Coelho, nos fala sobre como os vínculos modificam os sentimentos e emoções, uma vez que

[...] as emoções, assim, parecem fazer coisas. Agimos ao sentir, bem como ao não sentir, ou ao controlar as demonstrações do que sentimos, ou até a natureza mesma daquilo que sentimos. E esses sentires são regidos, como de há muito a antropologia

1. Mestranda em Sociologia pela Universidade Federal do Piauí/ Graduada em Pedagogia (UFPI).

das emoções advoga, não pelas flutuações do íntimo, não de maneira idiossincrática, mas por formas codificadas e perpassadas por códigos morais e convicções ético-políticas, que prescrevem, avaliam, condenam, exigem e até mesmo proscrevem reações emocionais. (COELHO, 2017, p. 59)

Os códigos os quais toda a sociedade está vinculada, interferem diretamente no sentir e agir. Norbert Elias (1990), nos fala em *O processo Civilizador 2* que os grupos que compõem a sociedade funcionam como caixas, uma vez que modelam comportamentos e determinam condutas. É relevante afirmar que o processo da construção de *fake news* atrela as pessoas a sentimentos e emoções diversas, o que permite o sucesso iminente da propagação das mentiras no campo político e nos demais campos da sociedade, visto que a formação dos grupos fica condicionado às emoções de cada indivíduo.

O presente capítulo tem como objetivo geral: compreender sobre os processos que permeiam a construção das mentiras, com foco nas *fake news* no mundo político e os objetivos específicos se fundamentam em entender acerca das emoções como mola propulsora para a construção das relações em sociedade, definindo a relevância das massas e identificando os principais sentimentos que surgem a partir da conexão das pessoas em grupos. Cinco autores irão procurar responder essas e outras indagações: **Norbert Elias**, com a obra *O processo Civilizador 2* (1990); **Mauro Guilherme Koury**, com a obra *Emoções e Sociedade: Um passeio na obra de Norbert Elias* (2013); **Claudia Barcellos e Maria Claudia Rezende**, com a obra *Antropologia das emoções* (2010), e **Lúcia Santaella** com a obra *De onde vem o poder da Mentira* (2021). Para o desenvolvimento deste capítulo, optou-se pela pesquisa bibliográfica e pesquisa em fontes secundárias, que consiste no levantamento de material já elaborado e publicado. De acordo com

Vergara (2006), a “pesquisa bibliográfica é o estudo sistematizado desenvolvido com base em material publicado em livros, revistas, jornais, redes eletrônicas, isto é, material acessível ao público em geral”.

Sociologia das emoções: Elias, por Mauro Koury

A abordagem do pensamento das emoções segundo a perspectiva de Norbert Elias é interpretada por Mauro Koury como uma análise que abrange os aspectos sociais, culturais e históricos. Essa análise enfoca especificamente o olhar sociológico proposto pelo pensador em relação às emoções. Elias estudou as relações entre poder, comportamento, emoções e conhecimento dos processos sociais e históricos. O autor, mesmo estabilizado como professor na Universidade de Leicester, permaneceu por muito tempo como um autor periférico, sem importância e notoriedade. Koury apresenta-nos a bibliografia do referido pensador:

Norbert Elias nasceu em 22 de junho de 1897, filho de uma família judia, em Breslau (Alemanha), atual Breslavia (Wroclaw), na Polônia, e morreu aos 93 anos, em 1º de agosto de 1990, na cidade de Amsterdã, capital da Holanda, lugar que escolheu para viver seus últimos anos de vida. Estudou medicina e filosofia em um momento em que a psicanálise freudiana estava em pleno desenvolvimento e formou-se em Sociologia, em um período também em que a sociologia alemã era dominada pelo pensamento de Max Weber. De família judia, teve de fugir da Alemanha nazista um pouco depois de sua defesa de doutorado em Filosofia, exilando-se em 1933 na França, antes de se estabelecer na Inglaterra, em 1935, onde passa grande parte de seu exílio. Em Londres, Elias viveu de forma precária, antes de obter em 1954 um posto de professor na Universidade de Leicester. Sobre o sofrimento psíquico e emotivo de Elias durante todo o período de exílio, Dunning e Mennell (1997) e Kilmins-

ter (1995) informam que ele nunca se recuperou do sentimento de culpa que o acompanhou durante toda a sua vida, por ter conseguido escapar do nazismo alemão, sem, contudo, conseguir tirar sua mãe da Alemanha, que acabou morta nas câmaras de gás de Auzwitch (KOURY, 2013, p. 80).

Elias se dedicou a estudar acerca das emoções e, contudo, ele mesmo carregava em seus ombros a dor da culpa e a frustração pela perda da sua mãe em decorrência da violência do nazismo.

Atualmente, sua influência pode ser atribuída “às concepções do social como composto por grandes redes sociais e à economia emocional, que envolve as relações complexas entre indivíduos interdependentes” (KOURY, 2013). Suas concepções são aplicadas nas sociedades ocidentais contemporâneas, onde a relevância do fator individual não pode ser desconsiderada, ao mesmo tempo em que enfatiza o papel que a sociedade exerce sobre o indivíduo.

Com destaque, a sua obra intitulada *O Processo Civilizador 2* (1990), demonstrou como os padrões de “violência, comportamento sexual, funções corporais, etiqueta à mesa e formas de discurso foram gradualmente transformados pelo crescente domínio da vergonha e do nojo, atuando para fora de um núcleo de etiqueta cortês” (KOURY, 2013). Elias descreveu a partir da observação de manuais de etiqueta e de códigos e tratados de conduta e comportamento, como os indivíduos se portavam em determinadas situações seguindo padrões de comportamento mediados por emoções como: vergonha, embaraço, falta de confiança, honra, orgulho, autorrespeito, dentre outros. O autor trouxe a visão sociológica de estarmos presos em caixas de comandos, em que os indivíduos pertencentes a cada caixa, deveria agir a contento, a fim de não quebrar regras da coletividade.

A vergonha, sentimento bastante citado por Norbert Elias, é um sentimento limitante e se internaliza a partir do próprio indivíduo, pois, “estampa uma eficaz agência de autocontrole e de autolimitação, em formas conscientes e inconscientes, de modo ambíguo e ambivalente, para o indivíduo” (KOURY, 2013). A vergonha interfere, por exemplo, na manutenção de uma socialização bem-sucedida. É um sentimento muito próximo da mentira, uma vez que os indivíduos munidos deles passam a viver “uma tensão, como uma espécie de agitação e desordem no interior da própria personalidade individual, que se debate conflitualmente nos limites impostos pela rede de interdependências na qual se insere” (KOURY, 2013). Todavia,

[...] o indivíduo se apresenta como uma síntese complexa de um contexto sócio-histórico singular, dotado de uma configuração exterior e de uma interioridade. A figuração do autocontrole individual está associada, assim, à forma social de distribuição de bens materiais e simbólicos, do controle da violência física e de divisão do trabalho que exigem do indivíduo uma busca permanente para obtenção de saberes específicos. A sociologia configuracional de Elias, nesse sentido, pode ser vista como um espaço de interações e de redes intercomunicantes, onde as correlações são sempre relacionais e o indivíduo existe, enquanto tal, apenas quando compondo uma rede de interdependências, em um sistema de interações sempre tenso e conflitual, por onde se realiza sua identidade individual e social e se organiza sua vida emocional (KOURY, 2013, p. 85).

Elias e Koury trazem luz à necessidade de entendermos os indivíduos como seres munidos de sentimentos e emoções, que se inserem no coletivo mediante a uma concepção individual. Logo, o homem na multidão segue regras pré-estabelecidas, por um grupo específico, podendo anular-se, a fim de seguir padrões de conduta e noções de comportamento da maioria.

***Fake news* e as mentiras**

O termo *fake news*, em sua tradução pura, significa notícias falsas. Mas é importante definirmos o termo *notícia* a fim de diferenciá-lo de *fake news*. “A notícia é uma transmissão por algum tipo de meio, do boca a boca, panfleto, jornal, rádio-jornal, telejornal, até redes sociais digitais, de algum acontecimento, evento, fato, situações vividas em quaisquer esferas da sociedade” (SANTAELLA, 2021). Para ser uma notícia existe a necessidade da veracidade, divulgação ou propagação. Dessa forma, se notícias são informações verificáveis de interesse geral com intencionalidade de formar opinião pública, então as informações que não atendem a esses protótipos não merecem o título de notícias. Portanto, *fake news* não seriam notícias, mas sim fontes de desinformação coletiva.

As *fake news* são (des) informações intencionalmente produzidas e transportadas em mídias digitais, funcionando como um instrumento poderosíssimo de manipulação social e política, podendo interferir sobre os processos que permeiam a vida em sociedade. Compreende-se as *fake news* como um artifício de organização da mentira com o intuito de afetar o espaço público. Mas engana-se quem acredita que as *fake news* pousam somente no contexto político. Toda a sociedade pode ser afetada com o poder da mentira. Cabe citar, a trágica morte de Fabiane Maria de Jesus, vítima de uma desinformação coletiva, postada em maio de 2014 no Facebook, que de acordo com a Secretaria de Comunicação Social do Governo Federal foi o primeiro caso de *fake news* que resultou em morte. O post viralizou e no dia 5 de maio daquele ano ela foi confundida com uma suposta sequestradora de crianças para rituais de feitiçaria. Fabiane foi atacada e espancada em praça pública na cidade de Guarujá no estado de São Paulo. O vídeo do

seu espancamento foi amplamente divulgado nas redes sociais e dois dias após o trágico episódio, ela não resistiu aos ferimentos e faleceu. A história de Fabiane faz parte da campanha “Brasil contra Fake” do Governo Federal, tendo como objetivo principal o combate à desinformação disseminada nas redes sociais. “Causando um efeito dominó: quanto mais pessoas reais têm contato com a notícia falsa, mais elas acreditam que a informação é verídica e acabam por compartilhá-la” (SANTAELLA, 2021). Dessa forma, as notícias falsas são difundidas nas mídias sociais, mas só ganham relevância e notoriedade quando atrelada ao fator humano. E o que diferencia o humano da máquina? Justamente a capacidade de agrupar-se de acordo com interesses e emoções advindas do processo da construção da sociedade.

O termo *fake news* foi difundido no cenário mundial em meados de 2016, nos Estados Unidos, com a vitória de Donald Trump à presidência. No Brasil, ouve-se falar desta nomenclatura com a campanha política do então candidato à Presidência Jair Messias Bolsonaro, em 2018. A Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) realizou um importante estudo acerca da campanha política do então candidato à presidência. Ficou constatado que ele possuía uma verdadeira máquina de *fake news* difundida por meio do Whatsapp, em uma disputa francamente digital e que desafiou o poder da propaganda na TV. Havia pelo menos 100 grupos públicos específicos do aplicativo que apoiavam o capitão reformado do exército, sendo que 37 deles eram monitorados pelo projeto “*Eleição sem Fake*”, vinculado à UFMG. Bolsonaro, de acordo com o estudo, não só difundia *fake news* como também as fabricava a fim de fortalecer sua campanha. De acordo com a pesquisa da Edelman (2018), “58% dos brasileiros não sabem diferenciar o que é verdade do que é mentira; 68% não sabem em quais políticos confiar e 48% não sabem em

quais companhias ou marcas confiar. E mais: 75% têm medo que as *fake news* sejam usadas como armas”. É relevante avaliar alguns números acima citados, para findar a discussão. Mais da metade das pessoas entrevistadas não sabem o que é mentira e o que é verdade. Isso ocorre pela complexidade de identificar por meio do discurso do outro a veracidade de informações. Talvez por isso as *fake news* se proliferam tão rapidamente, pois a checagem é quase inexistente. O total de pessoas que não confiam em políticos, mostra em época de “igualdade”, que os homens não confiam uns nos outros, talvez pela semelhança que os unem.

De acordo com Duarte (2000), “é preciso impedir que a mentira e a manipulação possam converter-se nos elementos centrais do discurso político, de sorte que a luz do espaço público deixe de revelar novas perspectivas do mundo e passe a escondê-las e destruí-las”. Tais emoções trazem inevitavelmente, a sensação de desconfiança entre as pessoas. “Ninguém esperava. Num mundo turvado por aflição econômica, cinismo político, vazio cultural e desesperança pessoal, aqui apenas aconteceu. Subitamente, ditaduras podiam ser derrubadas pelas mãos desarmadas do povo” (CASTELLS, 2012). Castells (2012) afirma que, o sentimento de confiança desvaneceu-se e a desconfiança é o que aglutina a sociedade, o mercado e as instituições. A desconfiança política não é algo novo, mas tornou-se mais evidente por meio das mídias sociais. Nesse contexto, as *fake news* encontram sua morada. É por meio das mídias sociais que as notícias falsas alcançam um lugar privilegiado. A mentira existe desde a criação da humanidade, mas, atualmente, a velocidade com que as mesmas são transportadas acende a necessidade de controle desse processo, no sentido de proteger os indivíduos. Elias (1990) já salientava a necessidade do autocontrole e regulação a fim seguir padrões. Sem dúvidas o padrão atual que a sociedade

vive, poderia ser a caixa da mentira e desinformação. Salienta-se o pensamento de Arendt sobre a mentira:

O problema com a mentira e o engodo é que só são eficientes se o mentiroso e o impostor têm uma clara ideia da verdade que estão tentando esconder. Neste sentido, a verdade, mesmo que não prevaleça em público, possui uma primazia inerradicável sobre qualquer falsidade. (ARENDT, 2004, p. 35)

“O substantivo deriva do verbo mentir que exige um sujeito dessa ação. De todos os animais da biosfera o ser humano é aquele que mente no sentido estrito do termo, com intenção” (SANTAELLA, 2021). Mentir determina que se negue a verdade dos fatos e que se tenha uma vantagem acerca do que aquela massa deseja ouvir. Tratando-se da mentira no campo político, tal emoção é cada vez mais valorizada, uma vez que mentir e manipular constitui a verdadeira essência do discurso político da atualidade.

Santaella (2021) ao discorrer sobre o poder da mentira, apresenta as formas que essa emoção se exhibe na sociedade. São elas: a mentira piedosa, que vem a ser uma mentira inofensiva; a mentira necessária que se fundamenta na natureza do momento vivido a fim de salvar a vida de quem se ama, por exemplo; a mentira obrigatória, que vem a ser similar à anterior, mas com o ensejo que ela se faz necessária para salvar a própria vida do mentiroso; a mentira justificada que se explica pela necessidade de proteção de informações sigilosas, para a proteção de um país e a mentira destrutiva, aquela que é feita com a intencionalidade de prejudicar o outro. Dos exemplos citados por Santaella (2021), chamamos atenção para as mentiras destrutivas, pois nelas pousam as *fake news*, que visam à destruição de um indivíduo ou grupo por meio da sua veloz proliferação. Arendt (2013) descreve a situação que a sociedade está inserida:

Num mundo incompreensível e em perpétua mudança, as massas haviam chegado a um ponto em que, ao mesmo tempo, acreditavam em tudo e em nada, julgavam que tudo era possível e que nada era verdadeiro. [...] A propaganda de massa descobriu que o seu público estava sempre disposto a acreditar no pior, por mais absurdo que fosse, sem objetar contra o fato de ser enganado, uma vez que achava que toda afirmação, afinal de contas, não passava de mentira. [...] Se recebessem no dia seguinte a prova irrefutável da sua inverdade, apelariam para o cinismo; em lugar de abandonarem os líderes que lhes haviam mentido, diriam que sempre souberam que a afirmação era falsa, e admirariam os líderes pela grande esperteza tática. (ARENDT, 2013, p. 331)

A grande massa está diretamente ligada aos processos que permeiam as emoções dos seus partícipes. Os indivíduos demonstram gostar de um político qualquer por algum sentimento de carinho ou apreço, como igualmente odeiam outro político por ódio ou ira. Não é utopia, os indivíduos precisam emocionar-se para que a engrenagem funcione. Eis o limiar da mentira, faz-se necessário que alguém acredite nela, para que a “mágica” aconteça.

As emoções formando a massa

Freud (1921) salienta que “a massa é extraordinariamente influenciável e crédula, é acrítica e o improvável não existe para ela.”² Baudrillard também apresenta definições sobre a massa. Le Bon (1895) traz as características de “orientação fixa das ideias e dos sentimentos nos indivíduos que as compõem e apagamento da sua personalidade” como algo definidor das massas ou multidões. E continua:

2. Baudrillard (1978) define a massa, como algo sem “atributo, sem predicado, sem qualidade, sem referência. Aí está sua definição, ou sua indefinição radical. Ela não tem realidade sociológica”.

[...] a massa é impulsiva, volúvel e excitável. É guiada quase exclusivamente pelo inconsciente. Os impulsos a que obedece podem ser, conforme as circunstâncias, nobres ou cruéis, heróicos ou covardes, mas, de todo modo, são tão imperiosos que nenhum interesse pessoal, nem mesmo o da autopreservação, se faz valer. (LE BON, 1895, p. 20.)

Gustave Le Bon (1895), em seu importante livro *A psicologia das multidões*, nos conduz para um cenário de entendimento acerca da concepção das multidões psicológicas. As multidões, também conhecidas como massas ou grupos, são organizações que constituem e movimentam a sociedade primitiva e atual. Le Bon (1895) afirma que o sujeito em massa não raciocina, é violento e não segue ideias próprias. A incapacidade das multidões para raciocinar priva-as de todo espírito crítico, ou seja, o sujeito na massa, grupo ou multidão perde a capacidade de distinguir o certo do errado e também a formular juízo de valor. A facilidade com que certas ideias se generalizam, se explica pela incapacidade dos sujeitos em formular opiniões baseadas em seus próprios raciocínios, visto que estando na massa o sujeito está dominado sob forças ali existentes e seu consciente é praticamente anulado.

A massa por si só não sobrevive sozinha, ela precisa de um líder. A figura representada pelo líder tem o papel de orquestrar as decisões, atitudes e ações dos indivíduos na massa, uma vez que, nos “grupos humanos, o líder possui um papel considerável. Sua vontade é o núcleo em torno do qual se formam e se identificam opiniões. A massa é um rebanho que não poderia prescindir de um mestre” (LE BON, 1895). A massa sem um mestre, um líder, jamais se formaria, visto que eles se reúnem baseados em uma ideia, em imagens apoiadas por alguém. O líder exerce o poder de dominação sob a multidão e

O fato mais singular, numa massa psicológica, é o seguinte: quaisquer que sejam os indivíduos que a compõem, sejam semelhantes ou dessemelhantes o seu tipo de vida, suas ocupações, seu caráter ou sua inteligência, o simples fato de se terem transformado em massa os torna possuidores de uma espécie de alma coletiva. Esta alma os faz sentir, pensar e agir de uma forma bem diferente da que cada um sentiria, pensaria e agiria isoladamente. Certas ideias, certos sentimentos aparecem ou se transformam em atos apenas nos indivíduos em massa. A massa psicológica é um ser provisório, composto de elementos heterogêneos que por um instante se soldaram exatamente como as células de um organismo formam, com a sua reunião, um ser novo que manifesta características bem diferentes daquelas possuídas por cada uma das células. (LE BON, 1895, p. 13)

Freud (1921) afirma que existe certo contraste, entre a psicologia individual e de grupo, onde sejam quem forem os indivíduos que compõem o grupo psicológico, coloca-os em uma espécie de mente coletiva que os faz pensar, agir e sentir de uma maneira muito diferente daquela pela qual cada membro agiria se estivesse isolado ou fora daquele grupo. O indivíduo fora da massa, não agiria do mesmo modo estando nela, pois estando em grupo são guiados pela sugestão e contágio.

Entender acerca da concepção de grupos, multidão ou massa ajuda comumente a decifrar códigos sociais que unem ou segregam os indivíduos: os sentimentos. O domínio que as pessoas exercem sobre outras é um subsídio imprescindível para que, por exemplo: líderes políticos penetrem na mente dos indivíduos e possam exercer seu poder de dominação e alienação. Paulo Freire (1974) nos transporta à *Pedagogia do Oprimido*, para vislumbrar o sistema utilizado pelas classes dominantes, com o objetivo de proporcionar a conquista e manutenção do poder. Tal conceito se baseia na sustentação da alienação, em que a quebra dos “acordos sociais” permea-

do pelas emoções, criaria a desunião da massa, uma vez que o indivíduo alienado cria abstrações pseudo-rationais para explicar sua posição inferior na sociedade, doravante sair da massa significaria o processo de libertação, isto é, o indivíduo livre “tiraria a venda dos olhos” com as próprias mãos, ocasionando a rebelião perante à massa. A massa se une e se rebela pela emoção pertencente àquele momento histórico. E a expressão dos sentimentos é “vista como um domínio sujeito às regras sociais que regulam quando, como e para quem manifestar emoções” (BARCELLOS; COELHO, 2010). Byung-Chul Han, em *A Sociedade do Cansaço* (2010), discorre sobre um indivíduo que decide rebelar-se e não mais aceitar ordens do seu patrão. Ele é um escrivão que passa a rejeitar ordens de qualquer pessoa, logo ele não poderia mais fazer parte daquela massa, pois ao sentir-se “livre” ele não mais se submeteria à autoridade e aos padrões. E não estar mais submetido à autoridade é algo que desalinha a organização social, uma vez que os indivíduos aprenderam a acatar ordens a fim de seguir moldes estabelecidos na sociedade, como sabidamente salientou Norbert Elias.

O filme *Denise está chamando* (1995), do diretor Hall Sawen, mostra que as pessoas vivem em teias de relações permeadas por, como exposto no filme, fios condutores, onde as mesmas não se encontram pessoalmente, mas estão sempre ao telefone. Koury, adverte que:

Estas figurações, como teias ou redes, em seus movimentos contínuos, estão sujeitas tanto a processos civilizadores quanto a processos descivilizadores, ambos podendo ocorrer simultaneamente em uma determinada sociedade e cultura e não apenas em diferentes sociedades e culturas, ou em sociedades e culturas específicas em diferentes pontos do tempo. (KOURY, 2013, p. 87)

Fios que alienam e proporcionam agrupamentos dos indivíduos. Fios de sentimentos e emoções. Atualmente, o fio condutor da sociedade contemporânea é a internet e as mídias sociais. A grande rede une pessoas que em tempos atrás jamais se encontrariam, jamais estariam presos às emoções e sentimentos comuns. Ora, veja só, o antigo Orkut reunia em “comunidades virtuais” pessoas que, por exemplo, gostavam de cachorros ou que odiavam perfumes doces. Os sentimentos presentes nessas relações permitiam que os indivíduos se agrupassem de acordo com a identificação pessoal. Todavia, uma pessoa que participava de determinada comunidade se juntava virtualmente às demais que não conhecera, mas que compartilhavam de um mesmo sentimento. “Não lhe conheço, mas sinto a mesma emoção que você”. É assim também com o processo das *fake news*, o que faz que o indivíduo acredite ou não naquela notícia é o sentimento que o domina naquele momento. Assim, fica implícito que as pessoas nascem, crescem e se desenvolvem a partir de um momento específico, que o molda e o coloca dentro de teias ou redes de relações e sentimentos. Significa, então, que os indivíduos dependem uns dos outros para fundamentar e dar sentido à sua existência. Voltemos então para o exemplo de Byung-Chul Han, em *A Sociedade do Cansaço* (2010). O escrívão já estava tão entediado que não via motivos para existir. Não fazia nada, como também não acatava ordens de ninguém. Ele não fez parte de nenhuma massa, logo morreu em uma cadeia olhando para um muro de concreto, resistindo à alienação e dominação intrínseca nos processos que constituem a sociedade, assim, fazer parte da massa é uma forma de garantir sua existência.

Considerações finais

Conclui-se afirmando que as emoções permeiam todos os processos da sociedade. No caso das *fake news* a mola propulsora é o poder da mentira nos grupos ou massas. Os indivíduos se unem e se reúnem por identificação de ideias e por uma necessidade de aceitação das regras que são pré-estabelecidas. Existem várias formas de mentira, mas a destrutiva, se apresenta como a mais maléfica entre todas, uma vez que pela intencionalidade, de quem a pratica, pode-se constatar o seu poderio de destruição. A partir das análises acerca da mentira, afirma-se que a desinformação coletiva é uma doença a ser combatida sendo necessária uma educação midiática, onde as pessoas consigam identificar a informação incorreta entre as demais.

Norbert Elias, com a sua Sociologia das Emoções, nos traz o entendimento acerca da relevância das emoções em todo o desenvolvimento histórico da humanidade. O homem é um ser puramente emocionado. Precisa o mesmo, estar preso em teias de sentimentos para dar sentido à sua existência e resistência.

No campo político a formação das massas, as mentiras e *fake news* desenvolvem sua centralidade, onde o poder da mentira já pode ser usado como arma política para galgar mais votos e apoiadores. O mentiroso geralmente é o líder da massa, mas não só isso, ele cria e divulga mentiras e calúnias sobre seus oponentes com o intuito de prejudicar sua imagem e usa do artifício da mentira para fazer com que seus apoiadores façam o mesmo, por meio do “contágio e sugestão” (LE BON, 1895).

A propagação de *fake news* é um problema social, visto que as pessoas adoecem e até morrem por conta dessas notícias. O debate acerca de *fake news* na política é urgente e

necessário a fim de conscientizar sobre esta prática nociva em todos os processos sociais.

Referências

ARENDT, Hannah. **Crises da República**. 2. ed. Tradução José Volkmann. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2004.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**: Antissemitismo imperialismo, totalitarismo. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

BAUDRILLARD, Jean; VICENS, Antoni; ROVIRA, Pedro. **Cultura e simulacro**. Barcelona: Kairós, 1978.

CASTELLS, Manuel. **Redes de indignación y esperanza**. Madrid: Alianza Editorial, 2012.

COELHO, Maria Cláudia; DURÃO, Susana. Dossiê Emoções, Política e Trabalho - estudos em antropologia das emoções. Introdução ou Como Fazer Coisas com Emoções. **Interseções** - revista de estudos interdisciplinares, v. 19, n. 1, p. 44-61, 2017.

DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura**: política e filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador 2**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. São Paulo: Paz e Terra, 1974.

FREUD, Sigmund. **Psicologia das massas e análise do eu**. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2013.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Petrópolis: Editora Vozes Limitada, 2010.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Emoções e Sociedade: Um passeio na obra de Norbert Elias. **História: Questões & Debates**, v. 59, n. 2, 2013.

LE BON, Gustave. **Psicologia das Multidões**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.

REZENDE, Claudia Barcellos; COELHO, Maria Claudia. **Antropologia das emoções**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

SANTAELLA, Lucia. **De onde vem o poder da mentira?**. Digitaliza Conteúdo, 2021.

VERGARA, Sylvia Constant. **Projetos e relatórios de pesquisa**. São Paulo: Atlas, 2006.

7. “Ser um homem feminino não fere o meu lado masculino”: masculinidades, emoções e artes manuais desconstruindo estereótipos

Tamara Raquel Barbosa Feitosa Góes¹

Introdução

“Ser um homem feminino não fere o meu lado masculino”, expressa um trecho da música lançada por Pepeu Gomes em 1983 e regravaada por Baby do Brasil em 2015, *Masculino e Feminino* composta por Baby, Pepeu e Didi Gomes. A cantora Baby transmitiu na letra da música que os homens da época necessitavam compreender melhor o ambiente feminino. Não se trabalhava a questão de gênero ou sexualidade, mas sim a harmonia entre as forças da feminilidade e da masculinidade, que existe em todos.

A intersecção entre masculinidades, afetividades e práticas artísticas tem ganhado atenção crescente nos estudos de gênero. Em linhas gerais, as atividades culturais, mais especificamente as manuais que serão trabalhadas nesta linha de

1. Graduada em Licenciatura em Artes Visuais pela Universidade Federal do Piauí (UFPI); mestranda em Sociologia pela UFPI; professora substituta do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Piauí (IFPI). E-mail: tamaraquel@gmail.com.

pesquisa, foram historicamente associadas ao feminino, enquanto as habilidades técnicas e práticas foram percebidas como características intrínsecas à masculinidade. Contudo, tais estereótipos de gênero estão sendo contestados por diversos grupos e teóricos, incluindo feministas, estudiosos da masculinidade, teóricos da sexualidade, entre outros.

Esses grupos e teóricos argumentam que os estereótipos de gênero são construções sociais que limitam e prejudicam a todos, contribuindo para a desigualdade de gênero e para a manutenção de relações de poder desiguais entre homens e mulheres, e cada vez mais os homens estão explorando o valor e a satisfação de incluí-los nas artes manuais.

Além disso, a expressão das emoções e afetividades masculinas tem sido tema de debate na sociedade contemporânea. Por muito tempo, esperava-se que os homens surpresendessem suas emoções e se comportassem de acordo com as expectativas sociais tradicionais, tais como coragem, força e racionalidade. No entanto, essa pressão social associada ao lado emocional masculino, tem sido associada a problemas de saúde mental em muitos homens, envolvendo depressão, ansiedade e isolamento social.

Alguns sociólogos trabalharam com depressão, ansiedade e isolamento social, como Émile Durkheim, que discutiu o conceito de anomia e sua relação com o suicídio, indicando a importância das estruturas sociais na regulação emocional e no bem-estar psicológico, e Pierre Bourdieu, que discutiu a importância do capital social na saúde mental, argumentando que as relações sociais e a participação em grupos e instituições podem promover o bem-estar psicológico.

As práticas manuais podem ser uma forma valiosa para os homens expressarem suas emoções e afetividades de forma saudável e construtiva. Tais atividades proporcionam um espaço seguro para que os homens explorem suas emoções e

desenvolvam habilidades importantes, como paciência, resiliência e criatividade.

A masculinidade é uma construção social que tem sido mantida ao longo dos anos, principalmente no que diz respeito às expectativas e normas associadas aos homens e seu comportamento. Essas expectativas incluem uma suposta superioridade física e intelectual, uma resistência emocional, competitividade e a busca por sucesso e poder. No entanto, com a crescente abertura de diálogo sobre as questões de gênero e diversidade de identidades, as ideias sobre masculinidade também estão sendo questionadas e redefinidas.

No entanto, as emoções também desempenham um papel importante na construção da masculinidade, embora muitas vezes tenham sido desvalorizadas ou mesmo reprimidas em homens. A teoria das emoções nos mostra que todas as pessoas, independentemente de seu gênero, experimentam uma ampla variedade de emoções e que essas emoções são fundamentais para a compreensão de nossas experiências individuais e sociais.

Portanto, como as artes manuais, a teoria das emoções e a teoria do gênero estão todas interligadas e podem ajudar a entender a construção da masculinidade e suas psicologias sociais. A construção da masculinidade é um processo que ocorre nas relações sociais, ou seja, é moldado pelas interações que o indivíduo tem com o mundo ao seu redor.

A masculinidade é uma construção social, que varia de acordo com o tempo e o contexto cultural em que se insere, Raewyn Connell, em seu livro *Masculinities* (1995), argumenta que a masculinidade não é uma característica biológica fixa, mas sim uma construção social moldada pelas normas e valores culturais de uma determinada sociedade. Connell aponta que a masculinidade não é algo estático, mas sim fluido e mutável ao longo do tempo e espaço, sendo influenciada por fa-

tores como classe social, etnia, orientação sexual, entre outros.

A psicologia social da masculinidade se refere ao conjunto de processos psicológicos, cognitivos e afetivos que estão envolvidos na formação e manutenção da identidade masculina. Isso inclui crenças, valores, comportamentos e atitudes que são associados à masculinidade. Esses processos são influenciados por fatores culturais, como a mídia, a religião, a educação e a família, e podem ter implicações significativas na vida do homem, afetando sua saúde mental, emocional e física.

É importante destacar que a construção da masculinidade pode ser problemática quando se baseia em estereótipos prejudiciais, como a ideia de que os homens devem ser dominantes, agressivos e emocionalmente reprimidos. Esses estereótipos podem levar a comportamentos tóxicos e até mesmo violentos, tanto para o indivíduo quanto para a sociedade em geral. Por isso, é necessário que haja uma reflexão crítica sobre as normas de gênero e uma busca por novas formas mais saudáveis e inclusivas de construir a masculinidade.

Alguns teóricos que abordam a construção da masculinidade são Raewyn Connell, Michael Kimmel e Messner. Eles mostram como a masculinidade é uma construção social e histórica, que varia entre culturas e ao longo do tempo. Eles argumentam que a masculinidade é uma categoria social que é construída e mantida por meio de práticas e discursos culturais, e que as normas de gênero são constantemente reforçadas e reproduzidas nas interações sociais cotidianas. Por meio de seus estudos, esses teóricos mostram como a masculinidade é moldada por fatores como a posição de classe social, etnia, orientação sexual, contextos históricos e culturais específicos.

Ao explorar esses temas em conjunto, podemos abrir novos caminhos para a discussão sobre a diversidade de identidades masculinas e promover uma maior inclusão e aceitação de diferentes formas de ser e expressar a masculinidade.

Como objetivo de explorar a relação entre a teoria das emoções e a teoria de gênero no estudo das masculinidades, afetividades e práticas manuais, analisaremos os benefícios de como essa ligação poderá ajudar os homens a se conectarem com suas emoções e expressá-las de forma saudável. Além disso, examinaremos a importância de desafiar as normas de gênero tradicionais e criar um espaço mais inclusivo para todos os homens, independentemente de seus interesses e habilidades.

Considerando o referencial teórico na teoria das emoções, é possível compreender a influência dos afetos na construção das masculinidades e como isso se relaciona com as artes manuais. Diversos teóricos apontam que as emoções não são cognitivas e objetivas, mas sim construções sociais e culturais, que são influenciadas por questões de gênero, sexualidade, raça, etnia, geração e poder.

Nesse sentido, a teoria das emoções é um campo de estudo importante para a compreensão das masculinidades e sua relação com as artes manuais. Segundo Hochschild (1983, p. 20), as emoções são “sentimentos que podem ser observados em termos de expressão facial, linguagem corporal e vocal, ações e reações fisiológicas”. Elas são influenciadas por fatores socioculturais, como gênero, sexualidade, geração, etnia/raça e poder.

Nesse contexto, Connell (1995) argumenta que as emoções são fundamentais para a compreensão das masculinidades, pois elas representam a forma como os homens interagem socialmente e se relacionam com outros indivíduos. Kimmel (2008, p. 91) também destaca a importância das emoções na construção das masculinidades, afirmando que “os homens não são emocionalmente analfabetos, mas sim socialmente constrangidos a expressar emoções de uma certa maneira”.

Além disso, alguns teóricos têm enfatizado a importân-

cia de considerar as emoções e os sentimentos dos homens no estudo das masculinidades e das artes manuais. Por exemplo, Gilligan (1982) argumenta que os homens podem experimentar ansiedade, tristeza e solidão ao se envolverem em atividades que não são consideradas tradicionalmente masculinas. Connell (2005, p. 47) também destaca a importância de considerar a experiência emocional dos homens na construção das masculinidades, afirmando que “os homens são frequentemente ensinados a reprimir suas emoções como parte do processo de socialização masculina”.

Baseada na revisão de literatura para a coleta de dados, foram utilizadas fontes como livros e artigos acadêmicos que abordam as temáticas de gênero, emoções e artes manuais com os seguintes termos de pesquisa: “masculinidades”, “teoria das emoções”, “artes manuais” e “teoria de gênero”.

Com base nos estudos mencionados anteriormente, é possível compreender que a masculinidade é uma construção social que se dá por meio de processos de socialização e interação com outros indivíduos e instituições. As emoções desempenham um papel fundamental na formação das masculinidades, influenciando as maneiras como os homens se relacionam com o mundo ao seu redor.

Além disso, é importante considerar as perspectivas de gênero na análise das emoções, tendo em vista que homens e mulheres podem experienciar e expressar as emoções de maneiras distintas. Nesse sentido, este capítulo se propõe a explorar as relações entre emoções e construções de masculinidades, buscando compreender como as emoções são incorporadas nas práticas e discursos masculinos.

Desenvolvimento - Conceitos e definições

O estudo das emoções e das masculinidades requer a

compreensão de alguns conceitos e definições fundamentais. Em primeiro lugar, é importante destacar que as emoções são fenômenos complexos e multifacetados que envolvem aspectos fisiológicos, cognitivos, sociais e culturais. As emoções podem ser definidas como respostas psicofisiológicas a estímulos internos ou externos que envolvem avaliações subjetivas de significado e valor, expressões comportamentais e experiências subjetivas.

Além disso, a construção social da masculinidade é um processo que ocorre em um contexto histórico e cultural específico, que envolve normas, valores, papéis e comportamentos associados ao que é considerado “ser homem” em determinada sociedade. A masculinidade é um conceito dinâmico e plural, que se manifesta de diferentes maneiras em diferentes grupos e indivíduos.

Neste sentido, é fundamental explorar os discursos e práticas sociais que contribuem para a construção das masculinidades e para a expressão das emoções, e como elas se inter-relacionam. Essa compreensão pode contribuir para a promoção de uma masculinidade saudável e positiva, que valorize a expressão emocional e o desenvolvimento de relacionamentos interpessoais significativos.

As emoções são uma categoria analítica cada vez mais presente nas ciências sociais, em particular na sociologia. A sociologia das emoções busca entender como as emoções moldam e são moldadas pelas relações sociais, instituições e culturas.

Uma das principais contribuições da sociologia das emoções foi a crítica à ideia de que as emoções são emocionais e naturais. A sociologia argumenta que as emoções são construídas socialmente e que suas expressões variam de acordo com as culturas e os contextos sociais. Em outras palavras, a sociologia mostra que as emoções são influenciadas pelas normas, valores e crenças de uma sociedade e pelas pessoas

que as vivenciam.

Um dos principais conceitos da sociologia das emoções é o de “regulação emocional”, Arlie Hochschild aborda o conceito de regulação emocional. Em sua obra *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling (O Coração Gerenciado: Comercialização do Sentimento Humano)* (1983), ela descreve como as emoções são reguladas e gerenciadas pelos trabalhadores de serviço para atender às demandas emocionais de seus clientes e empregadores. Hochschild argumenta que as emoções são construídas socialmente e, portanto, são influenciadas pelas normas culturais e pelas expectativas sociais. Outros teóricos que também discutem a regulação emocional incluem Theodore Kemper, Ronald R. Simons e Stephanie Shields.

A regulação emocional é o processo pelo qual as pessoas controlam, modulam ou expressam suas emoções em resposta a situações sociais específicas. A regulação emocional pode ser realizada de forma consciente ou inconsciente, e envolve uma série de estratégias, como a expressão emocional e a reavaliação (reinterpretação).

Outro conceito importante é o de “sentimento”. Os sentimentos são construções sociais que se referem às emoções experimentadas por uma pessoa e que são influenciadas pelas normas e expectativas sociais. Por exemplo, sentir raiva em resposta a uma provocação pode ser considerado “justo” em alguns contextos sociais, enquanto em outros pode ser visto como “impróprio”. Os sentimentos são influenciados por fatores sociais, como as normas de gênero, as expectativas culturais e as hierarquias sociais.

Erving Goffman foi um importante sociólogo canadense que contribuiu significativamente para a compreensão dos fatores sociais acomodados no cotidiano. Em sua obra, ele desenvolveu o conceito de “sentimento”, que se refere a uma

categoria de emoções que são expressas publicamente como parte de uma performance social. Segundo Goffman, os sentimentos são essencialmente moldados pela cultura e pelas normas sociais. As emoções que são satisfeitas em determinadas situações são aprendidas e internalizadas por meio da socialização, e são expressas de forma acolhedora em contextos específicos.

O autor enfatiza que os sentimentos não são simplesmente estados internos, mas sim parte integrante dos psicológicos sociais. Assim, a expressão pública de sentimentos é vista como uma forma de comunicação não verbal que serve para estabelecer e manter relações sociais.

A sociologia também enfatiza a importância das emoções nas relações sociais. As emoções estão presentes em todas as relações sociais, sejam elas pessoais ou institucionais. As emoções podem ser usadas para construir alianças, demonstrar poder, exercer controle e estabelecer lideranças. A sociologia das emoções mostra como as emoções são usadas para construir identidades sociais, estabelecer limites e fronteiras, e moldar as relações socialmente.

Tanto a sociologia quanto a antropologia têm abordagens teóricas e metodológicas distintas para estudar as emoções como uma categoria analítica. Na sociologia das emoções, as teorias e métodos geralmente se concentram na influência social na construção e expressão das emoções. Os métodos usados pela sociologia das emoções incluem entrevistas, observação participante, análise de discurso e análise de dados quantitativos.

Já a antropologia das emoções se concentra em compreender como as emoções são construídas em diferentes culturas. A antropologia busca entender como as emoções são expressas, sentidas e interpretadas em diferentes sociedades, e como as normas e valores culturais influenciam a experiência

emocional. A antropologia das emoções também se preocupa em entender como as emoções são usadas para estabelecer e manter relações sociais em diferentes culturas. Os métodos usados pela antropologia das emoções incluem observação participante, entrevistas e análise de narrativas.

As emoções ocupam um lugar de destaque em diversas dimensões da vida dos indivíduos e grupos na sociedade contemporânea. Na esfera pessoal, as emoções são determinantes para o bem-estar psicológico e a saúde mental dos indivíduos, afetando suas manifestações e comportamentos em relação a si mesmos e aos outros. Na esfera social, as emoções são fundamentais para a construção e manutenção de relacionamentos interpessoais, bem como para a coesão de grupos e comunidades.

Além disso, as emoções desempenham um papel significativo nas dinâmicas políticas e culturais da sociedade contemporânea. Na esfera política, as emoções são frequentemente utilizadas como estratégias de mobilização e controle social, influenciando a opinião pública e o comportamento dos convidados. Na esfera econômica, as emoções podem influenciar as escolhas de consumo e de investimento, bem como a tomada de decisões empresariais. Na esfera cultural, as emoções estão intimamente relacionadas à construção de identidades individuais e coletivas, bem como à expressão artística e literária.

Por fim, é importante destacar que as emoções também têm um papel fundamental nas relações entre diferentes grupos sociais, influenciando as dinâmicas de poder e autoridade. A forma como as emoções são valorizadas e expressas amplamente entre culturas e grupos sociais, pode afetar as relações de dominação e subordinação entre diferentes categorias sociais, tais como gênero, raça, classe e orientação sexual. Nesse sentido, a análise das emoções pode oferecer contribuições

importantes para a compreensão dos complexos sociais na contemporaneidade.

Na sociologia, autores como Arlie Hochschild, Anthony Giddens, Norbert Elias e Pierre Bourdieu têm explorado a relação entre as emoções, a cultura e a estrutura social. Hochschild, por exemplo, analisa como as emoções são dadas pelos contextos sociais e como as normas culturais moldam a expressão emocional. Giddens, por sua vez, propõe que as emoções são parte integrante da construção da identidade pessoal e social, e que a sua gestão é crucial para a estabilidade emocional dos indivíduos e para a coesão social.

Anthony Giddens, um dos principais teóricos da modernidade tardia, tem contribuído significativamente para a compreensão do papel das emoções na sociedade contemporânea e sua relação com as dinâmicas sociais. Segundo ele, as emoções são centrais para a construção da identidade pessoal e social, e sua gestão é crucial para a estabilidade emocional dos indivíduos e para a coesão social. Em sua obra *As consequências da modernidade*, Giddens afirma que

Na medida em que as emoções são um aspecto importante da experiência subjetiva e da vida social, elas também são uma fonte de desorientação e desequilíbrio emocional. Na sociedade moderna, a gestão das emoções é cada vez mais uma tarefa individualizada, uma vez que a estrutura social se tornou cada vez mais complexa e difusa. Ao mesmo tempo, as emoções continuam a ser uma fonte de coesão social e afetividade pessoal, e sua gestão é fundamental para a construção da identidade pessoal e social (GIDDENS, 1991, p. 121).

Essa visão de Giddens sobre as emoções destaca a importância das emoções na sociedade contemporânea e sua relação com as dinâmicas sociais, enfatizando a necessidade de uma gestão adequada das emoções para a estabilidade emocional

dos indivíduos e para a coesão social.

Norbert Elias, outro importante teórico das ciências sociais, também tem contribuído para a compreensão do papel das emoções na sociedade contemporânea e sua relação com as dinâmicas sociais. Em sua obra *O Processo Civilizador*, Elias argumenta que as emoções são uma parte fundamental da estrutura social e que sua gestão é fundamental para a regulação das relações sociais felizes. Segundo ele

As emoções são componentes importantes da vida social, e seu controle e regulação são fundamentais para a estabilidade das sociedades modernas. A gestão das emoções é parte integrante do processo civilizador, e seu desenvolvimento está diretamente relacionado à complexificação das sociedades modernas. As emoções são uma fonte de tensão e conflito nas relações sociais, mas também pode ser uma fonte de coesão e solidariedade (ELIAS, 1994, p. 240).

Na antropologia, autores como Clifford Geertz, Victor Turner e Catherine Lutz enfatizam a importância das emoções na construção da experiência social e cultural. Geertz, por exemplo, argumenta que as emoções são fundamentais para a compreensão do simbolismo e da cultura em geral, enquanto Turner destaca o papel das emoções nas práticas rituais e nas performances vividas. Lutz, por sua vez, analisa como as emoções são culturalmente construídas e como elas podem ser usadas para desafiar ou fortalecer as hierarquias sociais.

Clifford Geertz, em seu livro *A Interpretação das Culturas*, também contribui para a compreensão do papel das emoções na sociedade contemporânea e sua relação com as dinâmicas sociais. Ele enfatiza a importância das emoções na vida social, destacando que elas são “fios condutores” que conectam as pessoas em suas roupas cotidianas. Segundo Geertz

As emoções são importantes para a compreensão da vida social, pois elas são a cola que mantém as pessoas unidas. As emoções são uma linguagem silenciosa que as pessoas usam para se comunicar e para estabelecer conexões uns com os outros. As emoções são fios condutores que conectam as pessoas, e sem elas a vida social seria incompreensível (GEERTZ, 1973, p. 87).

Nesse trecho, Geertz destaca a importância das emoções como elemento essencial na vida social, enfatizando que elas são a “cola” que mantém as pessoas unidas e que sem elas a vida social seria incompreensível. Ele também aponta para o papel das emoções como uma “linguagem silenciosa” que as pessoas usam para se comunicar e estabelecer conexões uns com os outros, evidenciando a complexidade e a importância das emoções na sociedade contemporânea.

Além desses autores, outros teóricos como Michel Foucault, Judith Butler e Sara Ahmed também contribuíram para a análise das emoções como categoria analítica nas ciências sociais. Foucault, por exemplo, enfatiza o papel das emoções no poder e na subjetividade, argumentando que as emoções são parte integrante das práticas disciplinares e de controle social. Butler, por sua vez, propõe uma abordagem crítica às normas de gênero e sexualidade, analisando como as emoções são usadas para fortalecer ou desafiar essas normas. Ahmed, por sua vez, enfatiza o papel das emoções na formação das identidades coletivas e na produção de afetos políticos.

Michel Foucault, em suas obras, também contribui para a compreensão do papel das emoções na sociedade contemporânea e sua relação com as dinâmicas sociais. Para ele, as emoções são produtos de construções sociais e históricas, que são utilizadas para controlar e normalizar as condutas dos indivíduos. Segundo Foucault

As emoções não são simplesmente fenômenos psicológicos ou

biológicos, mas são construções sociais e históricas, que são utilizadas para controlar e normalizar as condutas dos indivíduos. As emoções são parte integrante do processo de governamentalidade, que é o conjunto de práticas e dispositivos utilizados para governar e controlar a conduta dos indivíduos na sociedade contemporânea (FOUCAULT, 1991, p. 102).

Nesse trecho, Foucault destaca que as emoções não são fenômenos naturais ou complementares, mas sim construções sociais e históricas que fazem parte do processo de governamentalidade. Ele também enfatiza que as emoções são utilizadas como controle e normalização das condutas dos indivíduos na sociedade contemporânea. Para Foucault, uma análise das emoções é essencial para compreender as dinâmicas sociais e os processos de poder que atuam sobre os indivíduos.

Esses teóricos contribuíram para a compreensão das emoções como categoria analítica nas ciências sociais, permitindo uma análise mais refinada das dinâmicas sociais e culturais que envolvem a experiência emocional. Suas contribuições têm sido fundamentais para a compreensão do lugar das emoções na sociedade contemporânea e para o desenvolvimento de uma abordagem mais crítica e reflexiva sobre as práticas emocionais e seus efeitos nas relações sociais.

Usando a masculinidade como tema de pesquisa

A masculinidade é um conceito socialmente construído que se refere às características, comportamentos e papéis esperados socialmente para homens. Essas expectativas de comportamento e desempenho são influenciadas por fatores culturais, sociais, históricos e políticos, e variam de acordo com o tempo e o contexto.

Tradicionalmente, a masculinidade foi associada a valores como coragem, força, virilidade, competição, racionalidade e

controle emocional. No entanto, essa visão restrita da masculinidade tem sido criticada por estudiosos que argumentam que ela não reflete a diversidade de experiências e emoções dos homens.

Atualmente, a discussão sobre a masculinidade está mudando, e novos conceitos de masculinidade estão emergindo. Esses conceitos incluem a masculinidade positiva, que destaca a importância da empatia, da colaboração e do cuidado, bem como a masculinidade tóxica, que reconhece a existência de comportamentos negativos e prejudiciais associados à masculinidade tradicional.

Compreender a masculinidade e seus diferentes aspectos é fundamental para promover a igualdade de gênero e combater a discriminação e a violência. Além disso, é importante reconhecer que a masculinidade não é fixa ou imutável, e pode ser reconstruída para se adequar a contextos sociais e culturais diferentes.

Nesse sentido, a compreensão das emoções dos homens e como elas são expressas e vivenciadas dentro das normas de gênero é crucial para a desconstrução dos estereótipos de gênero.

Em relação à masculinidade, é importante destacar que essa é uma construção social e cultural que pode variar ao longo do tempo e entre diferentes contextos. Conforme Connell (1995, p. 71), a masculinidade é “um conjunto de práticas socialmente legítimas que envolvem o cultivo de certas disposições corporais e emocionais”.

Seguindo essa linha de pensamento, Kimmel (2005, p. 2) afirma que a masculinidade é “um conceito complexo que se refere tanto a um conjunto de valores, crenças e comportamentos socialmente definidos como ‘masculinos’, quanto às expectativas e demandas que a sociedade impõe aos homens”.

Outro autor que contribui para essa discussão é Messner

(2000, p. 102), que afirma que a masculinidade é “um fenômeno sociocultural que se desenvolve dentro de um conjunto de normas de gênero e está relacionado a outras estruturas sociais, como raça, classe e sexualidade”.

Esses teóricos demonstram que a masculinidade é uma construção social e cultural que envolve normas, valores e comportamentos que são socialmente legítimos e esperados. Além disso, essas normas e expectativas estão interconectadas com outras estruturas sociais, como raça, classe e sexualidade, o que reforça a importância de uma abordagem interseccional na análise das masculinidades.

A masculinidade contemporânea

Desde que a sociedade começou a reconhecer as desigualdades de gênero e as opressões sofridas pelas mulheres, houve um crescente interesse em redefinir a masculinidade tradicional e construir novos modelos de masculinidade mais inclusivos e saudáveis. Assim, vivemos as novas masculinidades, um movimento que busca desconstruir estereótipos de gênero e promover uma nova visão de masculinidade que valoriza a igualdade, o respeito e a empatia.

No decorrer dos séculos, o modelo da hegemonia masculina ajudou a reproduzir rótulos de mulheres que desempenham comportamentos, ações e condutas secundários e marginais na sociedade. Os papéis das mulheres nas relações de gênero tradicionais eram frágeis e submissos, enquanto os dos homens eram fortes, dominadores e virulentos. No âmbito do discurso, da linguagem e da seleção de modos feminilizados de ser e agir, é o domínio do masculino que impera.

Trata-se de impor regras às mulheres que são quase impossíveis de rejeitar e são fortalecidas por sua aceitação e reconhecimento. Relaciona-se a um processo de subordinação

suprema, segundo Bourdieu (1999, p. 7-8), fruto do que ele chama de violência simbólica. Em vez da violência física, submissa, sutil e invisível para suas vítimas, esse tipo de violência é praticado principalmente por meio de canais simbólicos de compreensão e comunicação, bem como pela aceitação do domínio masculino pelas próprias vítimas.

As relações que Scott (1990) define como “gênero” são aquelas que são iguais, mas experimentadas nas diferenças sexuais e na forma como as relações de poder ganham significado. Essas ideologias de gênero predominantes pensam e tornam os homens mais fortes, mais responsáveis e mais inteligentes, tornando-os mais bem equipados e qualificados para uma variedade de papéis.

As tarefas domésticas ditas como “insignificantes”, como cuidar dos filhos e dos animais, são reservadas às mulheres. A conquista do domínio público é reservada aos homens enquanto uma mulher tem direito ao espaço privado em virtude de seu gênero. Segundo esse ponto de vista, o homem representa o poder e serve como símbolo das relações sociais que incluem a submissão da mulher à esfera privada. A construção social favorece o homem rígido, machista, resistente e inabalável em detrimento da mulher desprotegida, afetuosa, atenciosa e submissa.

Por conta disso, o discurso dominante sobre os traços masculinos e femininos é construído com o objetivo de desvalorizar a mulher e o universo feminino. Este ponto de vista é um legado da sociedade patriarcal, quando o trabalho doméstico privado não era apenas uma tarefa exclusiva, mas também aceita. A mulher, fosse filha ou esposa, não tinha autoridade nem sobre seu próprio corpo nem sobre sua vida. Quando você era casada, seu corpo se tornava propriedade de seu marido, para seu gozo e o nascimento de quaisquer filhos. O modelo masculino patriarcal só é seriamente ques-

tionado na sociedade urbano-industrial moderna por causa dessas mudanças políticas, econômicas e sociais.

A quebra do domínio masculino sobre as mulheres é causada por mais do que apenas redefinir a posição das mulheres na sociedade contemporânea. Mas também tem a ver com as mudanças históricas que colocaram em xeque o mito da masculinidade por causa de uma nova definição do que é ser homem emoldurado por conflitos no âmbito da subjetividade e da intimidação. Um homem deve demonstrar constantemente sua masculinidade, que se manifesta principalmente por meio de atos violentos.

As novas masculinidades, como mencionei anteriormente, promovem uma visão mais inclusiva e flexível da masculinidade, que permite que os homens expressem uma variedade de emoções e comportamentos sem medo de serem considerados “fracos”. Essa abordagem se alinha bem com a teoria de alguns autores que destacam a importância das emoções na vida dos homens.

Um desses autores que retrata as emoções na vida dos homens é Michael Kimmel, que em *Guyland: The Perilous World Where Boys Become Men* argumenta que muitos homens são encorajados a reprimir suas emoções em nome da masculinidade. Ele também observa que a pressão para se conformar com as normas tradicionais de masculinidade pode levar à formação de grupos exclusivos de homens, que podem perpetuar comportamentos agressivos e prejudiciais.

Outro autor que retrata as emoções é Ronald Levant, em sua teoria da masculinidade positiva. Ronald levanta o argumento de que a masculinidade pode ser vista de maneira positiva, como uma força positiva na vida dos homens, que promove o bem-estar emocional e psicológico, incluindo uma expressão de emoções e comportamentos saudáveis que promovem a conexão e o apoio mútuo.

De acordo com Levant, existem sete componentes da masculinidade: (1) ação, (2) realização, (3) poder, (4) aventura, (5) segurança emocional, (6) autossuficiência e (7) coragem. Cada componente tem suas próprias dimensões e características. Por exemplo, a ação é composta por atividades físicas e mentais, como jogos de estratégia ou esportes de contato, e se concentra na habilidade e competência. A realização envolve alcançar objetivos e superar desafios, enquanto o poder está relacionado com a dominação e controle. A aventura envolve a busca por novas experiências e a saída da zona de conforto, enquanto a segurança emocional se concentra na conexão emocional e intimidade nas relações. Autossuficiência se refere à independência e autoconfiança, enquanto a coragem envolve a tomada de riscos e o enfrentamento de situações difíceis.

Em vez de tentar se encaixar em estereótipos de gênero tradicionais, Levant incentiva os homens a encontrar um equilíbrio saudável entre suas características masculinas e femininas e a abraçar a diversidade e a igualdade de gênero.

Na contemporaneidade, um dos ativistas brasileiros mais destacados no debate sobre a masculinidade é João Silvério Trevisan. Para ele, o exato oposto do ideal de masculinidade é o culpado pela feminização masculina. Os modelos identitários contemporâneos definiram o que é ser um homem? E o homem que também expressa emoção, tem medo e chora teria sua masculinidade viril colocada à prova?

A ideia e a reprodução da masculinidade na sociedade são justificadas e produzidas com base em concepções machistas heterossexuais e cisnormativas baseadas no gênero binário. O propósito é conservar e sustentar as chamadas estruturas de poder. Mas o que exatamente é masculinidade, afinal?

A noção bastante aceita de masculinidade que nos é imposta é a de um homem forte e virulento que não chora e

veste azul porque a rosa é associada às mulheres. No entanto, existem indivíduos que desafiam essas normas de gênero e sexualidade e acabam sofrendo diversos estigmas ao expressar e vivenciar suas experiências. Esses homens convivem com intimidações, discriminação, perda de direitos fundamentais e até violência física e psicológica.

Em certo sentido, a maioria dos homens são preparados para anular suas emoções. Mas a emoção mais aceita é a raiva; é considerada uma emoção mais masculina e faz parte de um conjunto de códigos de como um homem pode se destacar no mundo. Isso é tão típico entre os homens que existe um nome, alexitimia normativa masculina, que, em essência, significa “eles não falam”, “eles não estão falando”!

Segundo o ativista, a masculinidade tradicional é baseada em estereótipos e em uma visão restrita de gênero, que impõe normas e padrões rígidos de comportamento para os homens. Essa visão limitada da masculinidade resulta em diversas formas de violência e percebe-se, tanto para mulheres quanto para homens que não se encaixam nesses estereótipos.

Para Trevisan, é preciso repensar e ampliar o conceito de masculinidade, permitindo que os homens possam expressar sua masculinidade de maneiras diversas e plurais, sem que isso signifique uma ameaça à sua identidade ou sexualidade. Ele acredita que a desconstrução dos estereótipos de gênero é fundamental para a construção de uma sociedade mais igualitária e justa. Em sua pesquisa *Devassos no paraíso: A homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade*, Trevisan afirma:

Acredito que, nos dias de hoje, a questão mais importante é discutir as diversas formas de masculinidade e ajudar os homens a desconstruir as masculinidades hegemônicas e tóxicas que temos hoje em dia. Precisamos ensinar os homens a serem mais humanos, a lidar com suas emoções e se relacionar de forma

mais saudável com as mulheres e com outros homens (TREVISAN, 2019, p. 63).

Nossa cultura ainda é muito patriarcal e machista, o que de certa forma desencoraja os rapazes de serem emotivos, de chorar na frente de seus amigos e de expressar suas emoções. Algumas pessoas ou grupos sociais apoiam o modelo lógico no qual as mulheres são sentimentais e os homens são racionais. É crucial notar que os homens têm sentimentos, e esses sentimentos também são racialmente motivados. No entanto, todos os gêneros são ensinados a lidar com suas emoções por meio de normas sociais. Isso significa que homens e mulheres, de modo geral, aprendem a conviver com as emoções a partir dos efeitos que tal atitude teve naqueles que foram levados a vivenciá-las.

Essa realidade se reflete em relacionamentos mais saudáveis entre homens e mulheres, em que cada um é livre para expressar seus sentimentos. A punição ou a subestimação das expressões sentimentais dos homens não é um caminho saudável para alcançar essa meta. Em vez disso, devemos incentivar e apoiar os homens a expressar seus sentimentos e a lidar com eles de forma saudável.

Ensinar-lhes habilidades de comunicação para que se sintam à vontade para expressar seus sentimentos, ajudá-los a entender e a se conectar com seus sentimentos, e dar-lhes o espaço para expressá-los de forma saudável, como é o tema da nossa pesquisa, apoiá-los no desenvolvimento do querer expressar seus sentimentos nas artes manuais. Esse é o começo para garantir que os homens saudáveis e afetivos se tornem parte da cultura atual.

A rigidez socialmente exigida aos comportamentos masculinos também dificulta que os homens expressem seus sentimentos e emoções de maneira adequada. Por isso, ao colocar o

que sentem para fora, vivenciam a culpa e as repercussões sociais. Por causa disso, é mais comum obter homens com níveis de estresse acima do normal, bem como sintomas de ansiedade, dificuldade de relacionamento interpessoal e problemas com relacionamentos amorosos.

Considerações finais

Diante dessas perspectivas teóricas, é possível afirmar a relevância das teorias das emoções para a compreensão das dinâmicas sociais e dos processos de construção das identidades individuais e coletivas e das relações de poder na sociedade contemporânea, com a notável importância dessa categoria analítica para as discussões em torno do gênero e das masculinidades.

A partir do pensamento da sociologia das emoções, é possível compreender que esses fenômenos são construídos socialmente, e que estão diretamente relacionados aos processos de construção das identidades masculinas e às normas e valores que regem as relações de gênero presentes na sociedade.

Conforme as discussões sobre gênero e masculinidades, é possível perceber que as emoções têm um papel importante na construção dessas normas e na forma como os homens lidam com suas próprias emoções e com as emoções dos outros.

É significativo que a sociologia das emoções esteja presente nas discussões sobre masculinidades e gênero, a fim de que se possa compreender melhor como as emoções são construídas e utilizadas na definição do que é ser homem na sociedade contemporânea, além da criação de espaços de reflexão e de acolhimento para que os homens possam expressar e lidar com suas emoções de forma saudável.

Considerando as discussões apresentadas ao longo deste capítulo, é possível afirmar que a abordagem das emoções na

sociologia é fundamental para compreendermos as dinâmicas sociais contemporâneas, incluindo as relações de gênero e as novas formas de masculinidades.

Particularmente, acredito que é necessário considerar as emoções como um fenômeno social e histórico, ou seja, como algo construído e moldado pelas relações sociais e culturais ao longo do tempo. Nesse sentido, é importante reconhecer que as emoções não são algo individual e biológico, mas sim um produto das interações sociais, das normas e valores culturais que permeiam as relações humanas.

Ao mesmo tempo, é fundamental não reduzir as emoções a uma simples construção social, pois elas também têm um impacto significativo na vida dos indivíduos e nas relações sociais que estabelecem. Por isso, entendo que a abordagem das emoções deve ser integrada à análise de outras dimensões da vida social, como a política, a economia e a cultura.

No que se refere às relações de gênero, as teorias das emoções, como um fenômeno social e histórico, podem oferecer uma compreensão importante para entendermos a forma como os homens experienciam e expressam suas emoções, assim como a influência dessas emoções na construção das novas masculinidades. Nesse sentido, acredito que a sociologia das emoções pode contribuir para a desconstrução de estereótipos de gênero e para o fomento de uma cultura mais igualitária e empática.

Entender as emoções nos permite analisar o seu papel na vida dos indivíduos e nas relações sociais que estabelecem, bem como contribuir para a construção de uma sociedade mais igualitária e empática.

Dessa forma, podemos perceber a importância de uma abordagem de gênero que inclui a dimensão emocional na análise das masculinidades e que reconhece a diferença e pluralidade de experiências masculinas. Além disso, a prática de

artes manuais pode ser uma forma de desafiar as normas de gênero que associam a masculinidade à força, violência e rejeição do feminino, permitindo uma expressão mais livre e autoconfiança de suas emoções.

Portanto, é fundamental que pesquisas e discussões sobre gênero e masculinidades considerem a complexidade e diversidade de experiências masculinas, e que promovam a desconstrução de estereótipos e normas de gênero que prejudiquem tanto homens quanto mulheres. A valorização de práticas que permitem a expressão saudável e livre das emoções, como as artes manuais, pode contribuir para uma construção de masculinidades mais humanas e igualitárias.

Referências

AHMED, Sara. **A política cultural da emoção**. Nova York: Routledge, 2004.

BABY & PEPEU. **Masculino e Feminino**. No álbum “Baby & Pepeu”. Poligrama, 1981.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1990.

CONNELL, Raewyn. **Masculinidades: Conhecimento, poder e mudança social**. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1995.

CONNELL, Raewyn. **Masculinidades. Manual de Estudos so-**

bre Homens e Masculinidades (coeditado com M. Kimmell e J. Hearn) 2ª ed. University of California Press, 2005.

ELIAS, Norbert. O Processo Civilizador: Investigações Socio-genéticas e Psicogenéticas. Edição revisada. Oxford: Blackwell, 1994.

FOUCAULT, Michel. **As emoções na história da sexualidade.** História da Sexualidade 2: O uso dos prazeres, 9. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

FOUCAULT, Michel. **Disciplinar e punir:** o nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramallete. 32ª edição. Rio de Janeiro: Vintage, 1991.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas:** ensaios selecionados. Tradução de João Baptista Borges Pereira. Rio de Janeiro: Livros Básicos, 1973.

GIDDENS, Anthony. Modernidade e Auto-Identidade: Self e Sociedade na Idade Moderna. Stanford, California: University Press, 1991.

GILLIGAN, Carol. **Uma voz diferente:** psicologia da diferença entre homens e mulheres da infância à idade adulta. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1982.

HOCHSCHILD, Arlie Russell. O Coração Gerenciado: Comercialização do Sentimento Humano. Berkeley, CA: University of California Press, 1983.

KIMMEL, Michael. A produção simultânea de masculinidades. **Horizontes Antropológicos**, v. 4, n. 9, p. 29-41, 1998.

KIMMEL, Michael. Guyland: **O mundo perigoso onde os meninos se tornam homens**. Tradução de Fábio Emilio Costa. São Paulo: HarperCollins Brasil, 2008.

LEVANT, Ronald. Rumo à reconstrução da masculinidade. **Journal of Family Psychology**, v. 5, n. 3-4, p. 379-402, 1992.

LUTZ, Catherine. **Emoções não naturais**: sentimentos cotidianos em um atol micronésio e seu desafio à teoria ocidental. Tradução de José Flávio Pessoa de Barros. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

MESSNER, Michael Alan. Meninas Barbie versus monstros marinhos: Crianças construindo gênero. **Gênero e Sociedade**, v. 14, n. 6, p. 844-867, 2000.

MESSNER, Michael Alan. **O poder em jogo**: Esportes e o problema da masculinidade. Tradução de Cícero João da Costa Filho. São Paulo: Editora Unesp, 2003.

SCOTT, Joan. “Gênero: uma categoria útil de análise histórica”. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 16, n. 2, 1990.

TREVISAN, João. Silvério. **Devassos no Paraíso**: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade. 4. ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.

TREVISAN, João Silvério. **Seis balas num buraco só**: a crise do masculino. Rio de Janeiro: Record, 1998.

TURNER, Victor. **A floresta de símbolos**: aspectos do ritual Ndembu. Cornell University Press, 1967.

8. Alinhavando memórias, relembando histórias: emoções, encontros e pesquisa

Tâmara Caroline da Silva Ramos Coimbra¹

Falar do professor Mauro Koury me desperta muitos sentimentos, em especial hoje, a saudade e meu agradecimento.

Desde a minha graduação na UFPI, no período de 2003 a 2008, a área das emoções me desperta interesse na área da pesquisa e na busca por compreender mais sobre essa questão, seja na antropologia ou na sociologia. Conheci o professor Mauro no ano de 2009, por meio das publicações da revista RBSE e do Grupo de Estudos de Sociologia das Emoções vinculados à UFBA, o grupo já o conhecia e tinha uma boa relação teórica e de amizade com ele, então por meio do grupo, eu ganhei essa amizade também.

Sempre muito acolhedor e humilde, eu o procurei algumas vezes, buscando orientações nas minhas indagações de iniciante nos estudos de emoções, tive conhecimento sua contribuição e legado, na UFPB, com as publicações da revista e da sua contribuição na disseminação dos estudos de antropologia no Brasil, foi um dos primeiros referenciais que tive acesso fácil ao material e que me norteou nessa caminhada inicial.

1. Doutoranda em Antropologia e Arqueologia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), e-mail: tamaracoimbra@ufpr.br

O encontrei pessoalmente em encontros acadêmicos nos anos de 2012 e 2016, tentamos a possibilidade dele ser meu coorientador durante meu mestrado, mas por motivos externos, não conseguimos concretizar. Mantínhamos uma comunicação virtual, onde sempre pude pedir orientação e partilha de material acadêmico. Lembro que o último artigo que li, no contexto da pandemia, era fruto dos seus estudos sobre o impacto da pandemia nas relações cotidianas e, infelizmente, um breve período depois houve sua partida desse plano.

Ficou uma lacuna enorme, de uma pessoa querida, acolhedora e amiga, e de um pesquisador de referência na área dos estudos das emoções do Brasil, e tantas outras subáreas.

Compartilho aqui, uma parte da minha trajetória de pesquisa do mestrado, onde as emoções foram um do viés de constituição e análise da pesquisa, é uma forma singela de homenageá-lo e de agradecê-lo.

O recorte de pesquisa, aqui apresentado, está inserido em um projeto maior, na minha dissertação, realizado ano de 2018 na UFPI.² Aqui, apresento um recorte específico, onde

2. A dissertação, teve por objetivo compreender o significado da casa própria para um grupo de oito mulheres, com idades entre 25 e 63 anos, pertencentes a famílias de baixa renda e que conseguiram realizar o sonho da casa própria ao ir morar no Residencial Cocaís II, na cidade de Timon, no Maranhão por meio do Programa Minha Casa Minha Vida faixa 1, programa do Governo Federal, que objetiva facilitar o acesso à casa própria para famílias com renda de até R\$1.600,00 (Hum mil e seiscentos reais); Utilizando uma proposta metodológica de cunho etnográfico, centrado nas trajetórias de vidas narradas no momento de um encontro etnográfico (KOFES, 2001), foi privilegiado a compreensão do significado da casa própria em três momentos específicos, durante o evento de entrega das chaves, no processo de mudança e a efetiva moradia na casa própria. Ao narrarem suas trajetórias, as interlocutoras rememoram suas lembranças, suas relações familiares, os valores morais, as emoções sentidas e suas compreensões sobre o programa MCMV. A contribuição do referido trabalho foi a busca por ampliar a compreensão acerca do morar em uma casa própria, não enquanto espaço físico e sim enquanto espaço simbólico, baseado em repertório sociocultural e onde o acesso a esta moradia está diretamente ligado a um projeto de melhoria de vida.

se buscou apresentar, as categorias e questões centrais da problemática e análise do material da pesquisa.

O objetivo central da pesquisa foi compreender os significados da casa própria para as mulheres interlocutoras da pesquisa, sob a perspectiva antropológica, considerando que esta casa não é apenas uma construção física (tijolo, areia e cimento), mas possui também um valor simbólico e afetivo, construído dentro das “teias de significados” nos termos de Clifford Geertz (2017), moldadas a partir de um contexto cultural específico, compreendendo assim o universo vivido e compartilhado por elas, por meio de suas subjetividades e visão de mundo.

De certa forma, as mulheres interlocutoras da pesquisa, refletiam a realidade de um grupo social específico, evidenciando sua posição na estratificação social, ou seja, são pessoas pertencentes a famílias de baixa renda, moradoras de bairros populares no município de Timon, que vivenciam uma realidade muito semelhante e que, segundo Durham (1986), a análise destas semelhanças nos remete a um universo cultural específico, que por sua vez só faz sentido se compreendido em sua relação ou ausência dela com os outros grupos sociais, “em situação de superioridade, igualdade, inferioridade, subordinação, em diversos níveis e domínios da vida social, econômico, político, cultural, ideológico etc.” (VELHO, 2013, p. 103). Por este caminho, é possível compreender como estas mulheres “ordenam e sistematizam o seu mundo social” (VELHO, 2013, p. 103) em relação ao significado de ir morar na sua casa própria. Essa experiência não pode ser compreendida em si mesma, mas a partir de toda uma trajetória de vida, na qual a casa própria torna-se um símbolo de prestígio social atrelado a um projeto de melhoria de vida. Projeto este, que por sua vez, não é individual e sim coletivo, visto que a melhoria de qualidade de vida remete

toda a família (SARTI, 1996), e cuja realização só é possível por meio de uma política habitacional específica.

As mulheres pesquisadas são moradoras de Timon, com idades entre 25 e 63 anos, pertencentes a famílias com renda até R\$ 1.600 (hum mil e seiscentos reais) e que não possuíam casa própria no período da pesquisa, tendo vivido sempre na “casa dos outros”, de aluguel, em casas cedidas ou emprestadas. Além disso, todas estavam prestes a realizar o sonho da casa própria por meio do Programa Minha Casa Minha Vida (PMCMV). Tal Programa insere-se em uma nova política habitacional brasileira iniciada no ano de 2003, com a criação do Ministério das Cidades, cujo objetivo seria o de facilitar o acesso à moradia para famílias de baixa renda, preconizando, ainda, a diminuição das desigualdades sociais e de gênero no âmbito habitacional, uma vez que prioriza o nome da mulher na titularidade residencial feminina (Cartilha MCMV, 2003).

No período de fevereiro a novembro de 2016 foi realizado o trabalho de campo, onde as entrevistas realizadas foram norteadas por perguntas abertas³ organizadas em quatro blocos temáticos (apresentação inicial e dados socioeconômicos – juventude e vida adulta – o programa MCMV – receber as chaves e mudar para casa própria). As entrevistas foram realizadas em três momentos específicos vividos por elas: na entrega das chaves da casa, antes da mudança para o residencial e, por fim, com as interlocutoras já morando na casa própria. Embora não tenha sido possível realizar entrevistas nos três momentos distintos com todas as oito mulheres, as entrevistas se complementam e contextualizam como cada interlocutora percebeu e sentiu cada momento, ao lembraram e falaram destes momentos durante as entrevistas, sendo estes

3. Entrevistas que utilizam perguntas abertas priorizam “resposta livre, não-limitada por alternativas apresentadas, o pesquisado fala ou escreve livremente sobre que lhe é proposto” (GOLDENBERG, 1986, p. 86).

os norteadores da escrita e da estrutura da dissertação, mas não a “engessam”; dessa forma, uma narrativa complementa a outra e, embora cada uma seja situada no seu contexto biográfico, o que as “costuram” é a experiência comum da aquisição da casa própria. Na escrita do texto da dissertação há, também, a inserção das minhas percepções, observações, indagações e partindo do ponto de que o realmente vivido e sentido no percurso de suas trajetórias de vida e de moradias é algo que pertence a elas, o que é apresentado no texto é como estas trajetórias foram narradas por elas a uma pesquisadora no momento de um encontro etnográfico, como diz Hartmann (2009), sendo este situado no tempo e no espaço, em que as narrativas pessoais das entrevistadas se encontram com as narrativas da pesquisadora, havendo trocas mútuas provocadas por este momento, surgindo, então, uma narrativa que é própria deste encontro.

Neste sentido, a análise aqui detalhada, aborda quatro questões fundamentais, que são:

Concordando com Peirano (2008) e Magnani (2009), é que a etnografia aqui é uma teoria viva, no contexto da situação entre eu e as interlocutoras onde se mostrou fundamental a compreensão das suas falas, das suas narrativas situadas no contexto de suas trajetórias de vidas, conduzidas pelas protagonistas destas histórias; narrativas orais, norteadas por meio do percurso de suas moradias até o momento em que elas chegam à casa própria. A escrita da dissertação foi baseada no esforço intelectual de tentar passar para a linguagem escrita as narrativas construídas durante este encontro, ou seja, por meio do processo de uma “descrição densa” de acordo com Geertz (2017).

Outra questão a esclarecer é que utilizo o termo “trajetória de vida” para identificar o percurso feito e vivenciado pelas entrevistadas até o momento em que começam a morar no re-

sidencial. Para Suely Kofes (2001 p. 27) “trajetória é o processo de configuração de uma experiência social singular” então, ao falarem das suas trajetórias, dizem mais do que palavras, “narram” suas histórias de vida, acionadas por meio de suas memórias e lembranças. Esta trajetória de vida está dentro de um contexto maior, ou seja, dentro das suas biografias, como diz Kofes (2001) e, adaptando o modelo utilizado pela autora na sua pesquisa sobre Consuelo Caiado, seria a experiência de uma pesquisa etnográfica com intenção biográfica.

Sendo estas mulheres “protagonistas” de suas trajetórias aqui narradas, é importante destacar que quando se trabalha com narrativas “não é possível escapar de uma das regras da narração, ou seja, da seleção que os agentes fazem do que é ou não contado – o narrador dirige (através da memória)” (KOFES, 2001, p. 126). Assim, é importante considerar que a memória não segue, necessariamente, uma ordem cronológica e linear dos fatos, pois o tempo da memória é direcionado por outra lógica.

Uma compressão possível, de acordo com Maurice Halbwachs (1990), é que esta lógica seria “direcionada” pelas lembranças que, por sua vez, seriam movidas por uma memória coletiva, e não individual, pois para o autor mesmo uma memória dita individual é norteadada pelos valores do grupo social na qual se insere, refletindo suas referências socioculturais, sendo, portanto, coletiva. Nas palavras de Halbwachs (1990, p. 51):

No mais, se a memória coletiva tira sua força e sua duração do fato de ter por suporte um conjunto de homens, não obstante eles são indivíduos que se lembram, enquanto membros do grupo. Dessa massa de lembranças comuns, e que se apoiam uma sobre a outra, não são as mesmas que aparecerão com mais intensidade para cada um deles. Diríamos voluntariamente que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que

este ponto de vista muda conforme o lugar que ali ocupo, e que este mesmo lugar muda segundo as relações que mantenho com outros meios. Não é de admirar que, do instrumento comum, nem todos aproveitam do mesmo modo. Todavia, quando tentamos explicar essa diversidade, voltamos sempre a uma combinação de influências que são, todas, de natureza social.

A terceira questão é que o viés analítico é privilegiado para compreender as trajetórias “narradas” pelas entrevistadas, o significado da casa própria será o de uma antropologia que considera que não é possível perceber a totalidade das relações sociais, senão problematizarmos também as emoções inseridas nestas relações. Nesse sentido, parto do princípio de que as experiências emocionais singulares, sentidas e vividas por um ator social específico, são produtos relacionados aos indivíduos, à cultura e à sociedade (KOURY, 2009).

Segundo Rezende e Coelho (2010), fazer uma antropologia das emoções, é justamente colocar em xeque estas questões, entendendo que estas são representações situadas dentro de uma cultura específica. Dessa forma, amor, medo, raiva, angústia, lágrimas, choro, soluços, dor, são manifestações de emoções, formadas por um conjunto de aparatos psíquico, biológico e social do ser humano e representadas por meio de manifestações corporais. Porém, a percepção de cada pessoa, a forma de manifestá-las e senti-las é muito variada, de sociedade em sociedade, e determinada por meio da cultura e do contexto histórico social que as define, sendo a linguagem o elemento cultural que funciona como um mediador dentre estas diversas possibilidades (REZENDE; COELHO, 2010).

O percurso das emoções, como objeto das ciências sociais, não é novo, remonta aos esforços iniciais de delimitação deste campo de saber científico. Contudo, ainda que o tema das emoções apareça em obras de muitos antropólogos e outros cientistas sociais, a que a eles se dedicasse atenção como objeto

autônomo de investigação. As emoções detinham um caráter dúbio de interpretação e, embora se tornassem elementos da interação social, estavam ligadas a algo “natural”, ou a universalidades e realidades psicológicas que eram dadas *a priori* e modificadas até certo ponto por uma socialização de uma cultura específica (REZENDE; COELHO, 2010, p. 12).

Dentre os estudiosos das emoções nas áreas de antropologia e sociologia são reconhecidas as contribuições de clássicos, como: George Simmel, Émile Durkheim, Marcel Mauss, Alfred Radcliffe-Brown e Ruth Benedict. De qualquer maneira, e em consonância com autores que se detiveram na análise da questão (KOURY, 2009; REZENDE; COELHO, 2010 e 2011; MERLEAU-PONTY, 1980), a abordagem realizada pelos autores clássicos se deteve mais nas regras e formas coletivas de expressão dos sentimentos, ora explorando seu papel, ou função social, ora comparando e compreendendo as emoções de maneira subordinada ao debate em torno de distintas padronizações culturais. Por essa via, as emoções eram vistas em grande medida de forma ambígua, às vezes considerada como estado interno, subjetivo e não social, em outros momentos como resultante de situações sociais, com exceção da obra de Marcel Mauss, que amplia sua análise ao apresentar a noção de fato social total.

Na área da antropologia, desde a década de 1970, vemos a ampliação dos estudos sobre as emoções, principalmente nos Estados Unidos, notadamente a partir da influência da abordagem interpretativa proposta por Clifford Geertz, caracterizada, dentre outras coisas, por uma reflexão crítica acerca da noção de cultura, vista antes como padrões de comportamentos habituais e tradicionais, mas que na perspectiva geertziana passam a ser redefinidas pelos termos de “teias de significados”, transmitidas por símbolos e interpretadas de maneiras específicas de sociedade para sociedade. Nesse pro-

cesso, passa a ser enfatizada nos trabalhos realizados a articulação entre emoção e concepção de pessoa com as esferas da moralidade, da estrutura social e das relações de poder (REZENDE; COELHO, 2010).

As emoções detinham um caráter dúbio de interpretação e, embora se tornassem elementos da interação social, estavam ligadas a algo “natural”, ou a universalidades e realidades psicobiológicas que eram dadas *a priori* e modificadas até certo ponto por uma socialização de uma cultura específica (REZENDE; COELHO, 2010, p. 12).

A presença dos afetos e emoções, sempre foi notada como parte da dinâmica da vida social, como aspectos relacionais; ao se centrar a análise nas emoções e afeto como uma teria de emoção, inicia-se uma nova abordagem possível a própria teoria antropológica (LUTZ; WHITE, 1986). Catherine Lutz (1990; 2012), ao fazer uma análise sobre o conceito de emoção como uma categoria mestre da cultura ocidental, afirma que a etnopsicologia ocidental,⁴ com base no exemplo da etnopsicologia americana, que de acordo com sua análise é centrada em duas posições, emoção versus pensamento e a emoção versus distanciamento, onde o gênero feminino estaria associado ao pensamento e o masculino ao distanciamento; é neste contexto que ela afirma que a etnopsicologia ocidental é baseada em um conjunto de ideias que existe dentro de uma relação de poder e que reafirma as ideologias ocidentais de gênero, ligando a emoção ao irracional, ao subjetivo e ao natural, questões estas que de acordo com a autora precisam ser problematizadas para se conseguir desnaturalizar sua análise.

É neste sentido que as antropólogas Lila, Abu-Lughod e Catherine Lutz, fizeram um mapeamento das principais

4. Entendida pela autora como sendo um conjunto de ideias compartilhadas por um grupo acerca das emoções.

abordagens teóricas da emoção como objeto de pesquisa, o essencialismo,⁵ o historicismo,⁶ o relativismo⁷ e elegeram a abordagem contextualista, que é baseada na noção foucaultiana do discurso para propor uma análise micropolítica das emoções, onde as emoções estão inseridas em um contexto moral (LUTZ, 2012).

No Brasil, o foco de estudos das emoções nas ciências sociais, enquanto campo próprio de investigação, vem avançando consideravelmente desde a década de 1990, tanto na área de institucionalização deste campo, quanto à diversidade de temáticas estudadas. Para Mauro Koury (2009), a proposta teórico-metodológica de uma antropologia das emoções constitui um caminho pautado na observação da ação social individual, do self e das emoções que perfazem a interação entre os atores sociais de uma dada sociabilidade.

Os autores Catherine Lutz e Geoffrey M. White (1986, p. 23) consideram que “incorporar a emoção na etnografia implicará uma visão mais ampla do que está em jogo para as pessoas na vida cotidiana”.

Por fim, é preciso explicar o que me levou a este encontro/pesquisa. É preciso situar também a minha trajetória, voltando há alguns anos atrás, quando ainda era estudante de Ciências Sociais da Universidade Federal do Piauí, entre os anos de 2006 e 2008, quando comecei a estagiar na Caixa Econômica Federal, na Gerência de Desenvolvimento Urbano (GIDUR), na cidade de Teresina, no Piauí. Neste setor, todos os projetos habitacionais, fossem eles estaduais ou municipais, eram divididos em dois subprojetos, o pro-

5. A emoção teria um substrato universal e natural.

6. Historicismo das emoções situadas no tempo e no espaço.

7. “construção cultural das emoções, se valeria da comparação cultural contemporânea entre si. Para uma análise aprofundada destas abordagens, ver o texto *The Anthropology of Emotion* (LUTZ; WHITE, 1986).

jeto construtivo (de engenharia e arquitetura) e o projeto social. Este último visava à integração das famílias beneficiadas com o projeto construtivo. Assim, as técnicas sociais⁸ da Caixa deviam orientar e avaliar as técnicas sociais das prefeituras e contratadas a seguirem os normativos estabelecidos pelo Governo Federal, trabalhando com as famílias beneficiárias destes projetos, repassando a estas orientações referentes à educação socioambiental; geração de emprego e renda e educação patrimonial baseado nos Cadernos de Orientações Técnicas da CAIXA (COTS).

Após concluir minha graduação e já atuando profissionalmente no setor no qual estagiava anteriormente, comecei a trabalhar em empresas credenciadas à Caixa na área de assessoria técnica social para projetos habitacionais, trabalhando com projetos do Programa de Arrendamento Habitacional e no Programa Minha Casa Minha Vida. Até aqui meu contato com as famílias foi realizado sempre de forma institucional, enquanto representante da Caixa e participando de forma pontual em algumas atividades com as famílias beneficiadas dos projetos.

Em 2009, me mudei para a cidade de Salvador na Bahia, onde passei a trabalhar na área social de projetos de esgotamento sanitário no âmbito do Programa de Aceleração Crescimento até o ano 2012. Viver em Salvador neste período me proporcionou conhecer o grupo de estudos sobre a sociologia das emoções da Universidade Federal da Bahia.⁹

8. Técnicas Sociais refere-se a equipe técnica que realiza a avaliação e execução dos projetos sociais junto à CAIXA, obrigatoriamente de acordo com as normas do Cadernos de Orientações Técnicas (COTS) do banco, estes profissionais devem ter graduação em serviço social, sociologia, psicologia e pedagogia e experiência em projetos sociais.

9. Sociologia das Emoções é um grupo de estudos em Sociologia, coordenado pela Dra. Marieze Rosa Torres, interessado na discussão teórica-conceitual e no debate das interfaces entre as emoções, os comportamentos, e as práticas dos sujeitos nas suas interações sociais cotidianas.

A partir desse grupo, tive a oportunidade de entrar em contato com a produção teórico-metodológica relacionada às emoções como objeto de estudo no âmbito de uma pesquisa socioantropológica. Essa experiência ampliou significativamente a minha compreensão sobre essa categoria analítica. Foi nesse momento que também tive meu primeiro contato com a produção da *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção* (UFPB) e pude explorar a contribuição do professor Mauro Koury em diversos campos de estudo, incluindo a área das emoções.

No ano de 2013, passei a trabalhar junto à Secretaria de Habitação do Município de Timon (MA). Diferentemente dos trabalhos anteriores, neste o contato com os beneficiários dos projetos habitacionais se dava de forma direta, de maneira que eu passava a conhecer as pessoas diretamente, assim como tinha a oportunidade de acessar, ao menos em parte, a realidade das famílias atendidas. Em um destes atendimentos, presenciei um acontecimento em particular durante o intervalo de três meses, que corresponde ao período de inscrição e sorteio em projeto habitacional do município, que me chamou a atenção, eis a situação:

Ana,¹⁰ uma mulher negra, com estatura mediana, magra, cabelos curtos e crespos, com aproximadamente 30 anos, com vestimenta simples, roupas sujas e meio rasgadas, que a caracterizam como se a mesma estivesse em situação de rua, com uma fisionomia que aparenta um pouco de desequilíbrio mental, como se ela sempre estivesse com pressa ou fugindo de alguma situação. Porém, no primeiro contato, o que mais me chamou a atenção é seu odor forte, como se esta não tomasse um bom banho há bastante tempo. Nesta situação, todos os dias, “religiosamente” Ana

10. Este relato é descrito com base em uma experiência que vivenciei quando trabalhei na Secretaria de Habitação de Timon, foi através deste acontecimento com Ana que despertou meu interesse em pesquisar sobre esta questão, e foi justamente com base neste acontecimento, que fiz o projeto de seleção para o mestrado. Ana é um nome fictício.

vai a minha sala, com os documentos pessoais na mão pedindo para assinar os papéis, pois ela queria ganhar uma¹¹ casa. Então, eu e outras técnicas que trabalhavam na mesma sala, repassávamos a mesma resposta, explicando como funcionavam as etapas para que Ana pudesse ser contemplada com uma casa e, assim, esta situação e estes encontros com Ana duraram algum tempo. Eis que em uma manhã, recebo a documentação das pessoas que foram contempladas para um novo conjunto residencial que seria entregue neste município, e Ana aparece na minha frente, repetindo a velha cena (me entregando os documentos para assinar os papéis), mas agora tudo é diferente. Ana mudou, suas feições estão alegres, posso ver um leve sorriso no seu rosto, os cabelos estão penteados e presos, as roupas limpas e o odor não existe mais. Porém, envolvida nesta situação (na qual não pude evitar de fazer uma avaliação sobre o novo aspecto de Ana), eu já estava repassando a velha resposta quando uma amiga do trabalho me interrompe e diz: “Pode receber os documentos”. A Ana havia sido contemplada no último sorteio. Então, fiz todo o procedimento para a montagem dos dossiês dos beneficiários do Programa. Confesso que fiquei emocionada com o caso particular de Ana, fiquei muito feliz por sua mudança, por esta nova Ana que se apresentava a mim. No final deste dia fiquei sabendo, através de conversas informais no corredor desta Secretaria, o motivo desta mudança. Ana morava com mais duas pessoas que eram dependentes químicos. Por não aceitar esta situação ela estava morando nas ruas e na condição de pedinte. Porém, após ser contemplada no sorteio da casa, alguns amigos de Ana pediram ajuda aos vereadores locais, que passaram a pagar o aluguel de uma casa provisória até o momento em que ela já possa receber as chaves da sua nova moradia (informação verbal)

Apesar de ter me estendido um pouco, acho importante situar o/a leitor/a que pesquisa do mestrado, está ligada a uma experiência pessoal, através do contato com Ana, eu não

11. Essa casa refere-se às Unidades Habitacionais do Programa Minha Casa Minha Vida –MCMV, e cujas etapas e critérios de seleção são definidos no âmbito do Ministério das Cidades – Governo Federal.

sabia, mas já tinha sido afetada, nos termos de FAVRET-SAAD (2005). Ana me fez “olhar” para o processo do programa MCMV de outra forma, aqui não mais enquanto agente do município que trabalha com políticas públicas habitacionais, me fez querer compreender este processo pelo olhar de quem participa e recebe estas casas e mais, como esta casa pode estar associada a um projeto de melhoria de vida, como interpretei que seria este o caso de Ana. Então, por mais experiência técnica e entendimento dos normativos legais, eu tinha perdido a minha sensibilidade para “olhar” além da política pública e além do discurso oficial. Pouco tempo depois desta experiência, sai do trabalho da secretaria, não tive mais contato com Ana e nem notícias suas. Mais foi através do que ela me fez sentir naquele dia, que fiquei intrigada com esta questão, aqui juntando outras questões como meu interesse em voltar aos estudos na área de ciências sociais e a minha vontade de me aproximar e me aprofundar no estudo da antropologia das emoções, é que voltei ao universo acadêmico através da seleção de mestrado em antropologia da UFPI.

Assim, o fio condutor da pesquisa foi buscar compreender as narrativas das mulheres sobre o significado da casa própria, inserido em um projeto de melhoria de vida, situado em narrativas biográficas a partir de um contexto familiar específico, onde a casa própria representa a “realização de um sonho” “que embora pareça ser uma conquista individual, é coletiva, de toda a família.



Imagem 1: Registro de uma das quadras do Residencial.

Referências

DURHAM, Eunice Ribeiro. **A Sociedade vista da periferia**, 1986. Disponível em: http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_01/rbcs01_07.htm. Acesso em 04 abr. 2018.

GEERTZ, Clifford. “Ethos”, Visão do Mundo e a Análise de Símbolos Sagrados. In: GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. 1. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2017. p. 93-106.

GEERTZ, Clifford. Uma Descrição Densa: Por uma Teoria Interpretativa da Cultura. In: GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2017. p. 3-24.

HALBWACHS, M. Memória Coletiva e memória individual. In: HALBWACHS, M. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Vértice Editora, 1990. p. 25-52.

HARTMANN, Luciana. Tomazito, eu e as narrativas: “Porque estoy hablando de mi vida”. In: MARQUES, Roberto et al. (Orgs.). **Etnobiografia: subjetivação e etnografia**. Rio de

Janeiro: 7 Letras, 2012. p. 179-206.

KOFES, Suely. **Uma trajetória em narrativas**. Campinas: Mercado de Letras, 2001.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiros. **Emoções, sociedade e cultura**: a categoria emoções como objeto de investigação na sociologia. Curitiba: Editora CRV, 2009.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiros. **Estilo de vida e individualidade**: escritos em antropologia e sociologia das emoções. Curitiba: Appris, 2014.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiros. **Quebra de confiança & conflito entre iguais**: cultura emocional e moralidade em um bairro popular. Recife: Bagaço. João Pessoa: GREM, 2016.

LUTZ, Catherine; WHITE, Geoffrey M. The Anthropology of Emotions. **Annual Review of Anthropology**, Vol. 15, 1986, p. 405-436. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/2155767>. Acesso em 06 nov. 2017.

LUTZ, Catherine. Entrevista Antropologia com Emoção. **MANA**, n. 18, p. 213-224, 2012.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Etnografia como prática e experiência. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 15, n. 32, p. 129-156, jul./dez. 2009. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832009000200006>. Acesso em 02 abr. 2018.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **De Mauss a Lévi-Strauss**. In: MERLEAU-PONTY, Maurice. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1989.

PEIRANO, Mariza. **Etnografia, ou a teoria vivida**. Ponto Urbe, n. 2, 2008. Disponível em <http://journals.openedition.org/pontourbe/1890>. DOI: 10.4000/pontourbe.1890. Acesso em [data].

REZENDE, Claudia Barcellos; COELHO, Maria Claudia. **Antropologia das emoções**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

SARTI, Cyntia Anderson. **A família como espelho**: um estudo sobre a moral dos pobres. Campinas: Autores Associados, 1986.

VELHO, Gilberto. **A utopia urbana**: um estudo de antropologia social. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

9. Noivado, ritualização e a gramática socioemocional da afinidade

Breno Rodrigo de Oliveira Alencar¹

Introdução

O noivado é, de acordo com a literatura antropológica, o estado de preparação para o casamento. Por essa razão é considerado um rito de passagem, podendo caracterizar-se como “união socializada”, onde a transição para o casamento envolve os interesses econômicos de dois grupos (VAN GENNEP, 2011). Contudo, pesquisas recentes, como as de Lemieux e Mercier (1992), Coulmont (1999), Arsenault e Roberge (2006), Pugeault (2010), Maillochon (2008), Rault (2018), Marins (2016; 2019) e Escoura (2016; 2017; 2019), mostram que essa definição é insatisfatória diante da dinâmica social e complexidade simbólica envolvida em sua ritualização.

Afetado pelas transformações demográficas, econômicas e culturais experimentadas pelos indivíduos ocidentais no período moderno, em especial aqueles submetidos a ideologia individualista e situados em regiões urbanas, o noivado se caracterizaria por sua maleabilidade histórica e plasticidade

1. Doutor em Sociologia e Antropologia pela Universidade Federal do Pará. Professor do Instituto Federal do Pará, campus Belém. Coordenador do Núcleo de Pesquisa em Educação e Cibercultura. Membro do CORPOSTRANS-CNPq-UFPI

ritual (COULMONT, 2003). Assim, embora sua existência esteja associada a instituições tradicionais como família e casamento, sua prática é polissêmica e acompanha as transformações do vínculo amoroso. Isso nos obriga a repensar o sentido da ritualização nupcial, não sendo possível reduzi-la a análise de suas etapas rituais. Há um conjunto de experiências e subjetividades que marcam a socialização dos indivíduos e que se constituem em ativos importantes na compreensão do sistema de alianças nos diferentes grupos sociais.

Acreditando que isto merecia atenção e análise sistemática, transformei o noivado em meu objeto de reflexão durante meu doutorado (ALENCAR, 2019), ocasião em que, por meio de uma pesquisa empírica realizada entre 2016 e 2018, debruicei-me sobre sua relevância histórica, conceitual e teórico-metodológica. Assim, por meio do acúmulo de registros etnográficos obtidos através da observação participante em cursos de preparação para a vida matrimonial – mais conhecidos como “cursos de noivos” – e análise de transcrições de entrevistas realizadas com noivos e noivas heterossexuais pertencentes às camadas médias nas cidades de Belém, Teresina e Brasília,² dediquei-me a compreender o lugar que o noivado e os ritos pré-nupciais ocupam no imaginário so-

2 A opção por esse recorte se deve, em primeiro lugar, ao acesso que me foi oportunizado pela mediação de amigos, parentes e colegas de trabalho, cujo pertencimento social favoreceu o contato com os interlocutores selecionados; em segundo lugar, a facilidade oferecida pela própria abundância de pesquisas nesta área, com especial atenção para a relevância das contribuições de Velho (1989; 1994; 1999), Salém (1986) e Gonçalves (1999); por fim, a realização das pesquisas nas cidades citadas foi produto de contingências pessoais e profissionais. Inicialmente elaborado para ser realizado na cidade de Belém, onde resido, o projeto de pesquisa teve de se ajustar a um item do ato que autoriza a realização de doutorado em tempo integral, razão pela qual mudei para cidade de Teresina em 2016. Ao mesmo tempo, aproveitei a oportunidade para realizar intercâmbio acadêmico junto a Universidade Nacional de Brasília, onde resido e o campo “se apresentou” para mim a partir da interlocução com familiares e moradores locais.

cial e na própria teoria antropológica. Neste capítulo, porém, apresento um pequeno recorte desse trabalho dedicando minha atenção e análise ao papel das emoções como articulador simbólico destas três características – ritualidade, relationalidade e socialização –, no intuito de lançar luz sobre a gramática das experiências nupciais e seu significado socioantropológico no processo de formação das unidades conjugais contemporâneas. Esta iniciativa teve como motivação o interesse em situar o noivado no vocabulário dos estudos de parentesco problematizando as terminologias que o relacionam ao conceito de aliança. Some-se a isso, a inquietação provocada por Carsten (2014) que ao se referir ao parentesco como “reino prático da ação” estimula a pesquisa sobre as variáveis e os processos que constituem a afinidade.

Neste sentido, o capítulo se divide em três seções, todas elas baseadas no resultado de observações e análises de formulários e transcrição de entrevistas diretas e semiestruturadas realizadas individualmente ou aos pares com 27 noivos e noivas. A primeira seção discute o simbolismo das emoções no ficar e no namoro, apontando seu papel na socialização dos sujeitos e no ritual nupcial. A segunda seção é dedicada à compreensão da afinidade como produto da interação entre os noivos, chamando atenção para o significado da noção de “química” no relacionamento. Por fim, na última seção, exploro a função dos sentimentos na formação do “sujeito casal” e o simbolismo das emoções resultante das relações de gênero.

O ficar, o namoro e a gramática socioemocional

A formação do casal conjugal em camadas médias é pautada, principalmente, pelo poder simbólico das emoções.³ Sob

3 Esta afirmação leva em consideração as pesquisas neste segmento social realizada por antropólogos como Velho (1989) e Salem (1986), que ao realizarem

o pressuposto de que estas “são parte de esquemas ou padrões de ação apreendidos em interação com o ambiente social e cultural, que são internalizados no início da infância e acionados de acordo com cada contexto” (REZENDE; COELHO, 2010, p. 30), podemos considerar que a constituição do vínculo amoroso e sexual neste segmento envolve o reconhecimento, a reprodução e a manifestação de uma gramática socioemocional⁴ ao longo das sucessivas etapas que compõem o ritual nupcial.

A primeira dessas etapas é definida pelos noivos como “fica”, expressão derivada do ficar, uma forma de não compromisso episódico e codificado, cuja origem é o mútuo interesse afetivo e/ou sexual baseado, principalmente, na aparência física do parceiro⁵. Segundo os noivos, o ficar está associado ao primeiro beijo, que carrega consigo forte conteúdo simbólico, pois se trata de uma prática que só acontece quando ambos os parceiros se sentem emocionalmente atraídos. Em razão disso, atribui-se ao beijo o primeiro índice de que se está diante de

pesquisas de campo sobre as relações familiares nestes segmentos procuraram apreender o modo de operação ou a lógica que informa os diferentes códigos culturais em contextos urbanos. Por meio delas foi possível identificar o papel das emoções e dos sentimentos na sociabilidade e constituição do ethos psicanalítico e individualista como dimensão simbólica da experiência de classe, a inclinação para “experiências sintetizadoras” desses ethos e a identificação das redes como unidade de análise das conexões entre indivíduos.

4 Por gramática socioemocional, refiro-me ao conjunto de regras e sentidos engendrados pelas significações dadas às experiências emocionais e que se traduzem em comportamentos ritualizados e linguagens socialmente compartilhadas. A formulação deste conceito tem como base os “jogos de linguagem” de Wittgenstein (2002) e a noção de *habitus* em Bourdieu (2009), por meio dos quais se busca, ao mesmo tempo, compreender a correlação entre as ações e seus significados linguísticos e as disposições dos indivíduos para aprender, expressar e reproduzir sentimentos dentro dos limites e possibilidades produzidos em sua socialização.

5 Segundo Heilborn (2006), este tipo de relacionamento está agregado à classificação das formas de envolvimento das pessoas no aprendizado da sexualidade e teria tido lugar no Brasil a partir do final dos anos de 1980.

um relacionamento que difere da amizade ou do flerte.

A atração, apontada como motivo para a ocorrência do beijo, surge do interesse pela aproximação física após as primeiras trocas de olhares e palavras em lugares públicos, como escolas, festas, faculdades ou em reuniões de amigos ou familiares. A iniciativa do beijo pode partir de ambos, mas a investida física (o movimento para beijar) é predominantemente masculina. Embora demonstre ser um sinal de relacionamento, não há, porém, qualquer insinuação, por parte dos noivos, que o beijo constitua o início de um vínculo duradouro – embora tenha sido exatamente isso que acabou acontecendo. Como disseram-me noivos e noivas, em mais de uma oportunidade, “isso não passa pela cabeça”. Trata-se apenas de um momento em que a curiosidade e atração se converte em contato físico e troca de carícias e afetos.

Mas há um limite, pois embora a troca de carícias e de beijos, características do ficar, possa ocorrer uma ou várias vezes, o mesmo passa a ser considerado um relacionamento quando 1) se torna regular e frequente, 2) os parceiros passam a ser reconhecidos e tratados como casal e 3) é capaz de produzir sentimentos como “saudade” ou o “desejo de estar junto”. Quando isto ocorre é comum os parceiros se indagarem sobre o “destino da relação”. Um sinal que marca esse momento é o ato de dar as mãos, isto é, a atitude dos parceiros de aparecer em público com as mãos entrelaçadas. Tanto para eles como para os observadores se trata de uma demonstração de que, embora não se possa chamá-los de namorados, pois os próprios parceiros não se identificavam como tais, está-se diante de um casal em formação, isto é, um relacionamento com potencial para se tornar duradouro.

Outro sinal de que o ficar pode se converter em relacionamento é o que os noivos chamam de “pegada”. Assim, quando falam que a “pegada é/foi boa”, isto é, o contato físico, a rela-

ção sexual e a troca de sentimentos for agradável (para ambos), também estão querendo dizer que possuem motivo para um novo encontro ou sucessivos encontros, agora em lugares e tempos cada vez mais negociados pelo “ficantes” – que, vale lembrar, ainda não aceitam serem chamado de casal.

Durante o período em que ficam, não se fala em namoro, muito menos em noivado. A possibilidade dos encontros casuais se transformar namoro se dá quando eles “sentem” – aqui uma expressão para dizer que avaliam e julgam – que o relacionamento pode “dar certo”, expressão que ao lado de outras como “química”, “querer estar junto” ou “algo mais sério” codificam o processo de socialização e justificam seu investimento de tempo e atenção no relacionamento. Enquanto isso, cada membro do casal lança mão de técnicas baseadas na gramática dos saberes e aprendizados socioemocionais acumulados, pelo aprendizado, mas também pela tentativa e erro – considerando que a maioria dos interlocutores carrega consigo a experiência de relacionamentos passados – que se traduz em práticas orientadas por modos de ser e fazer consideradas socialmente eficazes, isto é, julgadas “certas” e “corretas” quando se tem em vista o estabelecimento de um vínculo duradouro. Isto se traduz em saber quando fazer o contato visual, a hora e o lugar certo de dar as mãos, dizer o primeiro “eu te amo” ou fazer o pedido de namoro, a escolha do lugar para passear ou ter a primeira relação sexual.

Embora emocionalmente relevante, o período associado ao ficar é curto, ocupando cerca de um mês no relacionamento dos casais que resolvem dar sequência ao relacionamento. O namoro, etapa seguinte, dura mais tempo e tem início nos seis primeiros meses do relacionamento, distinguindo-se do ficar por ser reconhecido como um vínculo que favorece a socialização e a construção da identidade conjugal. Ele ocorre quando são vencidas as primeiras impressões e as

motivações para dar continuidade ao relacionamento justificam uma convivência mais intensa e progressivamente mais íntima. Quando isso ocorre, é comum o casal passar mais tempo junto frequentando as residências e circulando entre os membros da rede social do parceiro. Isso faz com que os noivos assumam que a sociabilidade nesta etapa do relacionamento é mais intensa do que na época em que mantinham encontros episódicos. As razões para isso se confundem com um maior envolvimento com os parentes do parceiro, maior atividade sexual, aumento na frequência a lugares públicos e, principalmente, a maior interação⁶.

A interação representada pelo contato físico e troca de afetos combinada a frequência a casa do parceiro e a própria manifestação pública do relacionamento, que pode se dar pelo pedido de namoro – ainda predominantemente realizado pelo homem –, faz com que o namoro se torne a etapa do relacionamento em que os parceiros sejam reconhecidos como casal. Assim, se enquanto no ficar os noivos reconhecem que não pensavam que seus parceiros poderiam ser seus cônjuges, ao longo do namoro eles passam a admiti-lo à medida em que a gramática do relacionamento favorece a identificação de valores, crenças, comportamentos e hábitos correspondentes (ou não) às suas expectativas conjugais.⁷

6 O namoro, contudo, guarda relação com um passado recente, sendo recorrentemente vigiado e controlado pelos parentes do casal, uma vez que a maior interação é caminho para aventuras sexuais. Esta é a razão pela qual a primeira relação sexual dos casais teve lugar em motéis, casas de amigos e, no limite, na casa dos pais do noivo, após o início do namoro. Com o noivado oficializado, a tendência é que a frequência dessas relações se reduza e passem a ser toleradas, permitindo que um ou outro “durma” na casa do parceiro.

7 Isso, no entanto, não quer dizer que o tipo ideal de cônjuge decorre do “ficar” ou do namoro. Conforme assinalai trabalhos anteriores (ALENCAR, 2011; 2014; 2019), o que está em curso nesse processo é o próprio sentido do relacionamento como organizador das relações entre os sujeitos, o que leva a escolha do cônjuge e a própria ideia de casar a se ajustar ao ciclo biográfico dos interlocutores e a avaliação/comparação/simulação de experiências conjugais.

Por ser a fase mais longa antes do casamento, o namoro é o responsável tanto pela 1) identificação do cônjuge ideal (ou cônjuge preferencial), 2) produção da afinidade entre os parceiros e a 3) socialização com os parentes.⁸ Por ter essas características, os noivos consideram que o namoro é um “laboratório” por meio do qual tem a possibilidade avaliar o significado do relacionamento, em que pese suas experiências emocionais e a construção do ethos conjugal.

Uma vez que o namoro é a fase mais longa dentre as três que antecedem o casamento, ele pode conter diferentes fases, estando mais suscetível a rupturas que o ficar e o noivado. Durante essas experiências, que não são incomuns, os casais acreditam ter uma valiosa oportunidade para qualificar o relacionamento. “Sentir falta”, “sentir saudade” depois de um término repentino, podem ser sinais, por exemplo, da importância que o parceiro tem na vida do outro. As “voltas” são, neste sentido, muito celebradas e carregam consigo profundo significado emocional. Quando isso acontece os casais acreditam que estão mais preparados para encarar um relacionamento considerado “mais sério”.

Na escala de “seriedade” dos relacionamentos amorosos, o noivado é considerado mais sério que o namoro, que por sua vez é considerado mais sério que o ficar. Todas elas, contudo, são consideradas “menos sérias” que o casamento, o qual exige preparo, planejamento e uma ritualização mais formalizada. Assim, à medida que o namoro se torna mais sério e o casamento passa a ser um assunto das conversações entre os parceiros, tem-se início a *fase de compromisso*, uma etapa que

8 Segundo Azevedo (1986) o namoro pode ser considerado como a manifestação inicial da tendência biológica à formação de pares por atração sexual, que se desenvolve no homem a partir das mudanças orgânicas da adolescência e da puberdade. A tomada de consciência acerca das diferenças físicas e de personalidade entre as pessoas de um e outro sexo ocasionariam, por essa razão, as primeiras tentativas de sedução e de estimulação afetiva recíprocas.

se caracteriza pela sobreposição entre o namoro e o noivado⁹. É nessa fase que a decisão de casar surge como tema central do relacionamento e a entrega do anel ou a troca de alianças torna-se um ritual que mobiliza o casal – em especial o noivo.¹⁰

Afinidade, química e o ritual nupcial

A sequência formada por essas etapas revela, portanto, que a afinidade é construída, em primeiro lugar, pela atração física, para, em seguida, se transformar em um relacionamento com potencial para se tornar duradouro. Isto significa que nos primeiros encontros do casal dá-se mais atenção para os traços físicos que atendam padrões sociais de beleza e atração sexual, como o “o jeito” de caminhar, de sorrir ou de olhar, “o tom da voz”, as “curvas” ou os “contornos” ou “formas” do corpo, como as pernas, a cintura, a bunda, a coxa e o rosto. Conforme discutido em trabalho anterior (ALENCAR, 2011), a continuidade ou manutenção do vínculo, porém, não é determinada por essa atração inicial, mas pela gramática das considerações sentimentais e morais que cercam a interação com o parceiro.

A interação é a base da afinidade amorosa. Responsável por transformar a atração e o interesse em relacionamento, ela pode se dar diretamente por meio da conversa face a face, de ligações telefônicas e envio de mensagens por aplicativos e redes sociais, ou indiretamente por meio da interlocução

9 A fase de compromisso não deve ser confundida com a já difundida *troca de anéis de compromisso* – prática muito comum entre os casais –, pois do ponto de vista dos noivos entrevistados a relação estabelecida neste contexto faz parte do namoro.

10 Em relação a este protagonismo masculino, os dados obtidos com aplicação de formulário demonstraram que em 93% das vezes foram os noivos que manifestaram o interesse pelo casamento, sendo que o pedido de noivado ou de casamento ocorreu em 72,7% das vezes.

entre amigos, familiares, na vizinhança, na igreja. Ao longo desse processo, que é ritualizado, os parceiros se avaliam mutuamente e por meio de critérios provenientes de sua socialização são capazes de identificar e julgar comportamentos, práticas, valores, opiniões, visões de mundo, gostos, projetos, entre outras expressões de sua individualidade, compatíveis com sua expectativa de relacionamento amoroso. Quando as expectativas são consideradas suficientemente compatíveis (o que não exclui diferenças aceitáveis) a ponto do relacionamento ganhar o significado de solidariedade difusa e duradoura (SCHNEIDER, 2016), o mesmo se converte em “vontade de estar junto”, expressão que traduz com maior precisão o sentido da afinidade.

Esta afinidade, no entanto, por si só não é razão para justificar o casamento. É preciso que a interação se converta em intimidade produzindo um laço afetivo significativamente forte, a ponto dos parceiros se reconhecerem e serem reconhecidos como sujeitos indiferenciados, isto é, o casal conjugal, o que é mais notório no noivado. A convivência é considerada o principal recurso para avaliar a afinidade. Ela pode ocorrer nas visitas à residência do parceiro e na participação nos eventos que envolvem familiares e amigos, mas principalmente em passeios ou viagens, quando o isolamento permite que se adquira maior intimidade por meio do que os noivos chamam de “teste drive”.¹¹

11 O *teste drive* faz parte das técnicas de socialização a qual os interlocutores recorrem com relativa regularidade, e que corresponde a uma forma de simulação do casamento. Duarte e Rocha-Coutinho (2011) e Pinho (2017) confirmam essa concepção argumentando que o “teste drive” corresponde a um tipo de compromisso, não definitivo, vivido como um casamento prévio onde os parceiros aproveitam para se conhecer melhor antes de optar por uma união que pode ou não se formalizar. Isto inclui, além das viagens e finais de semana na companhia um do outro, a coabitação provisória, onde a intimidade permite prever divergências e antecipar fórmulas que ajudem os interlocutores a dirimir futuros conflitos. Não raro, dependendo dos projetos

À medida que a interação se prolonga e a afinidade se intensifica, a atração física perde relevância dando lugar à valorização ao comportamento, que passa a ser classificado e comparado moralmente.

Os interlocutores também consideram que o relacionamento “dá certo” quando a afinidade nasce e se desenvolve de maneira “espontânea”, “verdadeira” ou “naturalmente”, sem que um ou outro “force” para agradar ou “chamar atenção”. A natureza dessa relação entre afinidade e espontaneidade pode ser facilmente verificada quando os noivos argumentam que a atração surgiu e cresceu na medida em que o diálogo e, posteriormente, a intimidade, converteu o parceiro (até então desconhecido) em alguém “que se conhecia há muito tempo”.

Esta visão parece ser a chave para entender o que os interlocutores definem como “química”. Descrita como manifestação arbitrária responsável por sensações fisiológicas – taquicardia, suor, ruborização, adrenalina – como por representações sociais acerca do relacionamento – “ligação”, “encantamento” – ela é amplamente empregada como metáfora para descrever o grau de interação entre os parceiros. Eduardo, a esse respeito, se esforça para explicar o que o termo significa:

Como foi que relacionamento de vocês começou? Assim que a gente ficou bateu a química muito rápido e a gente conversava todo dia. [O que é essa química?] Parecia que eu conhecia a Eduarda há muito tempo. Era isso. Isso desde a primeira vez que a gente se encontrou. [Explica melhor isso para eu tentar entender]. É complicado. É uma coisa meio fantasmagórica, eu acho. Cientificamente eu não vejo... não tem explicação. É uma coisa que talvez tu não vai conseguir definir. Parecia que ela já era uma amiga, que eu já conhecia há muito tempo. Claro, a gente já teve conversas antes, por telefone, por mensagem... Mas, no primeiro contato parecia que a gente já se conhecia. E nas primeiras sema-

e das condições financeiras, o teste drive se converte em união consensual.

nas da relação isso se intensificou. (Eduardo, Belém).

As noivas, por sua vez, também se referem à química em sua reflexão sobre a afinidade, que para elas resulta de uma harmonia ou sintonia caracterizada pela tendência a “pensar da mesma maneira” sobre assuntos diversos, por ter gostos em comum. Definida como uma sensação, a química é identificada pelo modo súbito como uma conversa, o jeito ou o modo de falar do parceiro atraem sua atenção:

Você relata no formulário que houve uma química entre vocês. O que isso significa para você? Realmente. Essa química foi muito forte. Quando a gente conversava por mensagem parecia que a gente já se conhecia há muito tempo. Aí a gente foi descobrir que a química era tão forte que a gente tinha os mesmos gostos de música. A gente gosta de rock, por exemplo. [...] Até mesmo a química no relacionamento. Quando a gente se conheceu parecia que a gente já se conhecia há muito tempo. A conversa, o modo de falar. (Eduarda, Belém).

Enquanto metáfora para a “eficácia misteriosa da relationalidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 243), a noção de química é identificada logo nos primeiros contatos quando, seja por meio direto (olho no olho, beijo, troca de afetos) ou indiretamente (ligação telefônica, troca de mensagens), os sinais que chamam atenção para os laços de reciprocidade dão forma e significado ao vínculo, levando os noivos a crer que a relação existente já era esperada.

Daniela oferece ainda um quadro bastante exemplar ao demonstrar que sua afinidade com Daniel produziu um tipo de interação no qual ambos passaram a partilhar das mesmas sensações, pensamentos e até mesmo estados fisiológicos: “Às vezes acontece da gente adoecer junto. Isso acontece desde o namoro e as pessoas achavam estranho quando um adoecia e

o outro adoecia logo em seguida” (Daniela, Belém).

Outras noivas também apontaram situações em que isso se repete, afirmando que se sentiam cada vez mais ligadas ao parceiro como se formassem “uma só carne” ou “uma só alma” – aqui demonstrando que o simbolismo religioso tem um peso significativo na formulação dessa concepção. Isto também serve para justificar o argumento de que um casal existe para “se completar” e “dividir os mesmos problemas”. Daniela insiste que não se trata de uma “simples dependência”, isto é, “Não é que eu só possa sair se o Daniel for, mas eu gosto tanto da companhia dele que eu posso estar com qualquer pessoa, mas eu sinto que falta uma parte de mim quando ele não está”.

A noção de química constitui-se, pois, em uma forma de definir a afinidade existente entre os membros do casal em uma ordem simbólica que ao mesmo tempo serviria para diferenciar este relacionamento dos demais como justificaria a eficácia das emoções sobre o ritual amoroso. Tal compreensão é produzida por meio da interação individual ou coletiva, com familiares ou pessoas que mantêm laços com o casal,¹² ou por meio da crença de que a afinidade lhes permitiu desenvolver técnicas e habilidades capazes de interpretar, traduzir e até mesmo antecipar comportamentos do outro, como “saber o que ele/a está pensando”, “conhecer ele/a pelo olhar” ou “identificar que alguma coisa está errada”. Daniel, por exemplo, afirma que conhece Daniela pelo olhar, mas sabe também que algo está errado pelo tipo de mensagem que ela envia:

Como você descreve o relacionamento com a Daniela? Eu conheço a Daniela pelo olhar. E isso é algo que no nosso relacionamento eu dou muita atenção. Por exemplo. Quando eu pergunto se ela

12 A sensação de que o relacionamento está convertendo os parceiros em casal é notada pelos noivos quando estes são perguntados pelos parceiros ao serem cumprimentados ou quando são questionados sobre a razão para a ausência dos mesmos em eventos sociais.

tem algum problema e ela responde “ah! amor está tudo bem” no seco, eu sei que não está tudo bem. Até a forma que ela escreve no WhatsApp eu já sei que não está tudo bem. (Daniel, Belém)

Enquanto processo socializador, isso significa que o relacionamento permite que os casais vivam aquilo que Matos (2000) define como a “gestão compartilhada da sexualidade e dos afetos”, onde ideologias e práticas diversas de amor conjugal e gênero se expressam e se realizam positivamente. A socialização nupcial corresponderia, assim, a um denso processo de ajustamento das individualidades em direção à racionalidade conjugal, por meio do qual o casal assume uma unidade subjetiva ou se transforma em um sujeito simbólico. Aproveitando a discussão de Heilborn (2004) sobre a mesma temática, este processo reflete um estilo de vida fundado na dependência mútua e em uma modalidade de arranjo cotidiano que se institui assimilando códigos emocionais e de conduta que fazem do ritual nupcial uma gestão compartilhada da sexualidade.

Contudo, embora a química possa ser a responsável pelo tipo e grau de envolvimento dos parceiros, não é suficiente para justificar um noivado. Na verdade, ele só tem lugar quando os noivos se consideram preparados para assumir o que chamam de “responsabilidades de uma vida a dois”, uma expressão utilizada para se referir às condições consideradas indispensáveis para a realização do casamento, como maturidade, motivação afetiva, qualificação profissional, capacidade de provimento, aquisição da residência e anuência familiar.¹³

13 Além dessas condições também são apontados o tempo de relacionamento, a intimidade, a idade, a aceitação dos parentes, o nível de instrução, a renda, a ocupação e a filiação religiosa. Por serem fatores invariáveis, origem, cor e pertencimento familiar, étnico ou de classe, ainda que sejam elementos considerados na decisão de casar, acabam por não desempenhar uma função determinante na decisão de realizar o pedido, pois antes, no namoro, eles atuaram exercendo a função seletiva.

Isto faz com que a conversão do namoro em noivado seja dividida em duas etapas.

A primeira delas corresponde à fase do compromisso, anteriormente citada. Ela é íntima e privativa, devendo ser protagonizada pelo noivo após reconhecer que ele ou o casal desfrutam das condições econômicas necessárias para realizar o casamento. A avaliação dessas condições pode se dar mútua ou unilateralmente por meio da consulta ao parceiro, quando o casamento é um desejo compartilhado, ou pela interpretação das motivações afetivas, que atuam como evidências simbólicas “deixadas” pelo parceiro. Essa “deixa”, ou seja, a oportunidade para que o pedido seja feito, ocorre por meio de insinuações sobre o tempo de relacionamento, o desejo de formar família, a convivência doméstica e expectativas socialmente compartilhadas, como o desempenho de papéis compatíveis com o estilo de vida de casado.¹⁴ O pedido constitui-se, assim, em um evento que mobiliza as representações sobre o significado do casamento enquanto instituição social, levando os sujeitos a adotarem práticas em conformidade com as disposições e expectativas que correspondem ao modelo idealizado, mas convencional, de relacionamento conjugal.

Contudo, embora as “deixas” possam ser reconhecidas como incentivo para o pedido de casamento, não se espera que esse pedido seja feito de qualquer maneira ou, o que pode ser pior: impulsivamente. Na verdade, existem formalidades e uma das expectativas que cercam a conduta do noivo é que ele aja após uma “conversa”, que se faz necessária a fim de que a noiva identifique suas motivações e avalie se o que ele está “pensando em fazer” é compatível com as condições do casal em levar o projeto de casamento adiante. Os principais objetos

14 A deixa é uma categoria relacional própria da interação face a face. Thompson (1998) atribui a ela um papel simbólico fundamental para reduzir a ambiguidade e clarificar a compreensão da mensagem.

dessa conversa são o sentimento que justifica o pedido e as condições de renda e de moradia do casal.

A manifestação do interesse em casar e a expectativa pela conversa demonstram, portanto, que o noivado se dá mediante negociações, o que implica dizer que mesmo podendo ser uma surpresa, o noivo deve ser suficientemente competente para identificar o melhor momento para realizá-lo. Os noivos também admitem haver situações em que se sentem estimulados ou induzidos pelas noivas a pensar sobre o assunto. A crença no significado do próprio amadurecimento e do parceiro, bem como a identificação com a educação familiar, pensamentos, objetivos e projetos de vida são as razões que despertam o interesse das noivas em casar levando-as a induzir ou estimular o noivo a realizar o pedido.

Quando o noivo toma a iniciativa interpretando adequadamente as evidências simbólicas, os contextos para a realização do pedido ou há um acordo implícito entre os noivos, tem-se o pedido de casamento. Este pedido é um ritual e deve ser feito com a entrega de um anel à noiva ou pela troca de alianças entre os noivos. A preferência dos noivos é a de que essas trocas ocorram em contextos de comensalidade, como jantares íntimos em restaurantes ou almoços familiares e o mais desejado é que ele ocorra em períodos que marcam temporalidades biográficas e sociais, como aniversários, dias santos, ciclos religiosos e datas que rememoram o primeiro encontro, o primeiro beijo e o pedido de namoro, por exemplo. Além disso, ele deve ser, ao mesmo tempo, “romântico” e “original”, ou seja, para alcançar seu propósito o noivo deve recorrer a símbolos e performances capazes de produzir na noiva um estado emocionalmente forte e significativo, visto que para elas são as emoções e sensações em torno do “ser pedida em casamento” que ficarão registradas em sua memória¹⁵.

15A atuação performática marca, acima de tudo, a necessidade de tornar o

As noivas enfatizam que ser aceita e bem acolhida, assim como desfrutar da confiança junto à família do noivo, também são elementos que compõem sua avaliação sobre a plausibilidade do pedido e a viabilidade do casamento.

Estar atento a demanda da noiva quanto ao significado emocional do pedido de casamento é uma qualidade valorizada entre as noivas, razão pela qual manifestam sua impressão avaliando se o parceiro cumpriu as instruções antecipadamente fornecidas por ela:

Como foi o pedido de casamento de vocês? Ele me fez totalmente de besta. Eu sempre disse pra ele que eu queria que ele me pedisse em casamento só pra mim. Você vai, pede a permissão para o meu pai e depois você me pede em casamento. Você pede pra mim. Não quero que você chegue na frente da minha família toda e me faça uma surpresa. Eu quero que seja uma coisa nossa. [*Isso significa que você induziu ele a te pedir?*] É porque eu sempre gostei muito de ver casamento, de pesquisar, de olhar e aproveitava isso para “jogar a verde”.¹⁶

Fernanda, por sua vez, ressalta que o conjunto dessas

pedido um evento único e extraordinário, cuja eficácia se calcula por meio da correlação entre o senso de surpresa que ele pode atingir e o efeito emocional que dele resulta. A ruborização, as lágrimas, a contenção da fala, a intensidade do abraço e o estado de graça que a surpresa pode/deve provocar são meios de avaliar essa eficácia, bem como expressar a dimensão que ela alcança na memória de quem vive tal situação. Agir intencionalmente para obter esse efeito é também um meio de avaliar o nível de “consideração pelo/a parceiro/a” ou o grau de investimento afetivo depositado no evento. Assim, aqueles que se dedicam a “fazer a surpresa”, demonstram com a formulação, a preparação e execução do pedido o quanto de afeto e identificação com os valores afetivos socialmente compartilhados possui e sabe administrar na intenção de reunir em um mesmo ato valores relativos tanto aos modelos considerados tradicionais quanto aos modernos ou contemporâneos.

16 Oriunda do ditado “jogar um verde para colher maduro” esta expressão é usada para representar a prática dissimulada de fazer perguntas ou apresentar argumentos que incentivam o interlocutor a falar o que pensa ou fazer algo sem que perceba que está sendo levado a tal.

instruções teve como fundo sua representação sobre o romantismo:

Por que você queria uma surpresa? Eu acho que é pra recuperar um pouco do romantismo, que na minha opinião tem se perdido muito. Porque tudo hoje em dia vem muito fácil, tudo muito acessível, as pessoas não se dão ao trabalho de conquistar, de manter a conquista, de estar ali bajulando, tendo paciência, cuidando, respeitando. (Fernanda, Teresina).

Cientes de que devem surpreender suas parceiras, os noivos não ignoram essas instruções e os significados que estas dão ao noivado. Em outras palavras, mesmo devendo ter um caráter intimista, a representação sobre o romantismo do pedido de casamento tem um significado social. Para as noivas significa que ao serem cortejadas o consentimento oferecido ao noivo não é apenas um desejo pessoal, mas um consentimento coletivo, razão pela qual os casais entrevistados informaram que os pais ou parentes foram consultados sobre este pedido a fim de manifestarem sua aprovação em relação a decisão de noivar.

Após o pedido privativo, o casal se reúne preferencialmente na residência da noiva ou em um restaurante escolhido pelo noivo para “comunicar” o pedido aos seus parentes. Nessa ocasião a noiva espera que seja pedida formalmente perante o seu pai. Na ausência deste, o pedido pode se transformar em um anúncio ao familiar que assume ser o responsável pela noiva ou seja visto como tal. Este momento é considerado uma celebração pelo consentimento onde os pais e familiares manifestam sua aprovação, abençoando ou apoiando a decisão e se oferecendo para ajudar na organização por meio da doação de presentes e pagamento de despesas. Pode até acontecer da noiva dar o seu consentimento privativamente, mas torna-se simplesmente uma atitude

caprichosa se não obtiver a “bênção” familiar. Esta pode ser considerada a segunda etapa do noivado.

Após o pedido alguns noivos também consideram importante realizar a “festa de noivado” em que são convidados amigos e parentes. Logo, é somente após essas duas etapas que o noivado propriamente dito tem início.

Sentimentos amorosos, mutualidade e diferença

Embora o tempo do noivado dure, geralmente, menos que o do namoro e seja considerado pelos noivos um período de preparação para o casamento, ele não deixa de ser uma experiência profundamente simbólica, cuja gramática socioemocional se destina a transformar os sentimentos que embalaram a formação do casal em condutas correspondentes ao estilo de vida conjugal.

Assim, embora apontem a paixão como o sentimento motivador da relação, ela é episódica, de vida curta e, segundo relatam os interlocutores, trata-se de algo que, mesmo sendo avassalador, muda com o passar do tempo, podendo “esfriar” quando o relacionamento não “deu certo” ou dar lugar ao amor, que por sua vez é reconhecido como apreendido na socialização e ao qual se recorre com vistas a operar o relacionamento conjugal. Vítor faz uma interessante descrição a este respeito:

Eu aprendi na minha adolescência, nos meios carismáticos que eu andei, que o amor é uma decisão. Sentimento é a paixão. Meio que pra mim foi bem nesse sentido. Amar foi uma decisão. Olha, ela é estranha, esquisitinha, mas eu gosto dela. Então se eu quero casar eu preciso amar essa mulher. E pronto. E a partir daí vamos começar a planejar o futuro. (Vítor, Brasília).

Esta mesma visão também é projetada para o casamen-

to, quando se diagnostica que a paixão acaba diante do que se considera “inevitável”, como os problemas da convivência, a rotina, o nascimento dos filhos:

Eu acho que algumas pessoas casam apaixonadas ou marcam um casamento apaixonadas e no meio desse período aí, porque a paixão acaba mesmo, ela vai e volta, vai e volta ao longo do relacionamento, e no meio desses problemas que começam a acontecer a paixão vai esfriando. Por exemplo, uma crise financeira no casamento, a paixão vai lá em baixo. E quando vem filho? A mulher vai se dedicar à criança e você não tem mais uma esposa na cama, nem uma mulher em casa. (Luiz, Teresina).

A paixão torna-se, assim, uma emoção a qual se recorre com regularidade para marcar e, com isso, dar sentido ao relacionamento. Sua existência, contudo, é temporal e ritualmente limitada uma vez que, devendo ceder lugar ao amor, é acionada quando se busca justificar a manutenção e continuidade do vínculo.

A consciência de que a paixão deve dar lugar ao amor no relacionamento é visto pelos casais como um sinal de “amadurecimento”,¹⁷ o qual pode ser identificado pela adoção ou mudança de comportamento, entre elas a atitude de “sair sozinho”, isto é, de circular no espaço público na ausência do/a parceiro/a, apresentar à família, alterar o perfil nas redes sociais para “em um relacionamento sério”, “namorando” ou “noivo/a”, usar tatuagens, anéis, cordões com nomes ou suas

17 A teoria do amadurecimento agrega-se aos estudos psicanalíticos, principalmente no que diz respeito à evolução infantil. Segundo Winnicott (1983), o conceito de amadurecimento está associado ao nascimento da consciência no indivíduo. Este conceito associado às anotações obtidas durante a pesquisa, quando usado por meus interlocutores, permitem postular que ao se manifestar o interesse pelo casamento se espera que os pretendidos exerçam um papel que se ajuste ao que pode ser chamado de “status cognitivo”, isto é, estado em que o sujeito é capaz de entender e atribuir o valor correspondente à natureza da relação. Para mais detalhes, ver Santos (2006).

iniciais sobre o corpo como sinal de pertencimento ao parceiro, compartilhar senhas de e-mail e redes sociais, criar conta corrente ou poupança conjunta, dar entrada na casa própria e até mesmo optar pela castidade como fizeram Marcelo e Marcela em Brasília e Daniela e Daniel em Belém. Este último casal, por sinal, justifica a escolha pela castidade como uma demonstração de como a paixão dá lugar ao amor:

Depois de 5 anos de relacionamento como vocês avaliam o sentimento entre vocês? Existia, claro, paixão, no início. Existia não, existe a paixão, o desejo e tudo o mais. Mas eu acho que hoje, a nossa decisão, de optar pela castidade, já mostra que a paixão já ficou um pouco de lado, digamos assim. Não que não haja paixão. Não que não haja desejo. Mas que não é o principal, o primordial no relacionamento. (Daniel, Belém).

O amadurecimento também está relacionado ao conjunto de julgamentos mútuos sobre o caráter, a performance, os projetos e as referências extraídas de sua rede social, cuja função é estabelecer um consenso sobre o que o casal espera da relação e o significado atribuído ao sentimento que existe entre eles. Os resultados desses julgamentos também favorecem a identificação de categorias que funcionam como sentimento acessórios no processo de ajustamento conjugal.

Um desses sentimentos é o “companheirismo” que se manifesta como um desejo, vontade ou necessidade de “estar junto”, ao passo que os sentimentos de respeito e fidelidade são definidos como indispensáveis para que se tenha “confiança”, afastando o risco da temível traição, seja ela afetiva ou sexual, atitude apontada como a principal causa para que uma relação seja rompida. A admiração também é apontada como um sentimento cuja origem se dá a partir da identificação e contemplação de características ou evidências que correspondem a expectativas individual ou socialmente valorizadas, como

o corpo, a origem, o pertencimento familiar, o status social e profissional etc. Por fim, o sentimento de cumplicidade, que também se confunde com o que eles definem como “diálogo” ou “intimidade”, isto é, um sentimento apontado como indispensável para que o casal negocie e estabeleça consensos ao longo da relação.

Casar não é só companheirismo. Mas pra ter companheirismo tem que ter o que? O sentimento. [...] Esse companheirismo, cheio de símbolos, que tem que ter amor no meio, que tem as particularidades, que tem o entendimento, que tem a conversa. (Eduardo, Belém).

O amor é um sentimento. Aí depois vem o subconjunto do amor, que é o respeito e a fidelidade, tudo que envolve. (Luiz, Teresina).

No começo tem aquela empolgação. Você querer estar junto toda hora. Com o tempo isso vai diminuindo, mas vai nascendo um sentimento mais forte, confiança, uma coisa que faz a gente crescer junto como casal. (Gabriel, Teresina).

Porque você associa o que sente pelo João com a confiança na relação de vocês? Eu acho que tem a ver com o que eu defino como amor. Eu sinto muito isso dele e da nossa relação. Ele sempre me passou muita segurança. Ele sempre me passou muita confiança. Ele sempre foi um porto seguro pra mim. Ele é uma pessoa com quem eu posso contar. É uma pessoa que eu nunca duvidei dele. (Joana, Teresina).

Portanto, ao lado (mas também em torno) do amor, enquanto símbolo de uma solidariedade difusa duradoura, outras noções, como confiança, companheirismo, respeito, cumplicidade, admiração e fidelidade, completam a gramática socioemocional exercendo a função de sentimentos acessórios e conferindo eficácia a sua manifestação, ao mesmo tempo que, por poderem ser “notados” e “sentidos”, determinam a

crença de que a relação “tem tudo para dar certo”, isto é, se converterá em um casamento bem-sucedido.

Recorrer a estes sentimentos, porém, pode ser visto como uma dificuldade encontrada pelos próprios casais para justificar ou explicar para si próprios o que os motiva a casar em um contexto onde se considera que o amor é o elemento principal. Como os próprios noivos demonstram, a “obviedade” do amor faz dele um assunto complexo para o qual muitos têm dificuldade em definir. Alguns recorrem aos sentimentos acessórios para se apoiar na argumentação de que na ausência de recursos para explicar o que sentem é melhor “dar exemplos”:

Definir o amor é algo bem filosófico. Mas eu acho que é sentimento e só o fato de tu respeitar o outro e dizer não pra muita coisa, isso não é só a questão do respeito. Além da questão do respeito, tem que ter o sentimento, não tem jeito. (Eduardo, Belém, primeira entrevista).

O amor não tem explicação. O que a gente pode explicar é mais o senso comum. Essas reações químicas como se fala por aí, não tem como a gente definir isso. Eu acho que a gente só define nessas práticas, pelo respeito, valorizar a pessoa, dizer que ama sem ser forçado. Até hoje a gente tem que mandar mensagem com “bom dia”, “boa tarde”... (Eduardo, Belém, segunda entrevista).

Como você define o que sente pelo Alan? Se eu for falar amor vai ser clichê. [E como é esse amor?] É uma vontade de estar junto. (Aline, Belém).

E o que vocês acham do amor na relação de vocês? Nasceu com o tempo? Sempre foi por amor que vocês estiveram juntos? Pra mim amor é muito relativo... em relação ao que as pessoas consideram amor. Porque, por exemplo, eu posso te falar que eu não consigo mais imaginar a minha vida sem o Daniel. Tu pode me dizer que é dependência, é gratidão, é respeito, é cuidado, é carinho, é

querer estar sempre junto. Então eu considero que essa mistura, a junção de tudo isso é amor. (Daniela, Belém).

Outra forma encontrada pelos interlocutores de definir o amor é utilizar como referência a observação empírica de relacionamentos conjugais que aprovam e desejam reproduzir. Sendo mais comum a referência ao que apreenderam em seu próprio ambiente doméstico, eles tendem a selecionar traços dessa relação que julgam virtuoso para reproduzir em sua gramática socioemocional. Um exemplo disso pode ser demonstrado por João, noivo de Joana, que se espelhou no padrinho para identificar o tipo de amor que sente pela parceira, mas que também espera viver em uma virtual união com a mesma:

O padrinho dela é um cara altamente inteligente, sabe. Eu sou fã dele. É um cara que eu acho muito bacana. É meio doido mas é gente boa. [Joana: E ele está no segundo casamento]. Então ele disse assim: vocês têm que aprender o que é amar. Pro casamento dar certo vocês têm que aprender o que é amar. Você vai se pegar um dia se perguntando o que é manter aquilo ali pra vocês. E ele me disse “no meu caso amar é voltar pra casa. É chegar encontrar a mulher, os meus filhos”. E eu acho que isso contribuiu pra mim como uma certa forma de valores, porque eu me peguei pensando nisso. Por que pra mim hoje amar é essa hora aqui, em que eu saio daqui e vou direto pra casa dela. (João, Teresina).

Os noivos também demonstram que a existência do amor está condicionada a domesticação das sensações associadas à paixão, cuja arbitrariedade, irracionalidade e compulsão, próprias do sujeito emocional, deve ser corrigida em benefício de uma experiência sentimental compartilhada característica do casal conjugal. Trata-se, pois, de uma domesticação com vistas à constituição do “sujeito casal”, um ator que recai sobre aquilo que Sahlins (2013) considera ser a “mutualidade do ser”,

isto é, a sensação de pertencimento e copresença entre indivíduos cuja identificação os torna cognitiva e emocionalmente, simbólica e existencialmente um só ser.¹⁸ Aplicada à teoria da aliança (LÉVI-STRAUSS, 2008), tal identificação é produzida por uma socialização ritualizada daquelas experiências que a linguagem do relacionamento amoroso adverte sobre como se deve agir em direção a manutenção do vínculo quando este oferece um nível de satisfação afetiva, psíquica e moral capaz de converter a interação episódica num projeto de convivência conjugal. Crenças, valores, ideologias e normas relativas a essa forma de relação passam a atuar, portanto, na direção de um reconhecimento recíproco dos membros que formam o casal quanto a aptidão para atender as expectativas que daí surgem. Nesse processo a relação é avaliada, ponderada, criticada, julgada passando por um processo de reflexividade que acompanha os sujeitos em cada um dos eventos que marcam a gramática socioemocional do relacionamento.¹⁹

Logo, é comum notar que o noivo ou a noiva descreva em sua narrativa sobre o processo de formação do casal as atitudes que, mesmo podendo ser ignoradas inicialmente, com o passar do tempo (e o aumento da intimidade) são identificadas como defeitos ou virtudes que, por um lado devem ser corrigidos para evitar que a relação se rompa – ou “perda sua graça” –, ou, por outro, devem ser estimulados para que o relacionamento “dê certo”, “vingue”. Isto leva muitos interlocutores a

18 Machado (2013) considera que essa é uma saída “gradualista” e ontológica encontrada por Sahlins que recorre a mutualidade como estratégia para localizar os degraus, as camadas e os círculos com as quais as pessoas estabelecem relações de parentesco.

19 Entretanto, ainda que seus interesses, valores e pertencimento social possam convergir é sempre bom lembrar que eles não são “criados” para se escolherem prescritivamente, mas para escolherem segundo expectativas determinadas, o que sugere que sua mutualidade é construída por meio da experiência de socialização.

confessar que após o noivado renunciaram hábitos que consideraram prejudiciais ao relacionamento, como “sair para beber com os amigos”, adotaram comportamentos que consideraram vantajosos para o mesmo, como ser “mais paciente” e “compreensível”, na esperança de que a relação não fosse afetada ou o sentimento (de paixão, carinho, confiança ou admiração) “diminuísse”:

Depois que eu noivei – e após várias discussões – eu mudei algumas coisas no cotidiano. Por exemplo, se antes eu saía com os amigos para beber, hoje eu saio com ela pra comer. Eu gosto de sair com ela, dar uma volta. Vamos lá no Batistão,²⁰ só pra conversar, nem que seja por pouco tempo. (Eduardo, Belém)

E como é esse gostar ou amor que tu sentes pela Aline? Eu abri mão de certas coisas, não de todas. De certa forma tu abdicas [*Longo silêncio. Olhar perdido no teto*]. Essa é uma pergunta muito difícil. Ela é muito escrota. Acho que tem a questão da amizade. Tem muita amizade, o companheirismo. Eu faço muitas coisas pra agradar ela. Ela faz o mesmo comigo. Acho que isso é fundamental. Faço isso pra ver o sorriso dela, que é muito bonito. (Alan, Belém)

O conjunto dessas práticas, comportamentos ou sensações emocionais sugere que o processo de ajustamento (mutualidade) tem como objetivo a formação de um ser ou persona que se distingue dos dois sujeitos que o constituem. Trata-se do sentimento de coesão – ou indiferenciação – entre o noivo e a noiva, que acima define como sujeito casal, isto é, um ator social com vida própria, cuja convergência de atitudes ou de comportamentos é necessária em um processo no qual a gramática da coexistência socioemocional com o

²⁰ *Food truck* localizado em um cartão postal da cidade de Belém, a Doca de Souza Franco.

outro e a consequente produção da afinidade exige uma renúncia de si mesmo.²¹

Os casais também demonstram que à medida que o casamento se aproxima – o que pode significar tanto sua oficialização em um cartório, templo e/ou início da coabitação – é comum o aparecimento de conflitos e tensões que são a causa do “nervosismo” das noivas e, por vezes, do “medo” ou “arrependimento” dos noivos. Para marcar o momento em que isso tem início muitos deles usam a expressão “foi quando a ficha caiu”, procurando dizer que foi o momento em que tomaram consciência (“me dei conta”) de que a decisão de casar implica em um conjunto de obrigações e responsabilidade correspondentes à preparação do casamento.

As noivas afirmam que começam a ficar nervosas com a proximidade do casamento porque receiam que suas expectativas não sejam atendidas ou não se confirmem. Argumentando que estas expectativas se devem a um imaginário socialmente difuso de que casar é um “sonho” feminino, elas, sozinhas ou na companhia de suas mães, das parentes femininas do noivo e de especialistas, se preocupam em preparar e executar a cerimônia (seja civil ou religiosa) bem como a festa de modo que ela se torne inesquecível e agrade os convidados.

Os noivos, por sua vez, afirmam que o principal motivo que os leva a ficar com medo ou se sentir arrependidos com a proximidade do casamento ocorre quando se dão conta de que boa parte ou grande parte da sua renda passa a ser direcionada para as despesas do ritual, principalmente quando ele é uma cerimônia religiosa seguida de festa/recepção para convidados. Diferentemente das noivas, cuja renda pode ser integralmente

21 Este fato, porém, não ignora suas tensões. Por um lado, os sujeitos podem se ver presos a uma persona que lhes assalta a personalidade e por outra receiam que a dependência de consenso e estabilidade favoreça uma relação que termine por “cair na rotina” ou se torne monótona “se transformando numa coisa desapaixonada” (Eduardo, Belém).

aplicada nas despesas do casamento sem que isso gere maiores preocupações, os noivos questionam, ou expressam desânimo, ou irritação, todas as vezes que tomam conhecimento sobre os preços dos bens e serviços contratados para realização da cerimônia. Para a maioria deles tratam-se de excentricidades que, no limite, comprometem o verdadeiro sentido do casamento para ele, que é formar a família. Em razão disso, noivos como Eduardo sugerem que

Ao invés de gastar com algo que só vai durar uma noite, e muitas vezes comprometer nosso crédito porque a gente vai passar meses pagando boleto, a gente deveria investir isso aí, sabe, em coisas que realmente vão afetar nosso cotidiano. Porque não destinar esse dinheiro aí pra como comprar um carro, financiar a nossa casa, mobiliar, viajar...? (Eduardo, Belém)

A diferença de opinião entre homens e mulheres em relação ao significado do casamento é a principal evidência dos marcadores de gênero nessa relação, favorecendo a tese levantada pelos próprios noivos de que a emoção e o simbolismo desse ritual são uma especialidade feminina, ao passo que o caráter pragmático, objetivo e racional é uma especialidade masculina. Essa divergência é a razão para muitas discussões, bate-bocas, crises e eventuais rupturas. Contudo, muitos casais reificam essa diferença afirmando que ela favorece a ponderação levando-os a reconhecerem que a diferença de opiniões reflete a própria gramática socioemocional do relacionamento representada pela distribuição dos papéis entre homens e mulheres ao longo da ritualização nupcial.

Considerações finais

O objetivo deste capítulo foi apresentar um recorte da pesquisa de doutorado realizada entre 2016 e 2018, na qual me

debrucei sobre o lugar que o noivado e os ritos pré-nupciais ocupam no imaginário social e na teoria antropológica. Com foco no papel das emoções como articulador simbólico das experiências que atravessam a formação das unidades conjugais contemporâneas, procurei ampliar a visão tradicional segundo a qual o noivado constitui-se num rito de passagem para o casamento, lançando luz sobre a socialização e a gramática socioemocional da interação amorosa entre os noivos.

Preocupado em compreender o “reino prático da ação”, o capítulo explorou as variáveis e os processos presentes no que se convencionou chamar de relações de afinidade. O intuito é mapear e percorrer os caminhos que levam as pessoas à decisão de casar, identificando as representações sociais e os códigos de comportamento que orientam suas condutas emocionais e escolhas rituais. Isto significa demonstrar que o ritual nupcial, iniciado no ficar e intensificado no namoro, é responsável por converter crenças e expectativas sobre o relacionamento amoroso em modos de ser e de viver compatíveis com a produção de um vínculo que se pretende duradouro.

Enquanto experiência ritual, o noivado, é, portanto, mobilizador de uma gramática socioemocional na qual a constituição do “sujeito casal”, entidade social símbolo do relacionamento conjugal, é marcada por ajustamentos, negociações e renúncias. Embora plástica e polissêmica, tal passagem revela-se socialmente codificada, devendo as representações sobre o sentimento amoroso e os significados atribuídos às sensações fisiológicas associadas a atração afetiva e sexual serem compreendidas no conjunto das manifestações que cercam a produção da afinidade no sistema de alianças em sociedades complexas.

Agradecimentos

Agradeço aos pesquisadores Rayza Santos (IFPA), Vitória Gomes (IFPA) e Wilkins Barros (UFPI) pela leitura e críticas ao texto, assim como pelas contribuições para sua revisão durante a redação final.

Referências

ALENCAR, Breno Rodrigo de. **Entre a regra e as estratégias**: uma abordagem antropológica do processo de escolha do cônjuge. Dissertação de mestrado. Belém: Universidade Federal do Pará, 2011.

ALENCAR, Breno Rodrigo de. Tradição e modernidade: o noivado como rito de passagem em Belém do Pará. **Margens**, Abaetetuba, v. 11, n. 8, p. 27-48, 2014.

ALENCAR, Breno Rodrigo de. **Noivado e ritos pré-nupciais**: um estudo sobre significados, experiências e codificações de uma unidade cultural. Tese de doutorado. Belém: Universidade Federal do Pará, 2019.

ARSENEAULT, Catherine; ROBERGE, Martine. Réflexions sur le rite contemporain des fiançailles: vers une hybridation des rites. **Ethnologies**, v. 28, n. 2, p. 29-51, 2006. Disponível em: <http://www.erudit.org/revue/ethno/2006/v28/n2/014982ar.pdf>. Acesso em: 31 ago. 2023.

AZEVEDO, Thales. **As regras do namoro à antiga**: aproximações socioculturais. São Paulo: Ática, 1986.

BOURDIEU, Pierre. “Estruturas, habitus, práticas”. In: **O senso prático**. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 86-107.

CARSTEN, Janet. A matéria do parentesco. **R@U - Revista de Antropologia da UFSCar**, São Carlos, v. 6, n. 2, p. 103-118, 2014.

COULMONT, Baptiste. **Des promesses, toujours des promesses...** Les constructions sociales des fiançailles catholiques au XXe siècle. Paris: Mémoire de Diplôme d'Etudes approfondies - Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, 1999.

COULMONT, Baptiste. Les fiançailles catholiques: étude d'un "rite mou". Colloque AFSR, 2003.

DUARTE, Juliana Puppim; Maria Lúcia Rocha-Coutinho. "Namorido": a contemporary type of conjugal relationship. **Psicologia Clínica**, v. 23, p. 117-135, 2011.

ESCOURA, Michele. "Véu e grinalda de um lado a outro da ponte: relações sociais e dinâmicas de mercado na organização de casamentos em São Paulo". In: **Anais da I Jornada de Antropologia da USP**, São Paulo: Universidade de São Paulo, 2016.

ESCOURA, Michele. Formal attire from one side of the "bridge" to the other: the wedding market and class and gender relations inscribed in the territory of the city. **Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology**, v. 14, n. 3, p. 238-256, 2017.

GONÇALVES, Telma Amaral. **E o casamento, como vai?** Um estudo sobre a conjugalidade em camadas médias urbanas. Dissertação de mestrado. Belém: Universidade Federal do Pará, 1999.

HEILBORN, Maria Luiza. O aprendizado da sexualidade: re-

produção e trajetórias sociais de jovens brasileiros. Rio de Janeiro: Garamond e Fiocruz, 2006.

LEMIEUX, Denise; MERCIER, Lucie. “La formation du couple et ses rituels: l’analyse des changements de la période 1950-1980, à travers les récits de vie”. In: **Comprendre la famille**: Actes du 1er symposium québécois de recherche sur la famille. Montréal: Les Presses de l’Université du Québec, 1992, p. 53-69.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Vozes, 2008.

MACHADO, Igor José Renô. **A antropologia de Schneider**: pequena introdução. São Carlos: EdUFSCar, 2013.

MAILLOCHON, Florence. Le mariage est mort, vive le mariage! Quand le rite du mariage vient au secours de l’institution. **Enfances Familles Générations**, n. 9, p. 1-18, 2008.

MARINS, Cristina. “Algumas reflexões preliminares sobre permanências e transformações dos ritos matrimoniais”. In: ALENCAR, Breno Rodrigo de; MARES, Maria Liliana (orgs.). **Etnografias do afeto**: construindo relações de parentesco, aliança e sexualidade em sociedades em transformação. Belém: EdIFPA, 2018.

MARINS, Cristina. **Quando o céu é o limite**: um olhar antropológico sobre o universo dos casamentos e dos cerimonialistas. Niterói: EdUFF, 2016.

MATOS, Marlise. **Reinvenções do vínculo amoroso**: cultura e identidade de gênero na modernidade tardia. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

PINHO, Érika. **“Um sonho não tem preço”**: uma etnografia do mercado de casamentos no Brasil. Tese de doutorado. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2017.

PUGEAULT, Catherine. Les fiançailles: affaires conjugales, affaires familiales, p. 11-21. In: DAUPHIN, Sandrine. **Actes du colloque Les transformations de la conjugalité**: Configurations et parcours. Paris: Caisses d’Allocations Familiales (CAF), n. 127, 2010, p. 11-21.

RAULT, Wilfred. Les fiançailles au début du XXI^e siècle. Entre survivance et renouveau. **Recherches familiales**, v. 1, n. 15, p. 27-40, 2018.

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

SAHLINS, Marshall. **What kinship is—and is not**. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

SALEM, Tânia. Família em camadas médias: uma perspectiva antropológica. **BIB**, Rio de Janeiro, n. 21, p. 25-39, set. 1986.

SANTOS, Eder Soares. **D. W. Winnicott e Heidegger**: a teoria do amadurecimento pessoal e a acontecimento humana. Tese de doutorado. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2006.

SCHNEIDER, David. **Parentesco americano**: uma exposição cultural. Petrópolis: Vozes, 2016.

THOMPSON, John. **A mídia e a modernidade**: uma teoria social da mídia. Petrópolis: Vozes, 1998.

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 2011.

VELHO, Gilberto. **Individualismo e cultura**: notas para uma antropologia das sociedades complexas. São Paulo: Zahar, 1999.

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

VELHO, Gilberto. **A utopia urbana**: um estudo de antropologia social. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “The Gift and the Given: three nano-essays on kinship and magic”. In: **The Relative Native**: Essays on Indigenous Conceptual Worlds. Hau Books: Chicago, 2009.

WINNICOTT, Donald. **Os processos maturacionais e o ambiente facilitador**: Estudos na teoria do desenvolvimento emocional. Porto Alegre: Artes Médicas, 1983.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tratado lógico-filosófico**: investigações filosóficas. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

PARTE III
ESPIRITUALIDADE, RELIGIÃO
E SAÚDE

10. “Existirmos a que será que se destina?”: aprendendo sobre caminhos e formas de existir no enlace entre Piaganismo e emoções

Sâmara Vanessa Nascimento Costa¹

“Se podes ver, repara”

José Saramago

Este capítulo propõe investigar os laços entre Emoções e Espiritualidade, compreendendo que há infinitas afinidades entre o sagrado e os afetos. Religiosidades/Espiritualidades e Emoções não andam separadas, andam de mãos dadas, fluem sobre os céus, terra e natureza como um todo. O afeto é um laço que envolve seres vivos e não vivos, humanos e divindades, ancestralidade e luta, força, natureza e esperança.

Nesta perspectiva, emaranhada nas teias do sagrado, mergulho em terras pagãs, buscando aprender com e sobre uma espiritualidade neopagã que ressignifica práticas sagradas de seus antepassados do lugar, buscando resgatar sua ancestralidade e construindo laços com a natureza, com a arte e com novas formas de ser, de ver e de existir no mundo.

1. Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Mestre em Antropologia pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal do Piauí(2016). Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Piauí (UFPI) (2014). Membro do CORPOSTRANS-CNPq-UFPI

Estou me referindo aqui ao Piaganismo, ou também chamado Paganismo Piaga, uma tradição politeísta e pagã, nascida no estado do Piauí em meados de 2012. No entanto, vamos por partes. Para sentir o emaranhado dos laços entre o Piaganismo e as Emoções, é necessário situar certas categorias e contextos. Irei começar alertando as leitoras e leitores que para mergulharmos no Piaganismo no Piauí, é necessário percorrer, mesmo que rapidamente e breve, o caminho do paganismo e da colonização em nosso país.

Mergulhos e laços de um contexto

A história do Brasil, como bem disse Viveiros de Castro (2016), é a história de uma sucessão de genocídios e etnocídios, de expedições punitivas dos governos coloniais, de catequese, etc. No entanto, por mais bem-sucedida que tenha sido a proposta de aniquilar a história dos que aqui já viviam, não é possível eliminar toda a memória, e mesmo quando diferentes comunidades são destruídas, os coletivos humanos reinventam modos de vida.

De acordo com Antônio Bispo dos Santos (2015), o processo de colonização no Brasil buscou destruir os povos afro-pindorâmicos² de suas principais bases de valores socioculturais, atacando suas identidades individuais e coletivas, a começar pela tentativa de substituir o paganismo politeísta pelo cristianismo monoteísta.

Para entender essas tentativas de substituição/destruição/apagamento dos valores socioculturais dos povos afro-pindorâmicos, é preciso pontuar dois conceitos-chave: Colonização e Contra-colonização.³ Compreende-se por co-

2 Povos vindos do continente africano e os povos que aqui já habitavam de língua tupi que chamavam essa terra de Pindorama (Terra das Palmeiras).

3 Esses conceitos serão aqui trabalhados a partir da ótica do Bispo dos Santos. Pensador e militante de grande expressão no movimento quilombola e

lonização todos os processos etnocêntricos de invasão, expropriação, etnocídio, subjugação e até de substituição de uma cultura pela outra, independentemente do território físico geográfico em que essa cultura se encontra. E compreende-se por contra-colonização todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra-colonizados, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios (SANTOS, 2015, p. 47-48).

Santos (2018) aponta como o processo de colonização no Brasil está diretamente relacionado à tentativa de apagamento e substituição das crenças religiosas dos povos afro-pindorâmicos. Povos esses considerados pagãos, que se relacionavam de forma harmônica com a natureza, cultuando seus elementos, como a terra, a água, o sol, a lua e o ar, considerando todo esse universo como sagrado e cultuando diferentes deusas e deuses que representavam fenômenos da natureza e da vida humana, sendo, assim, pertencentes a uma cosmovisão politeísta.

Nos documentos da Igreja que eu avaliei, as autorizações e as permissões para que povos fossem escravizados não dizem a cor da pele desses povos, dizem a religiosidade. A bula de 1455 do Papa Nicolau V diz que quem deve ser escravizado são os pagãos e os sarracenos. Ela não diz que é preto, nem branco, nem indígena. São os pagãos. São os povos que têm uma cosmologia. Que povos são esses? São povos que continuam comendo dos frutos das árvores. São povos que não obedeceram à orientação do deus eurocristão. São povos que não sentem obrigação de trabalhar. São povos que não precisam comer com a fadiga do suor, porque a natureza já oferta a comida. (SANTOS, 2018, p. 5).

nos movimentos de luta pela terra, membro da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ) e da Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas do Piauí (CECOQ/PI). Foi professor e mestre convidado do projeto Encontro de Saberes na Universidade de Brasília, é lavrador, poeta, escritor, intelectual e um sementeiro incansável dos encontros resolutivos e das confluências de saberes.

O termo *pagão*, significa homem do campo, aquele que vive da e na natureza, e de maneira bem simplista, me vem o questionamento: por que demonizar o culto à natureza? Que perigo ela oferece? Se vinham da terra, o alimento e o sustento desses povos, nada mais justo do que considerar a natureza divina e honrá-la. No entanto, todas e todos que se recusavam a seguir o Deus cristão eram considerados, não somente inimigos, mas “a própria personificação do mal” (AZZI, 2004, p. 128). Assim, a morte e a escravidão dos povos pagãos afro-pindorâmicos foram considerados legítimos, a favor da expansão do reino do Deus euro-cristão. Santos (2015) aponta que a Bíblia foi um dos principais mecanismos da colonização, em contrapartida, a força e a sabedoria ancestral dos povos pagãos sinalizavam representações de existências e resistências, que expuseram um modo de vida desobediente a esta esfera euro-cristã-colonialista.

Enlaçando caminhos: ancestralidade e reinvenções

Segundo Guerriero (2006), a partir da década de 1960, surgem Novos Movimentos Religiosos, partindo do descontentamento dos valores comuns da cultura e da sociedade, expressos no movimento de contracultura. Nesse cenário, o Neopaganismo surge como um movimento religioso contemporâneo, que acredita nos deuses antigos e busca inspiração e reconstrução das antigas religiões pré-cristãs europeias e/ou das tradições indígenas do país de origem dos praticantes, seguindo três princípios básicos: o culto à ancestralidade, o culto politeísta e a relação com os ciclos da natureza (BEZERRA, 2019).

Através da desobediência e da resistência, os neopagãos retomam suas ancestralidades, ressignificam suas identidades,

ativando suas conexões com entidades sagradas e com a terra. Na busca pelos laços com a ancestralidade, surge o Paganismo Piaga, ou também chamado de Piaganismo, uma tradição politeísta e pagã nascida no estado do Piauí em meados de 2012, representando o reavivamento e a ressignificação a uma espiritualidade pagã vivenciada por povos originários do estado. O que ocorre aqui não é uma “viagem de volta” ao passado, mas uma revitalização de costumes (OLIVEIRA, 1998).

O Paganismo Piaga é fruto das inquietudes de pagãos, que não queriam apenas cultuar panteões estrangeiros, mas também se conectar com a identidade regional. Assim, surge no Brasil a primeira religião neopagã brasileira, com uma verdadeira comunidade, criada em uma vila no interior do Piauí (BEZERRA, 2019).

E é aqui, a partir desse contexto, que irei pensar e repensar sobre como se constroem os afetos imersos em uma vida de reivindicação identitária, como se dá o enlace da reinvenção do ser com as emoções, que caminhos e afetos são percorridos na caminhada de “volta para casa”, e como o sagrado e os afetos se alinham, se afastam, se criam e se destroem.

Emaranhando-se nas emoções

A dimensão do existir se enlaça com a dimensão das emoções, não há como cortar esses laços. As emoções estão relacionadas ao nosso entendimento do sentir, o que sinto, como sinto e como expresso o que sinto. Emoções podem ser transformadas em arte, em dúvidas, em canções, em adorações, cultos e celebrações. Assim, compreende-se que as emoções não se resumem a estados internos, não são algo somente psíquico/físico ou biológico, elas também são construídas socioculturalmente e envolvem seres e objetos externos.

A categoria emoção ultrapassa os vieses de sentimen-

talismos pessoais. A Antropologia das Emoções se interessa em investigar os sentimentos atrelados a questões culturais, políticas e sociais específicas de um determinado grupo ou atores sociais. Para melhor expressar isso, cito Mauro Koury, que diz:

A Antropologia das Emoções busca, deste modo, investigar os fatores sociais, culturais e psicológicos que encontram expressão em sentimentos e emoções particulares, compreendendo como esses sentimentos e emoções interatuam e se encontram relacionados com o desenvolvimento de repertórios culturais distintivos nas diferentes sociedades. A percepção da singularidade dos sujeitos, social e historicamente determinados, que embora pertencentes a um mesmo e global processo civilizador e com valores universais da sociabilidade ocidental, mantêm características, princípios e ethos particulares da cultura em que estão imersos, parece ser uma das tarefas que a Antropologia das Emoções está envolvida e se propõem como base analítica. (KOURY, 2005, p. 240).

Para Koury (2004), a Antropologia das Emoções tem como premissa a ideia de que as experiências emocionais são produtos relacionais entre o indivíduo, a sociedade e a cultura. A emoção como foco de análise seria, portanto, uma teia de sentimentos dirigidos a outras pessoas, sendo construída a partir da interação com os outros em um contexto específico. Resumidamente, as emoções e o contexto social estão enlaçados, emaranhados, não há como escapar.

As emoções, a partir das lentes de Mauro Koury, são representadas como um Fato Social Total, ou seja, compreende-se uma realidade específica a partir dos sentimentos de pertencimento, de gratidão, rancor, medo, confiança, etc. A intersubjetividade seria uma fonte para a compreensão das configurações e manifestações do social.

Eu que me debruço sobre o caminhar de resistências, buscando compreender como a desobediência à ordem colonialista pode levar a reivindicações identitárias, a reinvenções no modo de existir e ao resgate ancestral, percebo que o “não saber” é um bom guia, não na tentativa de um senso crítico que derrubaria o texto mesmo antes de ele acontecer, mas percebendo que o meu sentir precisa habitar meu texto e que, nessa lógica, já me embaralho com as emoções, perpassando por mim inquietações.

Para Nolêto, sacerdote e fundador do círculo Piaga, o Piaganismo fortalece a identidade e os aproxima da sacralidade do bioma, por meio da conexão com os Deuses e Guardiões que ali reinam. O Piaganismo, diz Nolêto: é “o culto mágico da terra e dos espíritos do lugar” (NOLÊTO, 2015, p. 13).

No entanto, para fortalecer essa identidade, é necessário o sentimento de pertença, de reconhecimento e conexão com esse espaço e as divindades que ali habitam. O Piaganismo construiria essa ponte, uma vez que, por conta do processo de colonização, passamos pelo processo de apagamento ou substituição de práticas sagradas vinculadas ao paganismo, o que faz com que esse pertencimento ou conexão com uma ancestralidade pareça algo distante, pois, como dito, tentaram romper um elo e estamos agora reatando, construindo fitas e fechando laços.

Para Koury (2014), a cultura objetiva é constantemente reconfigurada e ressignificada pelos indivíduos em suas trocas simbólicas. Manuela Carneiro da Cunha (1986) afirma que os processos identitários seriam considerados atos políticos e a cultura pode ser reinventada e investida de novos significados.

Os adeptos do Paganismo resgatam a ancestralidade da terra por meio de pesquisas sobre a própria história e de práticas que buscam a reconexão com a sacralidade individual e com a natureza. Nesse movimento, recordo novamente de

Koury (2009), que me ensina sobre uma dinâmica da cultura emotiva que se percebe a partir de experiências e vivências emocionais de indivíduos imersos em um conflito do contexto social em que agem.

Refletir sobre essa cultura emotiva é caminhar por uma estrada imersa em conceitos simbólicos, linguísticos e comportamentais que dirigem a ação social. Caminhar por um chão “conhecido” não se torna simples, quando esse chão é pintado por um giz que você não reconhece como seu. Reivindicar uma identidade é percorrer esse chão, limpando a pintura que não é sua nem dos seus. Reconhecer suas pinturas e pintar seu chão fazem parte do caminho.

Os caminhos Piagas se enlaçam à arte, à criatividade, ao estudo da existência do ser e do mundo espiritual, que está enlaçado ao território. No Piaganismo, deusas, deuses, guardiões e encantados guardam em si a sacralidade da terra, habitando rios, mares e matas, manifestando-se nos rituais e cânticos.

Piaganismo, a que será que se destina?

O termo Piaga é derivado do idioma Tupi, e faz referência ao povo de culto solar que teria habitado a Região Nordeste há aproximadamente sete mil anos. Os Piagas deixaram suas marcas em sítios arqueológicos pelo Piauí, Bahia, Paraíba, Rio Grande do Norte e em outros territórios onde atualmente encontram-se os estados do Norte e Nordeste do Brasil. O termo Piaga também faz referência aos adeptos da espiritualidade pagã Piaga, que busca resgatar a partir da ancestralidade sua identidade regional. (NOLÊTO, 2015).

Esta cosmologia possui vertentes próprias, como o culto a entidades locais, mas também perpassa por cultos da chamada corrente colona, que é representada por entidades não locais. Atualmente, as energias cultuadas pelos Piagas são en-

globadas em dois grandes grupos, chamados de “Correntes”. São elas: “Corrente da terra” e “Corrente colona”. A primeira, se divide em várias linhas de culto, em que são cultuados os espíritos e as divindades da terra (relativos ao Brasil); e a segunda, há várias subdivisões de cultos “independentes”, mas que possuem o diferencial de ter o culto piaga como agregado (NOLÊTO, 2015, p. 37). Eu me debruço com ênfase na corrente da terra, que percorre o caminho do resgate ancestral a partir do culto às divindades e entidades espirituais nativas do Piauí e Brasil.

A corrente da terra se subdivide em cinco linhas: Linha Piaga, Linha das Almas, Linha do Culto Índio, Linha dos Encantados e Linha dos Deuses Nativos. Algumas das entidades sagradas cultuadas aqui são: Folharal – espírito das matas, protetor das plantas e animais; Cabeça-de-Cuia – guardião dos rios Parnaíba e Poti; Piaga Alado – grande guardião dos conhecimentos antigos do lugar (NOLÊTO, 2015).

Atualmente, os Piagas estão presentes nas cidades de Teresina, José de Freitas, Parnaíba e João Pessoa. Existindo membros consagrados e membros em formação, totalizando um grupo de quatorze pessoas. Nolêto (2015) afirma que o Piaganismo “bebe” das interpretações dos registros rupestres e das diversas outras expressões da cultura popular piauiense. Canclini (2003) compreende cultura popular como um enredo que é construído a partir de intervenções da própria comunidade. A partir de suas intervenções, os Piagas reivindicam sua cultura, sua identidade e sua ancestralidade.

De acordo com Nolêto (2015), o Piaganismo se faz a partir de releituras de antigas práticas sagradas, é uma ressignificação e uma soma de heranças dos ancestrais da terra e dos ancestrais espirituais. Celebrar a terra é celebrar os que viveram e os que vivem nela, animais, plantas, humanos e divindades sagradas. Para os Piagas, a preservação e o cuidado

com o meio ambiente se entrelaçam ao sagrado, praticando ritos de celebração à natureza, como a Festa da Fertilidade, Festa da Carnaúba, Festa da Vida, Festa das Flores, Festa do Sol, etc.

O antropólogo Tim Ingold (2015) elabora uma abordagem ecológica da vida. Para este autor, o ambiente não é percebido como algo isolado, a sua existência perpassa por tudo aquilo com que se relaciona, compreendendo-se que se desenvolve por e através de modos de vida diversos, construindo sempre uma relação contínua, em constante andamento, que constitui as especificidades da vida.

As interações entre meio ambiente, divindades e indivíduos são construídas e constantemente reconstruídas, atreladas a diferentes emoções, o que torna possível perceber a dimensão subjetiva e a dimensão social das emoções. Os sentimentos que perpassam por esses atores/Piagas, como pertença, segurança, reconhecimento, carinho, admiração e entre outros, podem ser vistos como vínculos sociais, laços que unem este grupo, subjetiva e objetivamente, fortalecendo suas identidades.

Aqui, é importante destacar que a identidade do indivíduo não se desata da identidade coletiva. O “EU” é construído, pintado, reinventado junto com o “Nós”. O reconhecimento desse “Nós” se faz a partir das trocas, dos compartilhamentos simbólicos, afetivos, espirituais.

Para o antropólogo Michel Agier (2001), a cultura é utilizada para servir às reivindicações, aos discursos e às declarações identitárias, ou seja, os indivíduos sentem a necessidade de declarar sua identidade e resgatá-la. Esta pode ser perdida e/ou reencontrada. Na busca por esse reencontro identitário, os Piagas mergulham em uma luta contra-colonialista.

Desafinando uma existência contente

Os Piagas lutam para reduzir a visão cristianizada que demoniza suas divindades. Diversas entidades sagradas cultuadas pelos povos pagãos antigos do Piauí foram marginalizadas, demonizadas e reduzidas à categoria de lendas locais. Como exemplo, temos em Teresina, capital do estado, a representação do Cabeça-de-Cuia, que compõe o Parque Ambiental Encontro dos Rios, ponto turístico localizado na zona norte da cidade. Esta representação do Cabeça-de-Cuia faz referência a uma lenda popular sobre um antigo pescador da região chamado Crispim.

Crispim era um jovem pescador que morava nas margens do rio Parnaíba, um dia revoltado por falta de comida, espanca sua mãe, provocando sua morte. Contudo, antes de morrer sua mãe lança uma maldição, transformando-o em um monstro de cabeça enorme no formato de uma cuia e o condena a vagar dia e noite pelos rios Poti e Parnaíba, podendo se libertar da maldição, apenas após devorar sete meninas virgens, de nome Maria.

O *site* Piauí hoje.com apresenta essa lenda como “a principal lenda do Piauí e a mais violenta, sob os signos do feminicídio” (PIAUI HOJE.COM, 2020). No *site* do G1 Piauí, encontra-se uma reportagem que divulga a lenda como pano de fundo para um jogo virtual de terror. O jogo foi apresentado como Trabalho de Conclusão do Curso (TCC) de Artes Visuais da Universidade Federal do Piauí. Na reportagem, o estudante destaca que utilizou do gênero terror para ilustrar o tom tenebroso da história. Ele afirma: “O gênero é talvez a melhor forma para se desenvolver tal lenda, que é tão aterrorizadora” (G1, 2015).

Dissemina-se, assim, a representação do Cabeça-de-Cuia como um monstro, amaldiçoado e temido. No entanto, o Ca-

beça-de-Cuia, como já citado, é para os Piagas, um guardião dos rios, uma divindade sagrada e cultuada pelos ancestrais desta terra, na qual foram encontrados registros rupestres. Na corrente da Terra, ele pertence à Linha Piaga; apesar de ser um encantado, ele está ligado ao culto dos antepassados do lugar, não tendo relação com o pescador Crispim, que o deixou famoso.

No Piaganismo, o mito do Cabeça-de-Cuia surgiu a partir de um indígena, que em uma de suas pescarias se encantou e sofreu uma transmutação, criando barbatanas, guelras e uma cabeça que lhe permite boiar nas águas. Ele é celebrado pelos Piagas, com cânticos, rituais e oferendas. Nas celebrações, por meio do trabalho de mediunidade, os espíritos ou divindades podem transmitir mensagens (NOLÊTO, 2015, 2019).

Em seu canto, entoado durante festas em sua homenagem, o Cabeça-de-Cuia faz questão de afirmar que não é o Crispim assassino, demonstrando certo ressentimento pela sua história que foi deturpada. [...] parece guardar certa mágoa dos colonizadores que o demonizaram e sacrificaram os antigos povos indígenas que estavam ligados ao culto das águas. (NOLÊTO, 2019, p. 140).

O Cabeça-de-Cuia, que manifesta as crueldades do machismo e do feminicídio, é uma representação brutal de como as forças da colonização humilham, subjugam e demonizam culturas e tradições de povos originários. O Cabeça-de-Cuia é apenas um dentre tantas divindades sagradas que tiveram sua história deturpada pelo processo de colonização. Em seu cântico sagrado, diz:

Índio novo, Índio brabo, sofreu a transformação.
Uns chamaram de encantado, outros de assombração
Mas quando ele foi levado, se tornou um guardião

Num “credita”, num “credita”, no que o povo da cruz diz
Tira a terra da sua gente, “inda” diz que o mal eu fiz
(NOLETO, 2019, p. 143).

Concebe-se que essa luta de reivindicação identitária e essa busca ancestral estão atreladas ao que Marshall Sahlins diz sobre a contraposição às forças do imperialismo ocidental: “A cultura aparece aqui como a antítese de um projeto colonialista de estabilização, uma vez que os povos a utilizam não apenas para marcar sua identidade, como para retomar o controle do próprio destino” (SAHLINS, 1997, p. 46). Assim, os Piagas retomam suas origens quebrando uma ordem colonial.

A retomada desse caminho leva à reorganização do espaço físico e mental, leva-se também a pensar a existência individual e coletiva, fazendo emergir novas percepções e novas sensibilidades sobre a própria existência, sobre sua história e a história daqueles que vieram antes. Existir, aqui, requer se conectar com suas origens, se alinhar a uma proposta de ver e sentir a vida de maneira ousada. Ousada porque rompe com o que já está dado, porque se questiona a trajetória e busca-se reinventar os caminhos.

Entende-se a luta contra-colonialista a partir dos processos de resistência e de luta em defesa dos símbolos e dos modos de vida dos povos que foram subjugados pelo processo euro-cristão colonialista. Busca-se substituir a narrativa colonial pelas falas e modos de existir dos povos contra-colonizadores. Boaventura de S. Santos (2008) denomina esse processo de *Tradução*, que prevê o olhar sobre a identidade do “colonizado” a partir das margens, buscando a transformação das relações de dominação.

Os Piagas, ao se organizarem dentro e fora de suas celebrações, criam processos intersubjetivos que comunicam

sentimentos de pertença, reivindicações, inseguranças, lutas, etc., vivendo uma cultura emotiva em constante construção, a partir da problematização do seu lugar no mundo, da história que demoniza suas divindades, da construção diária de uma nova forma de existir.

João Pacheco de Oliveira (2018) discorre sobre a eclosão colonial no cotidiano, apontando que diversos segmentos da população foram subalternizados e estigmatizados, e que hoje a intolerância e o racismo são componentes imprescindíveis no modo de organização e dominação social. Ele afirma:

Nas formas usuais de pensar e de sentir, o colonial é visto como algo ultrapassado e irracional, sendo objeto de reprovação e censura. Porém, em contextos de forte conflito de interesses, ou ainda que afetam as hierarquias sociais e o sentimento de honra, tais atitudes podem definir o curso da vida social. (OLIVEIRA, 2018, p. 11-12).

O piauiense, envolvido pelas teias da colonização, reproduz apenas uma versão dessa história. O Cabeça-de-Cuia, apontado como uma lenda aterrorizante, sem conexão nenhuma com a espiritualidade e a ancestralidade locais, define o imaginário social. Atravessando as ideias de Foucault (2005), compreende-se que este processo, está situado em uma relação de poder. Bhabha (2003) afirma que o colonizador necessita que o “Outro” apreenda seus costumes, mas a finalidade não é fazer com que eles se tornem um deles, e sim torná-los seres mais fáceis de serem dominados.

Não peço desculpas pelo auê

Davi Kopenawa relata em *A queda do céu*: Palavras de um xamã Yanomami (2015) como a crença do seu povo foi inferiorizada e como a imposição da religião cristã foi uma

das formas mais sofridas da dominação colonial. Kopenawa, ao lado do antropólogo Albert, apresenta a cosmologia do povo Yanomami, enfatizando as possibilidades de se relacionar com o mundo além da perspectiva euro-cristã, apontando a importância de essas narrativas chegarem para todas e todos.

A eclosão colonial se mantém na vida contemporânea quando se constata a marginalização e a estigmatização da cultura local. No entanto, como afirma Santos (2015), as elaborações de saberes, as formas de vida e de resistência, que são pautadas na força e na sabedoria da cosmovisão pagã politeísta, são fatores que fortalecem o embate contra a colonização. Contra-colonizar é um processo pelo qual um povo reedita as suas trajetórias a partir das suas matrizes.

O espaço social/político/espiritual e cultural que vem sendo construído pelo Piaganismo é também compreendido a partir das teias e laços de sentimentos que são gerados nos processos intersubjetivos, que expressam uma infinidade de sentimentos já citados anteriormente. Destaco que o Ethos Piagas está ligado às emoções.

A partir desse repertório do sensível, busco construir espaço para pensarmos sobre o que nos deixa presos e o que nos liberta, dentro de uma perspectiva que nos mostra que nosso céu está desabando, como aponta Davi Kopenawa e também Ailton Krenak. Enxergar o sensível, perceber o invisível é também uma tarefa para a Antropologia.

Chego às últimas linhas deste escrito parafraseando e enlaçando Belchior e Krenak: Enquanto houver espaço, corpo, tempo e algum modo de dizer não, que possamos cantar, dançar, escrever, etnografar e viver a experiência mágica de suspender o céu.

Referências

ANDRADE, Maristela de Oliveira. A Religiosidade Brasileira: o pluralismo religioso, a diversidade de crenças e o processo sincrético. **CAOS - Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, v. 14, p. 106-118, set. 2009.

BARBOSA, Raoni Borges. **Koury**: Uma história das Emoções. V REA XIV ABANNE, jul. 2015.

BEZERRA, Karina Oliveira. **Paganismo contemporâneo no Brasil**: a magia da realidade. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, 2019.

CANCLINI, N. G. **Culturas híbridas**. São Paulo: Edusp, 2006.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins e Fontes, 2018.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã Yanomami. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. **Introdução à sociologia da emoção**. João Pessoa: Manufatura / GREM, 2004.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Sistema de Nominção, Pertença, Medos Corriqueiros e Controle Social. O uso dos apelidos entre um grupo de jovens da cidade de João Pessoa, Paraíba. **Campos**, v. 5, n. 1, p. 69-91, 2004.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. **Amor e dor**: Ensaios em Antropologia Simbólica. Recife: Bagaço, 2005.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. **Emoções, Sociedade e Cultura:** A categoria de análise emoções como objeto de investigação na sociologia. Curitiba: Editora CRV, 2009.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Identidade e pertença: disposições morais e disciplinares em um grupo de jovens. **Revista Etnográfica**, v. 1, n. 14, p. 27-58, 2010.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Pertencimento, medos corriqueiros e redes de solidariedade. **Sociologias**, nº 25, v. 12, p. 286-311, 2010.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. **Estilos de Vida e Individualidade:** Escritos em Antropologia e Sociologia das Emoções. Curitiba: Appris, 2014.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

MAGNANI, J. G. **Mystica urbe:** um estudo antropológico sobre o circuito esotérico na metrópole. São Paulo: Studio Nobel, 1999.

NOLÊTO, João Rafael Almeida. **Caminhos Piagas:** magia e ancestralidade do Nordeste Brasileiro. Clube de Autores, 2015.

OLIVEIRA, João Pacheco. A eclosão do colonial em nosso cotidiano. VIVÊNCIA 51. **Revista de Antropologia**, n. 51, p. 11-24, 2018.

SANTOS, Antônio Bispo. **Colonização, Quilombos:** modos e significações. Brasília, 2015.

SANTOS, Antônio Bispo. Somos da terra. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, n. 12, p. 44-51, 2018.

SANTOS, Boaventura Sousa. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2008.

.

11. Emoções e cartas psicografadas na experiência do luto

Patrícia Carvalho Moreira¹

Introdução

Neste capítulo, apresento parte de minha dissertação, desenvolvida no PPGA/Arq/UFPI sob orientação da profa. Dra. Francisca Verônica Cavalcante, tendo como membros da banca de defesa o Prof. Dr. Francisco de Oliveira Barros Júnior e o Prof. Dr. Mauro Guilherme Pinheiro Koury, que também colaboraram na banca de qualificação deste estudo. Esta pesquisa é uma significativa e valiosa contribuição no âmbito do afeto humano e na pesquisa do pioneiro da antropologia das emoções, o educador e professor, Mauro Koury.

Este estudo situa-se na antropologia da morte, da performance, da experiência e das emoções. Um estudo antropológico que problematizou o significado de cartas psicografadas para a vivência do processo do luto, segundo enlutadas/os, médiuns e presidentes dos centros espíritas pesquisados. Im-

1. Antropóloga e psicóloga especialista em luto, suicidologia, tanatologia e psicoterapia Corporal. Doutoranda em Psicologia (UFES). Mestra em Antropologia (UFPI). Docente e supervisora clínica em psicologia no Centro Universitário Santo Agostinho (UNIFSA). Docente na Universidade Estadual do Piauí (UESPI). E-mail: patriciamoreirapsi1@hotmail.com Membro do CORPOSTRANS-CNPq-UFPI

portante registrar que não foi objeto dessa pesquisa constatar a veracidade do fenômeno mediúnico, dos pressupostos da Doutrina Espírita e da psicografia. Como profissional e pesquisadora, não cabe julgar ou provar, ou não, fatos, mas compreendê-los.

Sob as lentes da antropologia, fui inspirada a realizar a pesquisa, como quem mergulha nas profundezas de um oceano não de um todo desconhecido, mas que guarda em suas águas adormecidas um mundo “familiar”, em busca de preciosidades, fatos, situações históricas, casos e, quem sabe, encontrar algum objeto raro que contribua para uma nova forma de compreender “o outro” (MOREIRA, 2013).

Na antropologia das emoções, segundo Koury (2009), os laços entre sociologia e antropologia se fundem e se confundem teórica e metodologicamente. No Brasil, no seu surgimento nos anos 1930 e 1970, com os programas de pós-graduação, ensinava analisar as emoções relacionando-as com fatores culturais, sociais e psicológicos em sua singularidade. A antropologia das emoções teve como bases teóricas, em seu início, Norbert Elias, George Simmel e Marcel Mauss.

Koury (2009, p. 84) define emoções como a interseção de configurações de a partir das trocas sociais, “[...] pode ser definido como uma teia de sentimentos dirigidos diretamente a outros e causado pela interação em contexto e em uma situação social e cultural”.

A experiência religiosa está presente na vida humana, independentemente de credo ou não. Em situações de perda, especialmente por morte de ente querido, é comum ou negar um divino, ou buscá-lo na tentativa de reafirmar que o outro vive em um após-morte. “As sociedades têm, em certo sentido, a sua organização pautada pela morte e pelo morrer” (ARAÚJO LIMA, 2012, p. 986). Corroboro esta afirmativa, desde o final de minha infância. As palavras de Araújo Lima foram

sedimentadas e iluminadas a partir da afirmativa de Robert Hertz, que acreditava que a morte é o substrato das representações coletivas.

Pesquisando Cartas Psicografadas no Espiritismo à brasileira

O campo religioso brasileiro é marcado por diversidades de expressões e manifestações de religiosidades, que contemplam desde elementos das religiões indígena, católica, afro-brasileira, protestante, judaica, kardecista aos chamados novos movimentos religiosos, como as práticas novaeristas (MOREIRA, 2013).

A religiosidade e a espiritualidade parecem constituir marca identitária brasileira. Segundo dados do Censo Demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), no ano 2000, observava-se um número crescente de igrejas cristãs no Brasil. Em 2010, os dados do censo reafirmam que continua acirrada a disputa entre cristãos em nosso país. E mesmo aqueles que afirmam não pertencer a nenhuma religião, cultivam espiritualidade ou buscam várias tradições (MOREIRA, 2018b).

Com a morte do médium mineiro Francisco Cândido Xavier, em 2002, houve um perceptível aumento no Brasil e no exterior, na produção de filmes, desenhos animados, músicas, minisséries, novelas que, direta ou indiretamente, fazem alusão ao espiritismo. Além da crescente publicação de revistas (espíritas e espiritualistas) e documentários sobre personalidades espíritas, observou-se também um significativo número de livros, psicografados, além de sites, blogs, vídeos, comunidades virtuais, liga de pesquisadores espíritas, associações espíritas, programas de TV, entrevistas, reportagens, pesquisas acadêmicas, publicação de teses, dissertações, artigos e even-

tos científicos sobre o espiritismo (MOREIRA, 2013).

A antropóloga Sandra Jacqueline Stoll (2003) analisa a adaptação do espiritismo às terras brasileiras a partir da análise dos personagens Allan Kardec e Francisco Cândido Xavier. Para essa autora, o médium Chico Xavier e suas psicografias, expressas em seus livros, somando-se à forma como foi apresentada a morte e a vida futura, levaram o público a entender o kardecismo por um ângulo mais religioso e a abandonar o caráter mais experimental (científico) que antes existia, produto de sua origem na França.

Tadvald (2005) comenta as afirmações do antropólogo Lewgoy, e o seu argumento de que o brasileiro vê em Chico Xavier dois ângulos, que são as faces que formam “um espiritismo à brasileira”, peculiar ou adaptado à realidade local, à cultura brasileira. Tadvald (2005) afirma que um ângulo refere-se a suas psicografias, e o outro é a “hagiografia de santo” (TADVALD, 2005, p. 18), ou seja, o símbolo de pureza, exemplo de bondade, poder e prestígio junto a Deus.

O espiritismo brasileiro parece oferecer espaços para a experiência e para expressão de sofrimento e do processo de luto, configurando uma “geografia do além” (LE GOFF, 1995) que, para Koury (2003), apresenta movimentos de mudança e permanência, no que diz respeito aos costumes e hábitos ligados à prática do luto e da morte no Brasil.

É Geertz (2008) que afirma que a religião não apenas “expressa” ou “traduz” outras realidades, como é também uma matriz de produção de valores, de maneiras de pensar e de se relacionar com a realidade social mais abrangente. Nessa perspectiva, religião pode ser, antes, um poderoso norteador de comportamentos emocionais por meio da visão de mundo e de outra vida, como a do pós-morte, por exemplo, porque suas crenças estão postas nas práticas ritualísticas de seus seguidores (GEERTZ, 2004).

Considerada a maior perda humana na contemporaneidade, a morte é um dos eventos mais intensamente dolorosos e estressantes para o ser humano, sendo um tema tabu que desbancou o tabu do sexo como principal interdito social. Para as sociedades ocidentais, a morte é tão interdita que tudo ligado a ela também o será: cabelos brancos, doença, velhice, rugas, “feiura” (estar fora de padrões estéticos vigentes), tristeza e até e o choro (ARIÈS, 1977; MOREIRA, 2018).

O avanço tecnológico e da medicina, as significações religiosas sobre céu e o inferno como garantias para o além, a revolução industrial, as sociedades capitalistas, assim como as novas possibilidades de perda por morte, controle sobre os corpos, redução das taxas de mortalidade e aumento da expectativa de vida, contribuíram para a negação e tabu da morte (ARIÈS, 2014; KOURY, 2003, 2004; MOREIRA, 2009). Sendo assim, até as mortes por causas naturais e fatalidades como doenças passam a não ser aceitas e nem encaradas naturalmente, pois remetem à ideia de fracasso e não mais o fim de um ciclo (SOLEDADE, SOUZA, 2021).

A sociedade brasileira apresenta diversas maneiras de se relacionar com a morte e os mortos. Uma característica marcante de nosso povo é a de que: “no Brasil, fala-se muito mais dos mortos do que da morte. E isso implica uma estranha contradição, porque falar dos mortos já é uma forma sutil e disfarçada de negar a morte, fazendo prolongar a memória do morto e dando àquela pessoa que foi viva uma forma de realidade.” (DAMATTA, 1987, p. 153).

Rodrigues (1983) realizou um estudo antropológico e histórico dos processos de formação da visão social de morte no Brasil, entendida como produto do processo de industrialização, progresso e consumo, apresentando a morte como categoria tabu e vivência interdita socialmente.

Na expressão pública de luto, observa-se na contempo-

raneidade uma busca pela discrição (KOURY, 2003; ARIËS, 1977, 1990), “em aparência, de um movimento ritual, novo e ainda inseguro nos seus passos. Marcado pela economia de expressões de afetos” (KOURY, 2014 p. 15) e comportamentos como chorar, significa tristeza, e tristeza atrai tristeza, dor e sofrimento. Não se deve chorar, citar o nome do morto nas rodas de conversas. Para Douglas, “o ritual torna visíveis sinais exteriores de estados interiores” (DOUGLAS, 1966, p. 88). Os enlutados ficam às margens socialmente, sem nenhum direito de expressar seu pesar, sua saudade e sua dor. Faz-se em um silêncio absurdo e obscuro (MOREIRA, 2014).

O espiritismo, um sistema simbólico, como religião mediúnica, apresenta novo significado à concepção de vida e morte com interface entre o mundo visível e o mundo invisível. A saber, a pessoa espírita não afirma que outro morre, o que se diz é que se “desencarnou”. Isso significa que essa pessoa apenas não está em seu corpo de carne, mas vive [em outra dimensão] a vida espiritual, comumente denominada por Vida Maior ou verdadeira vida. A morte é percebida como uma mudança entre mundos diferentes com o conceito de vida além do túmulo, e é nesse lugar imaginário que os espíritos se comunicam permanentemente com os vivos, dando à vida outro sentido existencial. “Este esforço rumo à dissolução da ideia de morte provoca a ressignificação da vida, devido à incorporação sistemática e cotidiana dos ‘mortos’ na vida dos ‘vivos’; ou no jargão, espíritos desencarnados atuantes na vida de espíritos encarnados” (CAVALCANTI, 2006 p. 02).²

O francês Edgar Morin (1988) afirma, antropológicamente, que todas as gerações, nas mais diversas sociedades, em todos os tempos da história da humanidade, o homem parece ter desenvolvido o seu lidar com a morte, o seu fim. A morte, universalmente, parece ser parte da humanidade desde que esta

2 Tradução própria.

experienciou a morte de um ente querido, do “outro”. Ela se deu conta da irreversibilidade do morrer, a partir da consciência de um fim, citada por diversos pensadores como Thomas (1983), Ariès (1977, 1990), Morin (1988), Ziegler (1977), Rodrigues (1983), Santos (2009, 2010) dentre outros, como universal e como problemática, porque a ideia de finitude humana desequilibra e abala a íntima relação do homem com a vida.

Ziegler (1977) chama de lembrete histórico e antropológico a *consciência* que cedo ou tarde não mais existiremos. Esse autor aponta a descoberta como marco da humanidade, “uma importante conquista” (ZIEGLER, 1977, p. 130). Nesse mesmo sentido, Rodrigues (2009) define essa certeza, como uma “marca da humanidade” (RODRIGUES, 2009, p. 19), a consciência de que todo ser vivo morrerá um dia. “A consciência da morte é a condição mesma da vida da consciência” (THOMAS, 1983, p. 24). Diz-se que somos os únicos a pensar sobre a morte e o morrer, e com essa consciência, o homem tem construído, historicamente o seu imaginário, um campo simbólico repleto de elementos que dão sentido ao fenômeno, o fim da vida.

As concepções sobre outro mundo, de um criador, parecem apaziguar, em certo sentido, a ameaça de fim da existência humana. Um imaginário com sua geografia de um além (LE GOFF, 1995), extensão para o além da vida na Terra. Prometida por sistemas religiosos salvacionistas como lugar de bem-aventuranças, gozos e felicidade plena, eterna, se houve esforço no bem. Porém, se não houve trabalho de edificação, há sanções e culpa desse humano, que não buscou ou trabalhou por sua salvação. As palavras da enlutada *Lótus* podem atestar a influência da religiosidade ou da espiritualidade ao conceito de morte: “Um momento de desespero. É muito pior quando não se tem uma espiritualidade, é muito mais difícil para o sofrimento, mas sabemos que é a continuidade da vida

em outra vida” afirma, aparentemente aliviada.

Novos comportamentos, nos dizeres de Ariès, sempre modificados com o passar dos [milhares] de anos. A representação do fim dos tempos, como o Juízo Final, desloca o momento da morte em um momento onde se desenvolve seu julgamento (ARIÈS, 1977). Observa-se, a partir deste período histórico, o surgimento das imagens macabras, de caveiras, do “cadáver decomposto”, de novo, trazemos os primeiros sinais do fracasso humano diante da morte (ELIAS, 2001; LE GOFF, 1995). A enlutada *Azaleia* confirma a crença cristã de lugares espirituais quando diz: “morrer é ir para o céu, purgatório ou inferno, dependendo de nossos atos na terra, pelo menos foi o que me ensinavam no catecismo”.

Etnografando a experiência de enlutadas/dos em travessias possíveis

Empenhada a seguir o percurso dos buscadores de cartas e vivenciar o dia a dia nos espaços kardecistas de Teresina, etnografei na tentativa de responder a seguinte questão de pesquisa: Qual significado de cartas psicografadas para a vivência do processo de luto de enlutadas/os que buscam estes serviços, para os médiuns que psicografam as mensagens e presidentes dos espaços pesquisados? Para responder essa questão, o objetivo foi compreender o significado de cartas psicografadas para a vivência do processo de luto, em centros espíritas de Teresina. Os três centros espíritas de Teresina: Sociedade Espírita Casa de Oração e Caridade Luz de Nazaré, Sociedade Espírita João Nunes Maia; Lar Espírita Casa do Samaritano. Por meio destes, busquei apreender o significado de morte e do luto para os médiuns psicógrafos e para enlutados, antes e após receberem as mensagens psicografadas e analisar o significado da experiência da sessão pública de cartas psicografadas

para a vivência do processo de luto.

Os critérios de inclusão para participar desta pesquisa foram: informante ser enlutado/a por morte significativa, sem recorte do tempo de morte; ter recebido carta psicografada nos espaços pesquisados; ser médium; ser presidente dos centros espíritas pesquisados; ser maior de 18 anos e ter menos de 100 anos. Afirmar, livremente, interesse em participar da pesquisa através da concordância e assinatura do TCLE. Os critérios de exclusão: estar em sofrimento emocional agravado que impossibilitasse responder às perguntas dos instrumentos de coletas de dados da pesquisa; estar em crise suicida ou comportamento autodestrutivos (porque as emoções e sentimento, relativos à história e vivência da perda, poderiam ser evocados durante a entrevista, podendo agravar o estado emocional e a saúde mental das/os participantes). E que estivessem em sofrimentos cronicados ou luto complicado. E, ainda, estar impossibilitada de comunicação verbal e negar-se assinar o TCLE desta pesquisa.

Quanto aos procedimentos de coleta de dados, o recrutamento das/dos participantes desta pesquisa aconteceu primeiro com os presidentes das casas espíritas para falar sobre a pesquisa e apresentar o TCLE. Estes indicavam as/os médiuns psicógrafos. Ao final de cada sessão, me apresentava aos médiuns e aos enlutados que recebiam cartas. Após minha apresentação pessoal, falava sobre a pesquisa, entregava uma cópia do TCLE para que, em momento oportuno, avaliassem a possibilidade de participar deste estudo. Ao aceitar participar da pesquisa, faziam contato comigo através do meu número de celular ou e-mail. Antes das entrevistas, o TCLE era lido e discutido na íntegra, informando sobre as garantias éticas da pesquisa. Depois, assinado em duas vias.

Durante quase 24 meses, semanalmente, etnografei as atividades dos três espaços kardecistas pesquisados. Por exem-

plo, no centro espírita João Nunes Maia, a sessão mediúnica e a coletiva de cartas psicografadas aconteciam todos os sábados, das 13h às 18h. Neste intervalo de tempo acontecia a chamada terapêutica espírita, consistindo em escuta de palestras sobre temas do evangelho segundo o espiritismo, passes, atendimento fraterno individual e consulta espiritual. A sessão de cartas psicografadas acontecia por duas horas seguidas e apenas uma médium realizava esta atividade sob o olhar da multidão, em silêncio, no auditório.

Esta pesquisa foi realizada de março de 2010 a dezembro de 2012. Fui autorizada a desenvolver a pesquisa de campo, a circular e frequentar livremente em todas as áreas e atividades de cada espaço kardecista, assim como escolher aleatoriamente os participantes enlutados para falar sobre e convidá-los a participar da pesquisa.

Utilizando da metodologia da observação participante (MALINOWSKI, 1978) e com os procedimentos: diário de campo, aplicação de questionário e entrevista semi-estruturada. Com uso de máquina fotográfica, realizei a captação de imagens dos espaços físicos kardecistas, registrando as observações densamente em caderno de campo, gravador de áudio e escaneamento das cartas psicografadas quando autorizadas pelas/os enlutadas/os. Realizei as primeiras observações gerais produzindo o desenho da planta baixa dessas instituições, depois realizando um levantamento da agenda geral dos serviços oferecidos à comunidade e das atividades que aconteciam ao longo da semana em cada centro espírita. Posteriormente, fiz as descrições das observações nas sessões mediúnicas públicas de psicografia.

Desenvolver uma produção etnográfica, com descrição densa (Geertz, 2008) a partir da observação participante, sobre a experiência de recebimento de cartas psicografadas no espiritismo, enfocando o luto, a morte e a religiosidade em

três espaços espíritas, foi importante para o entendimento de um espiritismo “abrasileirado” (STOLL, 1999, 2003) em seus bastidores e para alcançar o objetivo que tanto me inquietava: a vivência da busca por serviços de psicografia para o processo de luto.

Foi importante vivenciar o cotidiano espírita por meio das observações de eventos espíritas, estudos, palestras temáticas com outros temas kardecistas sobre a mediunidade, sobre a morte, sobre o Dia de Finados, sobre psicografia, em diferentes centros espíritas, assim como etnografar o cotidiano nesses espaços, no que se refere aos demais trabalhos oferecidos à comunidade. Esses centros espíritas mantêm agenda de funcionamento com atividades de domingo a domingo, em sua maioria, tanto com reuniões abertas ao público quanto atividades privativas aos chamados trabalhadores da casa.

Esboço do Perfil das/dos Participantes Pesquisados

Os informantes são cidadãos piauienses, adultos, com idades entre 28 a 71 anos de idade. Foram trinta e dois informantes no total. Sendo vinte e três do sexo feminino e nove do sexo masculino. Dezesseis dentre eles são buscadores de cartas psicografadas — enlutadas/os, três médiuns responsáveis pela psicografia e três presidentes de centros espíritas e dez médiuns não responsáveis pelas cartas psicografadas. Formam um grupo majoritário de pessoas que se autodeclarou de cor parda, enquanto uma minoria se autodeclarou de cor preta ou branca.

Os buscadores de cartas psicografadas — enlutadas/os, em sua maioria, composta por solteiros e a minoria por casadas, com união estável ou viúva(o). A maioria pertencente ao sexo feminino. A maioria afirmou ter nível superior completo, enquanto a minoria tem ensino fundamental incompleto. Os

enlutados, na maioria, autodefinem-se como pertencentes ao catolicismo; a minoria é composta por umbandistas, evangélicos e novaeristas.

Quanto ao pertencimento religioso, os médiuns são espíritas, ao passo que os buscadores de cartas psicografadas — enlutados — pertencem a uma diversidade religiosa contemplando as seguintes religiões: uma maioria pertencente ao catolicismo, os demais subdivididos em religiões evangélicas, especialmente neopentecostais, umbandistas, e uma minoria que se autodeclara sem religião, porém com forte afeito à espiritualidade novaerista. O período de morte dos entes queridos foi compreendido entre os anos de 1973 e 2012.

Durante as minhas observações etnográficas, uma constatação que emergiu foi a de que, nos ambientes kardecistas, é notável a participação mais frequente de grupos familiares, predominantemente em um clima de acolhimento e afetuosidade contínuos. Neste espaço, também, em alguns meses, observei que cartas psicografadas, direcionadas a entes queridos, eram enviadas por pessoas mortas, sendo que algumas destas pessoas haviam cometido suicídio, ou por amigos espirituais ligados ao círculo familiar. No ano de 2009 a 2013 (e anos seguintes) Teresina, em termos proporcionais, recebeu o infeliz título de capital brasileira do suicídio.

Foram realizadas entrevistas com três dez médiuns psicógrafos e dez médiuns não psicógrafos e três presidentes dos centros espíritas etnografados. Os médiuns com faixa etária com intervalo entre 22 e 58 anos. A maioria é solteira e pertence ao sexo masculino, autodenominado de cor parda. Todos têm escolaridade completa, a maioria com superior completo, dois com titulação de especialista e dois com mestrado.

Os presidentes dos espaços kardecistas, são adultos jovens, dois do sexo masculino e um do sexo feminino com idades entre 43 e 58 anos. Dois têm curso superior e um ensino

médio completo. Estes entrevistados foram os fundadores dos espaços que atuam, tanto médiuns como presidentes afirmaram possuir ocupação profissional.

Cartas Psicografadas: quem as envia e o que elas revelam? O que significam?

Ao perguntar, quem procura por cartas psicografadas no grupo Enxugando Lágrimas?³ O psicógrafo Jobrane, responde que:

As psicografias de cartas e mensagens de parentes e amigos desencarnados são destinadas àqueles que necessitam de conforto espiritual, sejam enlutados ou quem simplesmente deseja notícias do mundo de lá. São jovens adultos, idosos, esposas, filhos, esposos, netos e até crianças buscando notícias daqueles que morreram apenas na carne. A saudade fala mais alto que seu credo religioso. Aqui vêm pessoas de todas as religiões e até os que não tem religião. As pessoas querem saber com seus amores estão se encontram outros parentes falecidos. Elas precisam diminuir suas angústias, medos e saudade. A possibilidade de comunicação, bondade divina, conforta nos momentos de desespero. Uma carta psicografada é a luz que ilumina um coração aprisionado pela dor da saudade.

A médium psicografa, *Gardênia*, descreve o conteúdo das cartas psicografadas: “A maioria das cartas são de consolação para as pessoas que estão sofrendo. Os espíritos querem informar que a vida continua, o que sentem e o que estão fazendo lado de lá.”

As cartas, da sessão mediúnica pública,⁴ versaram sobre como os mortos estão no além-túmulo, o que fazem, como

3 Nome do projeto de sessão pública de psicografia. Acontecia sob o olhar, atento e silencioso, do público em um auditório com capacidade de lotação para mais de 150 pessoas. Era comum a lotação ficar além da capacidade.

4 Do Lar Espírita Casa do Samaritano — LESC, dia 24 de março de 2012.

se sentem, sobre sentirem saudade do lado de lá. Os comunicantes pediram perdão, perdoaram, deixaram recado para outros parentes, rememoraram fatos da vida em família. Consolaram, animaram e incentivaram seus entes a continuar na jornada dessa vida. Os textos das cartas oferecem consolo, esperança e ânimo para os que sofrem pela ausência e saudade de ente queridos. Falou-se ainda que a morte é apenas do corpo, que não estão sofrendo mais, e que a separação é momentânea, que a vida continua e que é bem melhor que nossa vida aqui na terra.

Segundo Guarnieri, uma carta psicografa “é a redescoberta do sentido para a vida perante a morte e o luto” (GUARNIERI, 2001, p. 14). Assim também foi definido para os informantes, médiuns e buscadores de cartas psicografadas — enlutadas/os. Enquanto Koury (2001, 2003) nomeou a mudança cotidiana em relação ao trabalho de luto, de “busca de uma nova vida” em meio à sociedade que interdita o luto coletivo e individualiza a vivência do luto, de forma solitária.

Para o psiquiatra Parkes⁵(1998), denomina de “reposicionar-se em sua vida”, ou seja, alocar o morto, em sua vida, de tal forma que sua ausência não paralise e comprometa sua vida. Worden (1998)⁶ denomina de readaptação do luto o “reposicionar-se em termos emocionais a pessoa que faleceu e continuar a vida”. Já o psiquiatra Bowlby (2004) chama de “reorganização”, é o reavaliar da situação de perda, a redefinição do “eu” perante a vida; consequentemente reconhecendo a necessidade de mudança, retorno as atividades que realizava antes da perda do ser amado.

Em *Luto e Melancolia* Freud (2006), disserta sobre a dinâmica psíquica de pessoas melancólicas com vistas às implicações de perda de objeto de investimento. Luto, para Freud,

5 Psiquiatra, referência mundial em estudos e pesquisas sobre luto.

6 Psicólogo, referência mundial em estudos e pesquisas sobre luto.

é reação à perda do objeto pelo qual se tem investimento de energia libidinal. A perda de um ser amado produz sofrimento como vazio, desânimo, estranhamento e falta de sentidos. Diferente da melancolia, no luto a perda de um objeto real o mundo passa a não ter mais sentido e nem significado que justifiquem o prosseguimento, em função da ausência física do ser perdido.

Gennep (2010) destaca que observava o luto antes somente como tabu e práticas negativas que delimitavam o período de isolamento. E chega a conclusão de que é “um estado de margem para os sobreviventes”, no qual entram mediante ritos de separação e do qual saem por ritos de reintegração na sociedade geral (ritos de suspensão do luto).

Luto “é um processo normal e esperado de elaboração e perda e é importante para a saúde mental, enquanto proporciona reconstrução de recursos e adaptação às mudanças” (CASELLATO, 2005, p. 20). Estar enlutada/do, segundo Soares e Mautoni (2007, 2013), é um estado emocional de estar e até pode ser descrito como sentir algo se rasgando dentro de si. É um processo doloroso, mas normal, que todo ser humano vai passar um dia.

Worden (2013) chama de “perda” o que ocorre depois de uma morte, e “luto” a experiência pessoal e subjetiva dessa perda. Processo de luto é a resposta natural, adaptativa e esperada à perda de pessoas ou objetos de apego. Esse processo precisa ser vivenciado naturalmente. E a primeira tarefa é reconhecer a perda como realidade e, para isso, é necessário, antes, que essas emoções e sentimentos sejam expressos (PARKES, 1998, 2009). Também Worden (2013), afirma que raiva, culpa, ansiedade, medo e desespero são emoções fatalmente frequentes em enlutadas/os, e nos participantes enlutados dessa pesquisa também afirmaram vivenciar essas emoções em seu processo de luto. Ou seja, são emoções espe-

radas no processo de luto dito como “normal”.

Para Parkes (1998), luto é reação, normal ou natural, frente à perda significativa. Assume emoções, sentimentos e comportamentos esperados tais como: tristeza, desânimo, raiva, choro, medo, isolamento, vazio, culpa, ambivalência e estado depressivo, dentre outros, essas são algumas das manifestações normais de luto.

Muito se tem pesquisa sobre luto no mundo, atualmente a orientação mais aceita para a compreensão dos processos de luto é o modelo de Processo Dual do Luto, de Stroebe e Schut (1999), o qual considera a oscilação entre a perda e restauração com estratégias como enfrentamento, para lidar com o enlutamento. Assim, os enfrentamentos direcionados à perda relacionam-se à procura pela pessoa morta, pela figura de apego perdida. Esses enfrentamentos são caracterizados por comportamentos/emoções de raiva, fuga do contato, negação, culpa, evitação da realidade, sentimentos de saudade, entre outros, desde que se relacionem memórias de vivências e lembranças da pessoa falecida. Sobre os comportamentos relacionados ao enfrentamento para restauração da vida referem-se a estratégias que possibilitem ajustamentos à perda, a partir de comportamentos adaptativos para a continuidade da vida com a ausência da presença da pessoa que morreu. Neste sentido, enlutadas/os promovem o modelo dual do luto na busca por cartas psicografadas.

À enlutada *Orquídea*, revela que a sessão mediúnica pública de psicografia expressa tristeza e significa quietude. Ela diz: “no primeiro momento achei um lugar muito triste, ao mesmo tempo, cheio de paz e esperança. No geral, foi positivo participar. Me fez sentir como se estivesse na presença de minha mãe. Estar ali me lembrou que ela vive de outra forma”. Essa percepção, esse sentido atribuído ao momento da sessão de psicografia, parece contribuir para a expressão de

emoções de um enlutado. Lá, permite-se emocionar-se, falar de morte, com e do morto, do morrer e estar enlutado não é vergonhoso, nem um fracasso e nem um ato solitário e individual. Sobre isso, Ariès (1990) afirma que a comunicação com os mortos demonstra uma ambiguidade dessa atitude. É uma forma de negação da morte. Esse historiador da morte acrescenta que o espiritismo, com seu vasto conhecimento sobre a sobrevivência e das comunicações com os mortos, suaviza a angústia da separação.

Pergunto à enlutada *Azaleia* a sua impressão em relação à sessão de cartas psicografadas, ela afirma que, na primeira sessão, já recebeu uma carta com notícias sobre seu filho: “Receber uma carta psicografada foi surpresa. Não esperava por isso”, diz *Azaleia*. E sobre como foi acolhida no centro espírita quando buscou cartas psicografadas, ela responde que: “Tomei conhecimento de várias mães que perderam filhos na mesma época que eu, em torno de 2004, que estiveram lá e receberam cartas, não sei se deles ou se sobre eles, isso ameniza a dor dessas mães, foi o que estranhei” conta a enlutada *Azaleia*. Afirma, ainda, ter sido recebida muito cordialmente. Sentiu-se à vontade e curiosa, mas não soube precisar o papel desse centro espírita para a sociedade. Ainda assim, ela assiste a palestras e recebe passes na Federação Espírita Piauiense.

A maioria das buscadoras de cartas psicografadas — enlutadas, afirmaram que seu desejo era receber mensagens espirituais e acreditavam que não receberiam. “Foi assim comigo também. Solicitei cartas, anonimamente. Tinha certeza que eu não seria escolhida, mas fui, e fiquei surpresa e sem conseguir compreender minhas emoções.” Afirma *Flor de Liz*. Importante observar que a definição de consolo conferida pelos enlutados aos espaços kardecistas, também pelos presidentes e médiuns kardecistas, está ancorada na crença de que o espiritismo é o consolador prometido por Jesus, segundo registro

nas obras básicas espíritas.

Segundo as/os buscadores de cartas psicografadas – enlutadas/os, total de dezesseis – a maioria afirmou que a carta psicografada recebida colaborou para o ressignificar de seu processo de luto e que sua visão sobre morte e vida foi modificada. Ressaltaram que a saudade permanece intensa, mas, com outra forma a ser vivenciada. Enquanto a minoria dos enlutados, três, afirmaram que não houve qualquer mudança significativa em relação ao seu luto. A dor, diversas perguntas e os sofrimentos seguiam firmes, perseguindo-os sem sinais de aceitação da morte de seus entes queridos.

Bromélia, enlutada pela morte de seu pai, afirma como a carta psicografada recebida contribuiu não somente em seu processo de luto, mas em sua visão de morte, consequentemente reduziu seu medo de morrer.

Outro aspecto antropológico observado nesse estudo em minhas observações nas residências das/dos enlutadas/os durante as entrevistas desta pesquisa: as enlutadas, *Petúnia* e *Girassol*, em suas residências possuem um espaço com fotos na parede, fotos de seus mortos, “a sala de fotografias” (KOURY, 2005, p. 17). Um verdadeiro mural que chamou minha atenção. No caso da enlutada *Girassol* e seu cônjuge *Sol*, possuem, na entrada da sala, um pôster com dimensões consideráveis, com a foto de sua filha morta. Assim como um móvel com diversos porta-retratos com fotos dessa filha morta, em momentos de felicidade em família. *Petúnia*, construiu em uma de suas salas na sua residência, um mural com quadros pregados em toda extensão da parede, fotos de todos os parentes mortos. Ao tempo que paradoxalmente evitamos pensar, falar ou evidenciar a morte, negamos a morte, mas não negamos os mortos, que parecem não mortos, sempre lembrados em fotografias.

Importante aspecto antropológico sobre a vivência do

luto no Brasil é que a ideia de luto hoje, diferente de momentos sociais anteriores, que conferia status social ao morto segundo seu funeral, hoje possui significação de “contaminação” ou contágio (DURKHEIM, 1992, DOUGLAS, 1966, ELIAS, 2001). E a “impersonalidade do luto” (ARIÈS, 1990, p. 355) o historiador da morte, nomeia de “secura do luto” (ARIÈS, 1990, p. 355) a padronização de um comportamento social de luto com manifestação simples e inexpressividade das emoções, se comparado a outros momentos históricos em que o luto era dramatizado, representado em forma de espetáculo social. O historiador Reis (1991), pesquisou sobre o luto doméstico no Brasil Colônia, e afirma que o pensamento cultural de negação, do não reconhecimento da perda ou do significado da perda, se traduz para a sociedade daqueles tempos, onde “não se dizia o nome de quem morria, falava-se do Morto, do Defunto, do Falecido” (REIS, 1991, p. 132). Este comportamento, comum a todos, era social, não só restrito aos membros de sua família, mas serviçais, a todos os escravos e a toda a sociedade, como forma de expressão da angústia e da dor, diante da impotência, em relação à morte.

No ritual do sofrimento, “o complexo de práticas, usos e costumes sociais que intermediam e orientam o agir individual de quem sofre uma perda” (KOURY, 2003, p. 19), as emoções e sentimentos, marcam agora um “ritual solitário do sofrimento” (KOURY, 2003, p. 21), pela reprovação à exposição pública do sofrimento que presume contaminação, agouro e morte. O homem urbano dispensa os trajes pretos, as manifestações de pesar sociais, o choro público, as lágrimas de dor pela perda na morte. Como afirma Koury (2003), a cultura ocidental urbana exige do outro o silêncio, o autocontrole, a não manifestação pública das emoções, a sociedade exige agora do homem urbano moderno, a “discrição”, o “ser discreto”.

A exigência social de “ser discreto” (ARIÈS, 1990; KOU-

RY, 2003) diz respeito a não expressões de emoções como o choro, falar sobre a pessoa falecida. A interdição pode tornar-se fator que contribua para complicação do processo de luto. A interdição tem, por consequência, o não falar sobre, a não expressão de emoções e sentimentos ou mesmo comportamentos e, consequentemente, a possibilidade de cronificação e prolongamento e de adoecimento desse processo natural. Por tanto, essas transformações, tanto físicas como simbólicas e sociais para expressar emoções e sentimentos referentes ao luto, em ausência de espaço social, priva o homem contemporâneo de vivenciar coletivamente seu luto e das expressões de seu sofrimento e, podem configurar-se como um fator de risco, aumentando as possibilidades do luto “normal”, transformar-se em luto “anormal”, complicado, patológico, em doença (MOREIRA, 2013).

Assim, no processo de luto, enlutados parecem não encontrar espaço social para vivenciar sua dor, comunicar sua saudade, alguns deles buscam alternativas medicamentosas e o amparo nas tradições espirituais. Desta feita, o espiritismo oferece espaço público para expressão, coletiva e pública, do sofrimento, do choro e da saudade de seus entes queridos através das sessões de psicografias e demais atividades oferecidas. Como sumidade mundial em pesquisas sobre o luto, Worden (2013) reafirma a permissão de se falar sobre a figura perdida, expressar, chorar, verbalizar emoções e sentimentos é muito importante para o bom desenvolvimento do trabalho de luto.

Koury (2003) destaca que a religião é um ponto de apoio a vivência do luto. Em sua pesquisa, 25.86% dos entrevistados, afirmaram ser a religião relevante à ressignificação do luto. Conferindo através do “conforto espiritual” cerca de 63.73% e em seguida 10.81% afirmaram que a instância religiosa contribuiu positivamente com a remodelação em “mudança de visão de mundo”, e para 25.46% dos entrevistados, a religião não

contribuiu em seu processo de luto. Sobre estes dados e minha pesquisa, apresenta-se uma breve relação, enlutados, em sua maioria, afirmam que a carta psicografada, depois a sessão mediúnica pública de psicografia e os estudos kardecistas, ajudaram a superação do luto ou, pelo menos, a minimização da dor, porque a saudade segue firme em seu cotidiano.

Considerações finais

A partir da observação participante, efetuei uma travessia no percurso que as/os buscadores de cartas psicografadas realizavam, a busca por respostas, contatos e notícias nas comunicação de mensagens espirituais de entes queridos mortos, os quais denomino de Ritual da Saudade.

As/os buscadoras/es de cartas psicografadas, em sua maioria, definiram as seguintes emoções e sentimentos, vivenciadas durante as sessões e leitura pública de cartas psicografadas: acolhimento, alegria, amorosidade, ansiedade, bem-estar, choro, medo, paz, plenitude, saudade, segurança, união. Alívio, conforto, consolo e esperança foram os sentimentos mais citados e experimentados pelas/os buscadoras/es de cartas.

Observei que o espaço físico e simbólico, os conceitos teóricos e a terapêutica kardecistas, somando-se a vivenciada sessão mediúnica pública de psicografia, favoreceram a expressão e o contato com seu processo de luto. O espetáculo da leitura coletiva parece ser o ponto mais central pela descrição de emoções e sentimentos que podem simbolizar pertencimento ao coletivo. E assim contribuir para as/os buscadoras/es seguirem um novo caminho, o redirecionamento de sua vida, mesmo afirmando que a saudade permanecerá sempre como materialização do afeto a seu ente querido.

Antropologicamente, os centros espíritas pesquisados parecem ser os lugares onde as/os buscadoras/es tiveram seus

sentimentos e suas emoções valorizadas. O lugar em que se permitiu o choro, o falar sobre a pessoa morta, o narrar a história pessoal e sobre a morte. Kardecistas vivem na anti-estrutura, e à medida que seus rituais negam a morte. Os buscadores e médiuns vivem às margens da estrutura dominante porque acreditam na comunicação com os mortos, na continuidade da vida. A mensagem é a ambiguidade, a transição, onde o morto está vivo, a ambivalência. O luto é o drama social, a busca por cartas é a ação social, é a ação simbólica ritualizada na sessão pública coletiva de cartas psicografadas. A morte é a metáfora, e quando se recebe a carta psicografada vive-se uma *communitas*. Já a carta psicografada é o símbolo de que a vida continua segundo as/os buscadoras/es enlutadas/os, médiuns e presidentes dos centros espíritas.

O ritual da saudade parece ser, para alguns enlutados, a tentativa de preservação da memória social e coletiva desse ente querido ou mesmo dessa família enquanto grupo, “imortalizando-os” nas linhas da carta recebida. Simbolicamente, quando se recebe uma carta, os informantes entram no espaço da psicografia com um ente querido morto, mas saem com ele “vivo”.

Ao final de cada entrevista a pergunta era: o que essa carta psicografada significa para você? As respostas eram sumariamente as mesmas: *que a vida continua* (seguida de silêncio com olhar vívido e expressão facial querendo comunicar a certeza do que se afirmava). Por isso, o título do estudo foi A VIDA CONTINUA... uma antropologia sobre morte e luto em cartas psicografadas em centros espíritas de Teresina.

Referências

ARAÚJO LIMA, André Gustavo Furtado Mesquita de. Estudos sobre desaparecimentos, mortes, morrer e luto. **RBSE - Revista**

Brasileira de Sociologia da Emoção, v. 11, n. 33, pp. 986-989, dezembro de 2012.

ARIÈS, Philippe. **O Homem Diante da Morte**. 23. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

ARIÈS, Philippe. **História da Morte no Ocidente**. Da Idade Média aos Nossos Dias. 2ª edição. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

BECKER, Ernest. **A Negação da Morte**. Rio de Janeiro: Record, 2007.

BOWLBY, John. **Separação**: angústia e raiva. São Paulo: Martins Fontes, 1998. Volume 01.

BOWLBY, John. **Apego**: a natureza do vínculo. São Paulo: Martins Fontes, 2002. Volume 02.

BOWLBY, John. **Perda**: tristeza e depressão. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. **Kardecismo e Umbanda**: uma interpretação sociológica. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1961.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. **Católicos, Protestantes, Espíritas**. Petrópolis: Vozes, 1973.

CAVALCANTE, Francisca Verônica. **Os Tribalistas da Nova Era**. Teresina: Fundação Quixote, 2009.

CAVALCANTE, Francisca Verônica. **Práticas Terapêuticas e Mediúnicas e o Saber Acadêmico nos Centros Espíritas em Teresina-PI**. PIBIC, 2011.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Life and

death in Kardecist Spiritism. Translated by Enrique Júlio Romera. **Religião & Sociedade** [online]. 2006, volume 1. Disponível em: http://socialsciences.scielo.org/pdf/s_rs/v1nse/a03v1nse. Acesso em: 12 de março de 2023.

CASELLATO, Gabriela. **Dor Silenciosa ou Dor Silenciada?** Perdas e Lutos não Reconhecidos por Enlutados e Sociedade. São Paulo: Livro Pleno, 2005.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Os Mortos e os Outros.** Uma Análise do Sistema Funerário e da Noção de Pessoa entre os Índios Krahó. São Paulo: Editora de Humanismo, 1978.

DAMATTA, Roberto. **O que faz o Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

DAMATTA, Roberto. **A Casa e a Rua:** Espaço, Cidadania, Mulher e Morte no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1987.

DAMATTA, Roberto. **Crônicas da Vida e da Morte.** Rio de Janeiro: Rocco, 2010.

DAMATTA, Roberto. O Ofício do Etnólogo, ou como ter “anthropological blues”. In: NUNES, Edson de Oliveira. **A Aventura Sociológica:** Objetividade, Paixão, Improviso e Método na Pesquisa Social. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978, p. 23-35.

DAWSEY, John C. Victor Turner e Antropologia da Experiência. **Cadernos de Campo.** Revista dos alunos de pós-graduação em Antropologia Social da USP. n. 13, p. 163-176, ano 14, 2005.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo.** São Paulo: Ed. Perspectiva, 1966.

DURKHEIM, Émile. **O Suicídio:** Estudos Sociológicos. Lisboa: Presença, 1992.

DURKHEIM, Émile. **Formas Elementares da Vida Religiosa.** O Sistema Totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIAS, Norbert. **A Solidão dos Moribundos, Seguindo de “Envelhecer e Morrer”.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

FRANCO, Maria Helena Pereira. **Nada Sobre Mim sem Mim:** Estudos sobre Vida e Morte. São Paulo: Livro Pleno, 2005.

FRANCO, Maria Helena Pereira. **Formação e Rompimento de Vínculos:** O Dilema das Perdas na Atualidade. São Paulo: Summus, 2010.

FREUD, Sigmund. Luto e Melancolia. In: **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, Rio de Janeiro: Imago, 2006.

GEERTZ, Clifford. **O Saber Local.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

GEERTZ, Clifford. **Nova Luz sobre a Antropologia.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

GEERTZ, Clifford. O Beliscão do Destino: A Religião como Experiência, Sentido, Identidade e Poder. In: GEERTZ, C. **Nova Luz sobre a Antropologia.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas.** Edição Reimpressão: Rio de Janeiro, 2008.

GUARNIERI, Maria Cristina Motta de Albuquerque. **Morte no Corpo, Vida no Espírito:** O Processo de Luto na Prática da Psicografia. São Paulo: Dissertação de Mestrado, PUC, 2001.

LUKACHAKI, Kathia Regina dos Santos; TOMEIX, Bruna Rigobello; OSÓRIO, Alessandra Jardim; LIU, Marília Kuschnir. Luto e Covid-19: Alguns Aspectos Psicológicos. **Cadernos de**

Psicologia Social, Curitiba, n. 1, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.47879/ed.ep.2021328p101>. Acesso em: 22 de maio de 2023.

LEWGOY, Bernardo. **Os Espíritos e as Letras: Um Estudo Antropológico sobre Cultura Escrita e Oralidade no Espiritismo Kardecista**. Tese de Doutorado em Antropologia Social, USP, São Paulo, 2000.

LE GOFF, Jacques. **O Nascimento do Purgatório**. 2. ed. Lisboa: Estampa, 1995.

KASTENBAUM, Robert; AISENBERG, Robert. **Psicologia da Morte**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1992.

KASTENBAUM, Robert. **Haverá Vida Depois da Morte?** 2. ed. Rio de Janeiro: Nórdica, 1989.

KOVÁCS, Maria Julia Motta de Oliveira. **Morte e Desenvolvimento Humano**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1992.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Você Fotografa seus Mortos? In: **Imagem e Memória: Ensaios em Antropologia Visual**. Rio de Janeiro: Garamond, 2001.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. **Sociologia da Emoção: O Brasil Urbano sob a Ótica do Luto**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. **Introdução à Sociologia da Emoção**. João Pessoa: Manufatura, 2004.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. **Amor e Dor: Ensaio em Antropologia Simbólica**. Recife: Edições Bagaço, 2005.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. **Relações Delicadas: Ensaios em Fotografia e Sociedade**. João Pessoa: Editora Universi-

tária da UFPB, 2010.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. O Luto no Brasil no Final do Século XX. **Cadernos CRH**, v. 27, n. 72, p. 593-612, set./dez. 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-49792014000300010>.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro; BARBOSA, Raoni Borges. **Da Subjetividade às Emoções**: A Antropologia e a Sociologia das Emoções no Brasil. Recife: Edições Bagaço; João Pessoa: Edições GREM, 2015.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**: Precedido de uma Introdução à Obra de Marcel Mauss por Claude Lévi-Strauss. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MALINOWSKI, Bronisław. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: Um Relato do Empreendimento e da Aventura dos Nativos nos Arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MOREIRA, Patrícia Carvalho. **A Vida Continua...**: Uma Antropologia sobre Morte e Luto em Cartas Psicografadas em Centros Espíritas de Teresina. Dissertação de Mestrado em Antropologia e Arqueologia. Universidade Federal do Piauí, 2013.

MOREIRA, Patrícia Carvalho. Antropologia da Morte: A Experiência da Morte e do Luto na Contemporaneidade. In: CAVALCANTE, Francisca Verônica; CARVALHO, Maria do Amparo Aparecida de; LILA, Claudia Xatara. *Religiosidades e experiências espirituais na contemporaneidade*. Teresina: EDUFPI, 2018. p. 250.

MOREIRA, Patrícia Carvalho. Música e Luto. In: SANTOS, Francisco Soares; LAURA, Ana Maria Lopes dos Santos; SOLANO, João Paulo Pereira (org.). **Tratado Brasileiro de Perdas e Luto**. São Paulo: Atheneu, 2014.

MOREIRA, Patrícia Carvalho. Pós-Graduação Multiprofissional em Tanatologia: Valorização da Vida. In: OKAJIMA, Katia Ferreira (org.). **Vida, morte e luto:** atualidades brasileiras. São Paulo: Summus, 2018.

MOREIRA, Patrícia Carvalho. Capítulo 6, Parte II. Tanatologia Organizacional: Programa Tanatológico para a Saúde Integral do Trabalhador. In: ESCUDEIRO, Armindo (Org.). **Reflexões sobre Morte e Perda.** Fortaleza: LC, 2009.

MORIN, Edgar. **O Homem e a Morte.** 2. ed. Lisboa: Publicações Europa-América, 1988.

PARKES, Colin Murray. **Luto:** Estudos sobre a Perda na Vida Adulta. Tradução de Maria Helena Pereira Franco Bromberg. São Paulo: Summus, 1998.

PARKES, Colin Murray. **Amor e Perda:** As Raízes do Luto e suas Complicações. Tradução de Maria Helena Pereira Franco Bromberg. São Paulo: Summus, 2009.

PARKES, Colin Murray; LAUNGANI, Pittu; YOUNG, Bill. **Morte e Luto através das Culturas.** Tradução de Jorge Barata. Lisboa: CLIMEPSI Editores, 2003.

RODRIGUES, José Carlos. **Tabu da Morte.** Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.

RODRIGUES, José Carlos. A Morte na Perspectiva Antropológica. In: SANTOS, Francisco Soares; INCONTRI, Dora Beatriz. **A Arte de Morrer.** Visões Plurais, v. 1. Bragança Paulista: Ed. Comenius, 2009.

ROCHA, Francisco de Assis Barbosa dos Santos. **Suicídio e Família:** A Travessia dos Sobreviventes. Teresina: Halley, 2008.

REIS, João José. **A Morte é uma Festa**: Ritos Fúnebres e Revolta Popular no Brasil do Século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

SANTOS, Francisco Soares. **A Arte de Morrer**. Visões Plurais, volume 2. Bragança Paulista: Ed. Comenius, 2009.

SANTOS, Francisco Soares. **A Arte de Morrer**. Visões Plurais, volume 3. Bragança Paulista: Ed. Comenius, 2010.

SOARES, Eliane Garcia Bahruth; MAUTONI, Maria Amélia de Azevedo Gama. **Conversando sobre Luto**. Campinas: Livro Pleno, 2007.

SOARES, Eliane Garcia Bahruth; MAUTONI, Maria Amélia de Azevedo Gama. **Conversando sobre Luto**. Campinas: Livro Pleno, 2013.

STOLL, Sandra Jacqueline. **Entre Dois Mundos**: O Espiritismo da França e no Brasil. São Paulo: Tese de Doutorado em Antropologia, USP, 1999.

STOLL, Sandra Jacqueline. **Espiritismo à Brasileira**. São Paulo: Edusp/Orion, 2003.

TORRES, Wagner Costa et al. **A Psicologia e a Morte**. Fundação Getúlio Vargas: Rio de Janeiro, 1983.

TADVALD, Marcelo; LEWGOY, Bernardo. **O Grande Mediador**: Chico Xavier e a Cultura Brasileira. Bauru: EDUSC, 2004.

THOMAS, Louis-Vincent. **Antropologia de La Muerte**. Cidade do México: Fundo de Cultura Econômica, 1983.

TURNER, Victor. "Introduction". In: TURNER, Victor. **From Ritual to Theatre**: The Human Seriousness of Play. New York: PAJ Publications, 1974a.

TURNER, Victor. **O Processo Ritual**: Estrutura e Anti-Estrutura. Petrópolis: Vozes, 1974b.

VAN GENNEP, Arnold. **Os Ritos de Passagem**. Petrópolis: Vozes, 2010.

VELHO, Gilberto. Observando o Familiar. In: NUNES, Edson de Oliveira. **A Aventura Sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

SOLEDADE, Sandra Gomes da; SOUZA, Lígia Cristina Gouveia de. **O Peso do Luto**: Um Estudo Sobre as Representações da Morte e o Processo do Luto na Sociedade Contemporânea. Epitaya E-Books, v. 1, n. 10, p. 101-131, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.47879/ed.ep.2021328p101>.

STROEBE, Margaret; SCHUT, Henk. The Dual Process Model of Coping with Bereavement: Rationale and Description. **Death Studies**, v. 23, n. 3, p. 197-224, abril/maio de 1999. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/074811899201046>.

WORDEN, William J. **Terapia do Luto**: Um Manual para o Profissional de Saúde Mental. 2. ed.. Porto Alegre: Artes Médicas, 1998.

WORDEN, William J. **Aconselhamento do Luto**. Terapia do Luto. 4ª edição. Porto Alegre: Roca, 2013.

ZIEGLER, Jacqueline. **Os Vivos e a Morte**: Uma Sociologia da Morte no Ocidente e na Diáspora Africana no Brasil, e seus Mecanismos Culturais. Tradução de Áurea Weissenberg. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

12. Socioantropologia das emoções para pensar os sentimentos de mães com filhos acometidos por câncer

Ianne Paulo Macêdo¹

Francisca Verônica Cavalcante²

Introdução

Para iniciarmos a exposição, cabe mencionar, primeiramente, que o respectivo capítulo em tela é o desdobramento de quase 12 anos de dedicação ao desenvolvimento do conhecimento teórico envolvendo as temáticas das emoções, saúde, mulheres e religiosidades na perspectiva socioantropológica.

Nesse ínterim, foram realizadas duas pesquisas no Pro-

1 Doutoranda em sociologia (UECE). Mestra em antropologia e cientista social (UFPI). Professora e pesquisadora do CORPOSTRANS- Grupo de Pesquisa Transdisciplinar sobre Corpo, Saúde e Emoções (CNPq/UFPI). E-mail: prof_iannemacedo@outlook.com

2 Professora Titular do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Piauí. Mestra e doutora em Ciências Sociais com ênfase em Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo -PUC/SP; Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Piauí; Coordenadora do Grupo de Pesquisa sobre Corpo, Saúde e Emoções -CORPOSTRANS-CNPq-UFPI. Orcid: <http://orcid.org/0000-0003-0566-1089>. Email:fveronicacavalcante@gmail.com

grama Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC),³ financiadas pela Universidade Federal do Piauí, sob a coordenação da Professora Dra. Francisca Verônica Cavalcante, no qual somaram para a elaboração da monografia, posteriormente para a dissertação no mestrado⁴ em antropologia (UFPI) e, atualmente, no doutorado em sociologia (UECE).

Sabemos que não são recentes os estudos antropológicos que envolvem a compreensão sobre a construção do amor materno, como bem nos lembra Badinter (1980). Pelo contrário. Mas apesar do que o senso comum estima, a relação materna não é constituída de um inatismo e, sim, de um processo entre a interação entre mãe e filho/a e as demandas socialmente atribuídas às funções da mãe.

Nesse sentido, amar, proteger, cuidar, abdicar, zelar, entre outros verbos, são usados como incumbências específicas do ofício obrigatório do que a sociedade espera de uma mãe. Mas o que esperar de uma mãe quando não está ao seu alcance garantir a manutenção da saúde de seu filho/a, e, quando este é acometido pela doença oncológica? O que a sociedade e as políticas públicas existentes oferecem de recursos para essa mãe? Quais sentimentos são nutridos pela mãe que convive com a possibilidade iminente de morte de seu filho pela doença oncológica?

Tais questionamentos foram os norteadores para o desen-

3 Os resumos das pesquisas de PIBIC podem ser acompanhadas nos ANAIS do Seminário de Extensão da Universidade Federal do Piauí. Para título de interesse, estão disponibilizados no link: <<https://drive.google.com/drive/folders/1mirhxlkU8oejiE6U5AQ7miFuJ41iLoH?usp=sharing>> Acesso em: 23 de maio de 2023.

4 A discussão levantada na dissertação de mestrado do Programa de Antropologia da Universidade Federal do Piauí pode ser conferida na publicação de uma das apresentações da pesquisa, realizada no I Simpósio de Antropologia da UFPI, disponibilizada no link: <https://drive.google.com/file/d/1HfEk9R-RshxaWOTXTZrPMcedH8SRLgFN/view?usp=share_link> Acesso em: 23 de maio de 2023.

volvimento da pesquisa com ênfase na socioantropologia das emoções e a discussão referente às relações entre as mães e filhos, diante do significado da dor, do sofrimento e da morte representado por eles no enfrentamento do câncer vivido pelos filhos, perfazendo uma análise de como definem a religiosidade e o que exerce em suas vidas antes e durante essa vivência do câncer.

O objetivo do estudo foi estabelecer um diálogo entre a Antropologia das Emoções e dos Cuidados Paliativos com o campo, a partir da identificação de como as mães com filho/as acometidos por câncer vivenciam esse momento, desvelando a representação da morte para elas, uma vez que era uma possibilidade iminente o óbito dos seus filhos pela doença. Assim, foram analisadas as significações que as genitoras atribuem para a doença, a saúde, a morte e a religiosidade.

Por sua vez, o capítulo relembra ainda a discussão acerca da ideia, do “instinto materno”, que apesar de ter sido construída pela medicina iluminista e influenciada pelo determinismo biológico do corpo da mulher, não é aceita pelas ciências sociais, dentre outras áreas de conhecimento, que por sinal tem muito com o que contribuir e revelar nessa intrínseca relação, pois existe a influência do meio social nessa construção de emoções e sentimentos.

Essas observações e esse amor em “demasia” revisitam uma relação de sentimentos entre pais e filhos que parece própria da cultura ocidental, fato identificado ao longo da realização das entrevistas, em que essas mães se emocionaram, derramando lágrimas ao falar da trajetória e das dificuldades que tiveram para garantir o tratamento de seus filhos. Tendo em vista que as entrevistas foram realizadas com os pais no

Hospital São Marcos⁵ e no Lar de Maria,⁶ residentes de outros estados, como Maranhão, e das cidades próximas, como Caxias e Coelho Neto, e do Pará, da cidade de Marabá.

Diante do exposto, é possível inferir que a contribuiu para a ampliação das discussões sobre os serviços de saúde, mostrando a necessidade de implementações de políticas públicas, e a falta de orientações que a equipe hospitalar mantém diante de práticas religiosas diferentes do protestantismo e do catolicismo, muitas vezes gerando violências no ato de negar esse acesso pelos pacientes e acompanhantes.

Apontamentos metodológicos

A pesquisa utilizou como recurso metodológico a observação participante, sob a influência do clássico Malinowski (1978). A peculiaridade desse método, na percepção do autor, consiste na experiência que o pesquisador adquire com a sensibilidade e a capacidade para apreciar a companhia dos sujeitos pesquisados, pois existe uma diferença enorme entre

5 O Hospital São Marcos foi fundado na década de 1970 e até o ano de 2015 era referência nacional no atendimento e tratamento oncológico tanto adulto quanto infantil, sendo esse o único serviço financiado pelo SUS e recebia pacientes de diferentes estados. O hospital também tem convênio com planos de saúde particulares, considerado um dos melhores e mais completos da cidade de Teresina.

6 O Lar de Maria é uma instituição fundada no ano 2000, pela Rede Estadual Feminina de Combate ao Câncer, na casa são amparadas às crianças carentes portadoras de câncer e seu responsável, provenientes do interior do Piauí e de outros estados, durante o tratamento oncológico em Teresina, oferecendo hospedagem, alimentação, material de higiene pessoal, roupas, calçados, brinquedos, cestas de alimentos, auxílio para aquisição de medicamentos, passagens, atividades socioeducativas e lazer. É importante ressaltar que os recursos financeiros do abrigo para manutenção do espaço e pagamento dos funcionários, são essencialmente de doações viabilizadas pelo serviço de telemarketing da instituição e de serviços voluntários. A Rede Estadual Feminina de Combate ao Câncer, conta também com uma sala no Hospital São Marcos.

um contato esporádico com os sujeitos pesquisados e o contato real com eles.

Assim, é por meio desse processo que o pesquisador vai perceber a “imponderabilidade da vida real” (MALINOWSKI, 1978, p. 31), pois existem muitos fenômenos importantes que não podem ser captados por meio de questionários ou pela análise de documentos, mas que têm de ser apreendidos em pleno funcionamento (MALINOWSKI, 1978).

Dessa forma, a pesquisa teve duração de seis meses (de junho a dezembro de 2014). Entre as etapas da investigação, consistiu o levantamento bibliográfico, através da busca de materiais impressos e digitais (artigos, periódicos, revistas on-line); visitas na ala de atendimento oncológico infantil do Hospital São Marcos; realização de entrevistas semiestruturadas com cinco mães de crianças acometidas por câncer e com uma profissional da saúde (enfermeira) que trabalha no setor da oncologia infantil.

Ademais, foram realizadas visitas ao Lar de Maria, uma instituição que procura viabilizar a prevenção e o tratamento do câncer infantil, onde são amparadas as crianças carentes portadoras de câncer e seu responsável, provenientes do interior do Piauí e de outros estados, durante o tratamento oncológico em Teresina, oferecendo hospedagem, alimentação, material de higiene pessoal, roupas, calçados, brinquedos, cestas de alimentos, auxílio para aquisição de medicamentos, passagens, atividades socioeducativas e lazer.

Socioantropologia das emoções e da saúde para compreender a dor materna

Na experiência de quem acompanha ou trata um indivíduo com câncer, as perspectivas são diferentes entre o câncer adulto e o infantil. No discurso dos acompanhantes, falar do

câncer adulto, mesmo com todo o aparato tecnológico de terapêuticas médicas e farmacológicas, é ainda incerta a possibilidade de resposta curativa dos tratamentos, no qual é considerado entre os principais fatores o grau de progressão que a doença é descoberta.

Na contramão dessa perspectiva menos esperançosa, o câncer infantil é encarado como menos perigoso, segundo o ponto de vista das mães, que acreditam que o corpo da criança é capaz de se “regenerar” mais rápido porque além de estar em formação, o corpo ainda não tem tantas marcas de “hábitos ruins” (alimentação errada, ingestão de álcool, drogas, etc.).

É neste cenário de percepções sobre o câncer e as suas manifestações que identificamos a proximidade com a antropologia da saúde, já que esta possui recursos para ajudar organizar os símbolos e as categorias das doenças, por meio de fontes produtoras de sentido, sejam biológicas, políticas, sociais, econômicas e culturais (LAPLANTINE, 2010).

Laplangtine (2010) nos lembra que a antropologia da saúde como uma *práxis* recente se delinea a partir da análise das práticas entre categorias teóricas de conhecimento e experiências vivenciadas tanto dos portadores de doenças como dos cuidadores desses sujeitos, sejam os profissionais de saúde ou os terapeutas alternativos.⁷

Sabendo disso, cabe reconhecer que os modelos de saúde, doença e cuidado, como já foi apontado por Samaja (2000), resultam da história social e são herdados culturalmente, não

7 Chamo de terapeutas alternativos todos os demais cuidadores ou profissionais que de alguma forma oferecem algum serviço, ainda que paliativo a condição de doença. Nesse grupo encontramos o conhecimento empírico e pouco aceito pela ciência, nele estão as rezadeiras populares, os feitores de garrafadas (infusão de plantas medicinais), os “pais de santos” e toda a conjunção de entidades e orixás que são presentes nas religiões afro-brasileiras, os mentores espirituais kardecistas, ambos tratando do corpo através do trabalho.

podendo ser reduzidos à experiência individual, mas envolvem a coletividade, seus valores e costumes, de maneira que, quando um indivíduo adoece, toda a família se envolve (SAMAJA, 2000, p. 58).

Se uma família toda é afetada, o que podemos estimar do adoecimento da mãe ao encarar o diagnóstico oncológico do filho/a? Cabe mencionar que não se trata somente do campo subjetivo acometido por uma dor emocional, por um psicológico abalado com os sentimentos de falhas ou incapacidade de cuidado e proteção do filho, haja vista que a condição que a mãe escolhe para demonstrar ou publicar em suas redes sociais como está lidando com esse processo, passa também a ser alvo público do julgamento das pessoas em medir o sofrimento e a dedicação desta mãe. Consequentemente aumentando ou acalentando os sentimentos e emoções vivenciadas por essas mães.

A essas observações, chama atenção outro campo analítico descrito por Koury (2004), que é da Antropologia das Emoções, uma vez que “essa parte, deste modo, do princípio de que as experiências emocionais singulares, sentidas e vividas por um ator social específico, são produtos relacionais entre os indivíduos e a cultura e sociedade” (KOURY, 2004, p. 26), o que identificamos com lucidez na situação dos grupos aqui estudados.

Assim, Koury (2004) defende que a emoção, como objeto analítico das Ciências Sociais, pode ser definida, então, como uma teia de sentimentos dirigidos diretamente a outros, causado pela interação com outros em um contexto e situação social e cultural determinados.

Então, como podemos discorrer sobre essa realidade encarada pelas mães acerca do sentimento de dor sentindo diante da doença e do sofrimento do filho/a? Como a dor de um sujeito pode ser sentida por outrem? E quando se trata de

um câncer, que pode ser fatal?

Na descrição de uma mãe sobre o momento da descoberta:

Eu fiquei desesperada ainda no início dos exames, porque foi muito exame pra descobrir o que era. Aí foi diagnosticado o tumor de Wilms, eu fiquei abalada, chorei muito, entrei em desespero, foi nessa hora. Porque quando a gente não conhece, imagina logo o pior, pensa que não tem cura, que o filho da gente vai sofrer no tratamento, essas coisas que eu pensei. Em Marabá, o médico disse na lata que ele tava com um tumor maligno pra mim pro pai dele e pra ele e aí disse pra mim vir logo pra Teresina, porque lá não tinha muito o que fazer. Eu me desesperei foi por isso, pelo jeito que o médico falou. Mas quando eu vim pra Teresina que falei com a médica daqui pronto eu pensei diferente, mudei minha opinião porque ela me explicou tudo. O tumor do Gustavo é maligno, mas tem cura [...]. Me senti culpada, mas depois as pessoas e a médica me ajudaram a lembrar das coisas que eu já fiz por ele. Porque desde que ele nasceu eu cuido dele e faço tudo por ele e mais ainda depois da doença, agora que a gente é apegado mesmo, porque tem mãe que só é assim na hora da doença, como eu conheço umas na minha cidade que nem ligavam pros filhos, mas eu sempre fiz tudo. (FRANCISCA⁸).

Notamos que “a dimensão ambígua, porém simbólica, da dor alimenta sintomas ou queixas sem que nada indique que a carne (corpo) esteja alterada [...], o sofrimento existe, pesa sobre a vida sem que nenhuma lesão orgânica seja detec-

8 Francisca, na época da entrevista, tinha 30 anos, era manicure, natural de Coelho Neto no Maranhão, mas residia na cidade de Marabá desde que se casou no ano de 2004. Seu filho Gustavo, tinha 5 anos, foi diagnosticado aos 3 com *Tumor de Wilms* (um tumor renal maligno mais frequente em crianças de 2 a 4 anos), no qual logo no início do tratamento foi preciso fazer a retirada do rim esquerdo atingindo pelo tumor. A entrevista com a Francisca foi realizada no Lar de Maria, onde a mesma fica hospedada sem nenhum custo quando vem para as consultas ou internações do filho.

tável por meio dos instrumentos de diagnóstico sofisticados da medicina moderna” (LEBRETON, 2013).

Como autora e, atualmente, na condição de mãe (não era na época da pesquisa), posso afirmar que fui tocada durante o estudo, pois é possível compactuar com a comoção das mães, ao tomarem consciência da “doença” do filho/a, pois imaginamos o sofrimento dessas e compreendemos o desespero sentido por elas.

Entretanto, a grande dificuldade reside em “descrever o que seja a dor, ou como seja uma dor, é na maior parte dos casos muito complexo; ora falta o vocabulário, ora faltam possíveis termos de referência, e é sempre impossível indicar a dor ostensivamente a quem nos escuta” (LEBRETON, 2013, p. 78).

Assim, falar da “doença” é sempre difícil, falar o nome da doença do filho é ainda mais! Existe uma relutância grande em falar o nome científico da neoplasia, não falam “o câncer” ou “leucemia” nem “tumor maligno tal”. As mães, apesar de toda conscientização e passividade, se distanciam dessas classificações, pois ao afastarem o nome, afastam também a possibilidade de morte do filho e dos seus sofrimentos, pois geralmente ainda existe um estigma sobre o câncer, principalmente, quando se menciona o nome.

É a partir da interação com os outros, em um determinado contexto e situação social e cultural, que são possíveis as trocas simbólicas e culturais, como, por exemplo, a construção coletiva de significados, medos e sofrimentos emocionais que tocam essas mães. Os conteúdos simbólicos e as práticas culturais de contextos sociais específicos promovem, agenciam, permitem ou ponderam, dessa maneira, “determinadas emoções, ao mesmo tempo em que negam, restringem ou impõem interditos a outras, a partir das interações contínuas e constantes entre os sujeitos relacionais em trocas sociais

determinadas” (KOURY, 2009, p. 9).

O pesar da dor da doença oncológica de um filho/a, assim como o sentimento do amor sentido por uma mãe, remete a uma experiência radicalmente subjetiva. Aquele que sente a dor, dela diz: “eu é que sei”, mas frente à dor do outro, há comoção, sofrimento (ou, mesmo, gozo), com maior ou menor distância e intensidade. Embora singular para quem a sente, a dor, como qualquer experiência humana, traz a possibilidade de ser compartilhada em seu significado, que é uma realidade coletiva (SARTI, 2005).

À vista da realidade aqui exposta, observamos que a vivência e a expressão dos sentimentos passam por um despertar dos sentidos para as mães que vivem numa constante incerteza sobre a sua validação social como mãe.

Portanto, concluímos considerando que o amor e a relação amorosa materna reforçam não somente os sentidos da escolha individual (de ser mãe), da busca do prazer (oferecer o que está ao seu alcance para o seu filho/a) e da satisfação emocional (manutenção do bem-estar do filho/a), como também evoca a dimensão do controle emotivo, o valor da autenticidade nas relações afetivas e a expressão de uma interioridade singular (REZENDE; COELHO, 2010).

Religiosidade como caminho da cura

Durante a fase da pesquisa, testemunhamos que para as mães com um filho/a com câncer, que a morte não é encarada como um fenômeno que faz parte do ciclo da vida. Na verdade, elas reproduzem o tabu sobre a morte presente na sociedade ocidental e o alento encontrado pelas mesmas, emerge na recusa de pensar nessa possibilidade e na ideia de que não estarão vivas para acompanhar o dia que seus filhos/as venham a óbito (independentemente da idade ou circunstância). Para

elas, uma das formas de afastar ou evitar essa circunstância, é não pronunciar o nome do câncer ou tumor, e assim notamos que a negação se faz presente.

Conforme Norbert Elias (2001) a morte é algo interdito, há uma negação, um silenciar com relação à questão. Da mesma maneira, Morin (1970) nos fala de uma (in)adaptação do homem frente à morte. Para ele, os humanos são seres conscientes de sua mortalidade, porém, negando este conhecimento, homens e mulheres “inventam” uma transmortalidade, isto é, um lenitivo a essa condição de ser ciente da própria finitude.

Neste contexto, as religiões ocupariam um lugar de destaque, posto que, via de regra, a maioria das religiões promete outra vida após a morte, ou atentam sobre ser apenas um sono tranquilo. Ou antes disso, confortam e justificam quanto aos momentos desafiadoras que o homem enfrenta, no caso das mães, a doença de seus filhos.

Assim, na busca incessante da cura para o câncer de um filho/a de primeiro momento logo após a fase de diagnóstico, identificamos a remissão dessas mães diante do Deus que oferece a vida. As mães procuraram de imediato o apoio religioso e retomaram a sua espiritualidade como meio de aproximação com Deus, para que fosse concedida a cura do câncer do filho/a. Observamos o que diz a interlocutora Maria:

Fazia tempo que eu não ia à igreja, eu tinha quase me esquecido de Deus, só agradecia ali quando ia dormir e pedia. Aí eu pedi amparo a Deus, passei a frequentar a igreja evangélica, lá os irmãos sempre diziam que se eu tava passando por aquilo é porque nada é por acaso e Deus tava testando minha fé, como uma provação, que Deus nunca dá nada pra gente sem a gente não aguentar. Minha fé aumentou muito, Deus me deu a garantia da cura do meu filho depois que eu me tornei fiel a ele [...]. Os irmãos da igreja me ajudaram muito, fizeram muita oração, ajudaram quando eu precisei vir aqui pra Teresina, na igreja

Católica eu também recebi ajuda, o pessoal da renovação carismática várias vezes foram lá em casa pra rezar pelo Caio, por isso eu frequento as duas igrejas, não vejo problema acho que tudo é Deus. (MARIA).

O relato da interlocutora nos faz retomar os escritos de Le Breton (2013), quando o autor estabelece um diálogo entre a dor e o fator religioso, apontando que:

O despojamento dos bens deste mundo que prepara para recebimento dos bens espirituais, aprimorando a personalidade e tornando mais apta a ganhar o reino de Deus. Haja vista que, o Homem é uma espécie de rascunho espiritual que a dor burila para torná-lo digno de sua salvação. (LE BRETON, 2013, p. 45).

Koury também faz ponderações importantes a esse respeito:

A consideração, a compreensão e a definição da situação dos atores sociais imersos que estão em uma sociabilidade e em cultura emocional particular, desde então, que fazem parte, cada vez com mais vigor compreensivo, da análise antropológica, aos fatores sociais que influenciam a esfera emocional, como se conformam e até onde vai esta influência. (KOURY, 2009, p. 78).

Notamos que para o alívio do sofrimento humano diante da possibilidade de morte, a comunidade e a sociedade que o sujeito faz parte exerce uma influência para expansão (ou não) da compreensão do ser humano, para além de sua dimensão biológica. Logo, a dimensão espiritual engloba a relação do indivíduo com o transcendente, sendo necessário diferenciá-la das questões existenciais e religiosas.

O sofrimento religioso se caracteriza pela dor moral, conduzida pela quebra de dogmas e preceitos daquela religião. O sofrimento espiritual se alicerça na violação da essência do eu,

o que se caracteriza frequentemente pela perda de sentido e identidade, assim como o desejo de abreviar a vida.

Esse sofrimento religioso também é manifestado perante a negação de práticas religiosas, visto que uma das primeiras advertências dentro do espaço hospitalar são as orientações médicas para essas mães sobre a proibição de qualquer tipo de tratamento complementar ao prescrito por eles, incluindo chás, garrafadas, banhos com ervas, defumações, entre outras; nas quais é alegada que não se conhece cientificamente alguma eficácia de tais práticas, além de poder causar reações adversas no organismo das crianças como hemorragias, crises asmáticas e alergias, podendo agravar ainda mais o quadro clínico.

Observamos, então, que enquanto sistema simbólico dá significado às coisas e às ações humanas, a religião influencia, determina comportamentos e também propõe normas sobre o constructo do cotidiano. Ela colabora para a construção do estilo e da identidade das culturas (TERRIN, 2004). Isso posto, a religião cria papéis, comportamento, valores. Em alguns casos, ela funciona como uma roupa que o indivíduo veste para assumir sua pertença a determinado grupo e para proclamar a sua identidade específica.

Apontamentos conclusivos

Diante de todas as situações que o campo estudado apresentou, uma variedade de alíneas que conduziram novos estudos. A primeira delas diz respeito à questão da saúde pública; o segundo sobre as construções individuais acerca da doença e a relação materna; um terceiro é sobre o despreparo de alguns profissionais de saúde ao lidar com as subjetividades dos sujeitos e o quarto pode ser a religião como lenitivo ao enfrentamento da possibilidade de morte.

Entre as dificuldades enfrentadas pelas mães durante o tratamento, não há somente a angústia de verem os seus filhos em situação que não podem intervir, mas também a própria falta de atendimento especializado no tratamento do câncer em suas cidades, que passam a ser submetidas a exaustivas viagens, podendo durar dias.

Considerando ainda que as informantes não são providas de uma situação financeira estável, para que possam financiar dentro de seus estados o tratamento de seus filhos, essa realidade também não é diferente da grande maioria das outras famílias que se encontram nos quartos coletivos da ala de oncologia infantil do Hospital São Marcos.

Ainda sobre os problemas nos serviços de saúde, cabe mencionar a falta de humanização dos profissionais ao lidarem com os pais no momento do diagnóstico como foi relatado pela informante Francisca, provocam verdadeiros terrorismos, levando ao descontrole emocional.

Por fim, para além dos problemas em destaque, para finalizar, cabe enfatizar os antecedentes que é a própria falta de atendimento e de tratamento não só do câncer como de outras doenças, que o Piauí e o Brasil enfrentam em praticamente todos os estados, obrigando as mães a buscarem fora de seus estados e dos seus vínculos a possibilidade de cura para seus filhos. Tal situação intensifica a carga emocional sentida por essas mães e reflete a sobrecarga do ofício da maternidade.

Referências

BADINTER, Elisabeth. **Um amor conquistado: o mito do amor materno**. São Paulo: Círculo do Livro, 1980.

ELIAS, Norbert. **A solidão dos moribundos, seguido de envelhecer e morrer**. Rio de Janeiro/RJ: Jorge Zahar, 2001.

KOURY, Maria Geralda de Miranda. **Emoções, cultura e sociedade**. Curitiba: CRV, 2009.

LAPLANTINE, François. **Antropologia da doença**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

LE BRETON, David. **Antropologia da dor**. São Paulo: Fap-Unifesp, 2013.

MALINOWSKI, Bronisław. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MORIN, Edgar. **O homem e a morte**. Rio de Janeiro: Publicações Europa América, 2ª ed. 1970.

SAMAJA, Juan. **A reprodução social e a saúde**: elementos metodológicos sobre a questão das relações entre saúde e condições de vida. Salvador: Casa da Qualidade, 2000.

SARTI, Cynthia Andersen. A dor, o indivíduo e a cultura. **Saúde e Sociedade**, v. 10, n. 1, p. 3-13, jan. 2001.

REZENDE, Claudia Barcellos; COELHO, Maria Claudia. **Antropologia das Emoções**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas. Série Sociedade e Cultura, 2010.

TERRIN, Aldo Natale. **Antropologia e horizontes do sagrado**. Culturas e religiões. São Paulo: Paulus, 2004.

13. Envelhecimento, emoções e institucionalização em ILPI

Leila Daniela Sousa Ferreira Teixeira¹

Francisca Verônica Cavalcante²

Introdução

O interesse na temática partiu do desejo da pesquisadora, profissional do Serviço Social, que atua como técnica da Política de Assistência Social desde 2008, em diversos níveis de complexidade da referida política social, dentre eles CRAS, CREAS, Gestão do órgão Gestor, e implantação de unidades de acolhimento. A necessidade em compreender o aumento da demanda de atendimento por parte da população idosa pelos Centros de Referência de Assistência Social (CRAS) e Centro

1. Mestranda em sociologia (UFPI). Especialista em Políticas Públicas de Gênero e Raça (UFMA), Especialista em Saúde do Idoso (Laboro), Especialista em Políticas Públicas e gestão da Assistência Social (Laboro), Graduada em Serviço Social (UFMA). Diretora do Centro de Hemodiálise de Presidente Dutra – Ma. E-mail:leiladaniela.sd@gmail.com, Membro do CORPOSTRANS-CNPq-UFPI.

2. Professora Titular do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Piauí. Mestra e doutora em Ciências Sociais com ênfase em Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo -PUC/SP; Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Piauí; Coordenadora do Grupo de Pesquisa sobre Corpo, Saúde e Emoções –CORPOSTRANS-CNPq-UFPI. Orcid: <http://orcid.org/0000-0003-0566-1089>. E-mail: fveronicacavalcante@gmail.com.

de Referência Especializado de Assistência Social (CREAS); O alto número de idosos com fragilização dos vínculos familiares, e que necessitam de institucionalização em ILPI.

Nesse cenário, traz-se luz a questão dos sentimentos, das emoções que permeiam o processo de envelhecimento e acolhimento institucional, entendendo-se que são conexões necessárias a serem feitas, e para esta reflexão trazemos o diálogo com os autores Norbert Elias, Claudia Rezende, Maria Claudia Coelho, Mauro Koury e Bericat que nos ajudam a pensar sobre as emoções, como as vivenciamos no corpo mediadas pela forma de pensar cultural e historicamente construídas.

O processo de envelhecimento e o acolhimento em ILPI expressam emoções vivenciadas, que perpassam a solidão, o abandono, a tristeza, em casos mais graves e não tão inco-muns, depressão, ideação suicida e suicídio.

Os idosos vivem no dia a dia dificuldade de persistir na sociedade, por não permanecerem no mercado de trabalho, por se sentirem inadequados ou perdendo o seu papel como referência da família, sendo relegados ao papel de apenas membros, sem poderem decidir até mesmo suas vidas.

As emoções são evidentes nas inter-relações dos idosos com a sociedade, também no preconceito sofrido por estes, apenas pelo fato de ser pessoa idosa. Na atualidade, esse preconceito é denominado etarismo e tem chamado a atenção da mídia.

Essa tensão entre idosos e sociedade nos mostra a necessidade, como diz Koury (2009, p. 8), de entender os fenômenos sociológicos. O citado autor afirma que “para alguns autores as emoções são firmadas como processos eminentemente sociais”. É o caso de Burkitt que considera que o “o conflito emocional não nasce de estados interiores de ambivalência, mas de contextos sociais, eles próprios, ambivalentes ou preenchidos com conflito” (BURKITT, 1997, p. 44).

É uma cultura emocional dada, e específica de um tempo e um espaço determinado, que provê os indivíduos nela inseridos com conceitos simbólicos, linguísticos e comportamentais, com os quais dão sentido às próprias emoções. As situações emocionais são inscritas, deste modo, dentro de modelos relativamente contínuos e duradouros de relações sociais. (KOURY, 2009, p. 8).

Conforme Koury (2009, p. 9) “as emoções, assim, são sentimentos dirigidos diretamente aos outros e causados pelas interações com os outros, em um contexto e situação social e cultural determinados.” Nesse sentido, cabe a reflexão das emoções e sentimentos que perpassam o acolhimento institucional de idosos, as emoções geradas a partir da inter-relação com os familiares, com a instituição, demais acolhidos e profissionais que trabalham na ILPI. Essas emoções, muitas vezes são oriundas de sentimentos de solidão, tristeza, luto, abandono, entre outras, que desencadeiam no idoso a depressão, os pensamentos suicidas e até mesmo a tentativa de suicídio.

Nesse sentido, propõe-se uma reflexão do processo de envelhecimento, das emoções e da institucionalização de idosos.

Objetivos

Refletir sobre envelhecimento, emoções e institucionalizações de Idosos em ILPI.

Metodologia

O presente trabalho fez-se a partir da revisão de literatura acerca das temáticas de envelhecimento, ILPIs e sociologia das emoções a partir de autores como Durkheim, Marx, Camarano, Debert, Koury, Norbert Elias e Solange Teixeira.

Envelhecimento, Emoções e Institucionalização em ILPI

O presente trabalho fundamenta-se em dados nacionais e estaduais que apontam o crescimento da população idosa e a partir do entendimento trazido por autores como Camarano e Pasinato (2007), que abordam o processo de envelhecimento populacional brasileiro como um processo heterogêneo, em que o Estado precisa estar preparado para que o processo de transição demográfica não seja entendido como problema, mas sim como resultado de avanços das políticas públicas e tecnologias.

Debert (1999) e Simone de Beauvoir (2018) trazem à tona a temática do envelhecimento, através da “quebra da conspiração do silêncio”, bem como apresentam a velhice como problema social e que requer intervenções urgentes por parte do estado e da comunidade, tendo em vista o envelhecimento populacional.

O envelhecimento populacional é reconhecido por vários estudiosos como um fenômeno mundial. No caso brasileiro, Camarano, Kanso e Mello (2004) apontam que esse crescimento pode ser exemplificado pelo aumento da participação da população maior de 60 anos no total da população nacional, de 4% em 1940 para 8,6% em 2000, em decorrência do aumento da esperança de vida que cresceu em aproximadamente dez anos, resultado do “sucesso” de políticas econômicas e sociais e de avanços na tecnologia médica que resultaram em uma melhoria das condições de vida em geral e de saúde, em particular.

Tratando-se da temática do envelhecimento, o Brasil, por meio da Lei 10.741 de 1º de Outubro de 2003, que regula os direitos da pessoa Idosa e estabelece que Idoso é a pessoa com 60 anos ou mais. Já a Organização das Nações Unidas (1982), estabelece como idoso a pessoa com 65 anos ou mais. Tais di-

ferenciações devem-se ao fato de o Brasil ser um país considerado em desenvolvimento e com expectativa de vida mais baixa comparada aos países desenvolvidos.

Atualmente, a população do Brasil é de 206 milhões de habitantes, conforme o último Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), realizado em 2010. Este Censo também apontou que a população idosa compreende 13% da população total, somando 28 milhões de brasileiros com idade superior a 60 anos (ABDALA, 2016). Nas últimas décadas no Brasil, conforme dados do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (2013), a esperança de vida ao nascer passou de 68,6 anos em 2000, para 73,9 anos em 2010. Ainda segundo o autor, a mortalidade caiu de 30,6 óbitos por mil nascidos vivos em 2000, para 16,7 óbitos por mil nascidos vivos em 2010. Confirmando um avanço na implementação de políticas públicas no Brasil nas últimas décadas.

Segundo Kalache *et al.*, o processo de envelhecimento da população brasileira, como consequência da transição demográfica iniciada na década de 1960, gera demandas relacionadas aos cuidados aos idosos a serem enfrentados pela família, pelo estado e pela sociedade, pois a manutenção da autonomia e da independência da pessoa idosa é uma tarefa complexa.

O resultado prático desses e de outros fatores é claramente ilustrado em relação aos cuidados com a população idosa. A atenção tradicionalmente proporcionada pelas famílias vai sendo gradualmente substituída pela necessidade de uma intervenção crescente do Estado e/ou de outras formas de cuidado institucional. Deve-se ressaltar que os sistemas de seguro sociais são inadequados na maioria dos países menos desenvolvidos e tais alternativas são naturalmente muito mais onerosas e com frequência também difíceis de serem aceitas pelos mais velhos. (KALACHE, A. *et al.*, 1987, p. 209).

Alda Britto de Motta (2004, p. 113) defende que dentro da categoria velhice há uma pluralidade marcada também por gerações, segundo elas “a velhice deve ser pensada no plural, não só pela constatação da pluralidade de formas de envelhecer dentro do mesmo grupo etário, mas porque há vários grupos etários dentro desta única denominação genérica de velhice.” A autora também faz uma diferenciação entre as gerações dos velhos jovens e dos velhos, distinguindo padrões de sociabilidade:

A importância da percepção de diferentes gerações de velhos coloca em foco formas diferenciadas de interação social na velhice, não apenas distinguidas pelas faixas etárias, mas pela emergência de formas de interações “fabricadas” por agentes da gestão da velhice, como os grupos de convivência ou os programas para os idosos. Estas sociabilidades, sugeridas por estes agentes, acabam sendo reconstruídas nos processos interativos. (BRITTO DA MOTTA, 2004, p. 113).

Nesse sentido, é importante também compreender o envelhecimento nos termos que Clarice Peixoto apresenta, relacionando-o às formas materiais e simbólicas que identificam socialmente cada indivíduo. A autora diz que o processo de envelhecimento é, assim, diferenciado segundo o grupo social e o sexo a que pertencemos.

Os aspectos acima mencionados estão conectados com a percepção que Norbert Elias traz do processo de envelhecimento:

A experiência das pessoas que envelhecem não pode ser entendida a menos que percebamos que o processo de envelhecer produz uma mudança fundamental na posição de uma pessoa na sociedade, e portanto, em todas as suas relações com os outros. O poder e o status das pessoas mudam, rápida e lentamente, mais cedo ou mais tarde, quando elas chegam aos sessenta, aos seten-

ta, oitenta ou noventa anos. (ELIAS, 2001, p. 44).

Norbert Elias diz, ainda, que os sinais da velhice são, também, indícios de finitude: “Identifica em nossa sociedade uma tendência maior a um isolamento social dos que estão próximos da morte, como os velhos, e sobretudo os velhos doentes” (2001, p. 45). O autor descreve de forma muito sensível e empática o envelhecimento e a solidão no texto *Envelhecer ou Morrer*:

[...] ao mesmo tempo as pessoas, quando envelhecem e ficam mais fracas, são mais e mais isoladas da sociedade e portanto, do círculo da família e dos conhecidos. Há um número crescente de instituições em que as pessoas velhas que não se conheceram na juventude vivem juntas. Mesmo com o alto grau de individualização que prevalece, a maioria das pessoas em nossa sociedade forma, forma antes da aposentadoria, laços afetivos não só com a família, mas com um círculo maior ou menor de amigos e conhecidos. O envelhecimento geralmente é acompanhado pelo esgarçamento desses laços que ultrapassam o círculo familiar mais estreito... Mas ao mesmo tempo a separação dos idosos da vida normal e sua reunião com estranhos significa solidão para o indivíduo. (ELIAS, 2001, p. 45).

Nesse sentido, é importante compreender que geralmente o processo de envelhecimento é acompanhado pelo esgarçamento dos laços que ultrapassam o círculo familiar mais estreito, e que, muitas vezes, ocasionam a institucionalização do idoso. Esse rompimento de vínculos ocasiona emoções negativas tais como tristeza, solidão, depressão e permeiam a entrada do idoso na instituição de longa permanência. Em alguns casos, essas emoções acompanham o idoso durante toda a sua estadia na ILPI.

Para compreendermos melhor esse processo, trazemos a luz o conceito de emoções, que foi introduzido nos estudos

das ciências sociais no início da década de 1980, mas segundo Bericat (2000):

Los sociólogos clásicos, como decimos, no dejaron de tener en cuenta las emociones en sus teorías, pero, dado la estructura marginal que les otorgaron, su trabajo no sirvió al desarrollo de una explícita sociología de las emociones. Más bien ocurrió todo lo contrario. Max Weber puede ser ilustrativo del tratamiento residual de las emociones, por un lado, así como del uso de emociones en la propia estructura de sus teorías y conceptos más fundamentales. (Alastuey, 2000, p. 147).

E. Durkheim también tiene en cuenta el componente afectivo en su estudio del suicidio, en las respuestas colectivas a fenómenos de desactivación social o en las prácticas rituales... las ideas acerca de la naturaleza fundamentalmente afectiva del orden social (objeto), con las ideas que prevalecieron en la sociología posterior acerca de la necesidad de tratar los fenómenos sociales en tantas cosas (método). (Alastuey, 2000, p. 147).

Segundo Koury (2009, p. 13), “para os clássicos, a categoria emoções sempre foi vista como uma espécie de fundamento implícito da instituição societária e esteve sempre presente como pano de fundo para discussão sobre relações entre indivíduos, suas paixões e sentimentos e a sociedade.” Desta forma, a perspectiva geral dos sociólogos clássicos corresponde a um ambiente social influenciado pelos efeitos das transformações ocorridas na modernidade ocidental do final do século XIX, e das primeiras décadas do século XX, com a emergência do individualismo e indivíduo moderno, a consolidação e expansão do capitalismo e a chamada revolução científica.

Koury (2009, p. 13) considera que, o encontrar as condições de produção da identidade moderna em formação, foi o ponto de partida comum que norteou as reflexões dos clássicos da sociologia.

Durkheim, por exemplo, partiu do pressuposto da fundação de uma ciência sociológica, e estava interessado em diferenciar os campos científicos da fisiologia e da sociologia, e criar e objetivar um campo analítico próprio para esta última. O seu empenho para a construção de um modelo analítico para o social partiu da consideração de que a identidade moderna constituiu-se pelo esgarçamento dos laços sociais. Laços que garantiam uma coletividade através da coerção dos indivíduos ao social. (KOURY, 2009, p. 13).

Koury considera que a unidade de análise do social em Marx, estaria centrada nas classes sociais e seria através das ações desta que poderia haver uma ação compreensiva dos indivíduos e suas emoções, nelas imersos, “as classes sociais possibilitariam a explicação das emoções individuais através das relações de produção de um modo de produção específico, e suas formas de apropriação e dominação” (KOURY, 2009, p. 15).

A teoria da ação weberiana, segundo Koury (2009, p. 25) é uma das formas reflexivas importantes para a análise da sociologia das emoções

Em Max Weber, assim seguindo de perto as bases analíticas simmelianas, a unidade de análise é a ação dos indivíduos em interação. Simmel (1964, 1964^a), e depois Weber, tendo como unidade de análise a ação individual, constroem suas teorias nas relações entre indivíduos considerados como únicos em cada processo relacional. (KOURY, 2009, p. 26).

Coelho e Rezende (2010), levando em consideração estudos antropológicos, tendo como questão principal o modo como entendemos e vivenciamos o corpo, que é sempre mediado pelas formas de pensar cultural e historicamente construídas, definem emoções:

As emoções tornam-se então parte de esquemas ou padrões de ação aprendidos em interação com o ambiente social e cultural, que são internalizados no início na infância e acionados de acordo com cada contexto. Assim, como ressaltam Abu-Lughod, o aprendizado de como, quando e por quem certo sentimento deve ser manifestado inclui a aquisição também de um conjunto de técnicas corporais que incluem expressões faciais, gestos e posturas. (REZENDE, 2010, p. 30).

A solidão, por exemplo, enquanto sentimento, é marcada pelo paradoxo de ser experimentada pelo sujeito como um sentimento de separação do outro, ao mesmo tempo que há “regras” para que o outro se sinta só (COELHO E REZENDE 2010, p. 64), como há formas – limite, que em sua dramaticidade nos ajudam a entender algo sobre a natureza eminentemente social do ser humano, conforme descrita por Norbert Elias em *A Solidão dos Moribundos e Envelhecer ou Morrer*.

Pensar o envelhecimento é pensar um processo permeado por emoções, sejam elas positivas ou negativas, ao passo que, nem todo processo de envelhecimento é bem sucedido, por vezes permeado não só pela presença da solidão ocasionada pelo “ninho vazio”, quando os filhos deixam a casa dos pais, mas quando estes, muito ocupados em suas demandas, não conseguem dar a assistência que os pais idosos necessitam, mas também do abandono e da violência, e na ausência de quem possa cuidar os idosos necessitam ser acolhidos em uma Instituição de Longa Permanência.

As Instituições de Longa Permanência para Idosos (ILPI) são dispositivos geridos por órgãos públicos ou privados que têm como objetivo atendê-los integralmente em regime residencial, garantindo-lhes liberdade e dignidade. Essas instituições são destinadas aos idosos com ou sem suporte familiar, sendo o serviço oferecido gratuitamente ou mediante pagamento (ANVISA, 2004).

No Brasil e no resto do mundo, as ILPI são as formas mais antigas de atendimento ao idoso fora do convívio familiar, sobretudo aos idosos mais carentes que necessitavam de abrigo e, por isso, constituíram-se como entidades da assistência social. Contudo, no Brasil, ainda hoje há uma indefinição acerca da conceituação das ILPI, pois não são voltadas apenas para população carente e muitas instituições referem-se à saúde (CAMARANO, 2010, p. 21).

CAMARANO, com base nos dados dos Censos Demográficos de 2000 e 2010:

[...] apontou 103 mil idosos residentes em domicílios coletivos em 2000 e 117 mil em 2010, o que se considerou serem ILPIs. O número de residentes cresceu, mas em ritmo inferior (13%) ao da população idosa (46%). Com isso, os residentes passaram a constituir apenas 0,6% da população idosa brasileira, indicando que a cobertura dessa modalidade de atendimento é bastante baixa, se comparada aos padrões internacionais. Isso pode ser reflexo do baixo número de instituições, da qualidade dos serviços prestados e/ou do preconceito com relação a essa modalidade de cuidados, o que afeta a expansão da sua oferta. (CAMARANO, 2016, p. 495).

Em relação ao Estado do Maranhão, conforme dados do Censo de 2010, a população do estado é de 6.574.789 habitantes, sendo que 10% dessa população é de idosos. O Conselho Estadual dos Direitos da Pessoa Idosa do Maranhão – CEDIMA, publicou no site do Ministério Público, em maio de 2022, que no Estado havia 366 idosos acolhidos entre instituições da sociedade civil, do Poder Público e privadas, representando 0,056%.

O Maranhão reflete os dados do Brasil de forma mais grave, apontando para um baixíssimo número de instituições. Ponderando um pouco mais nos dados, temos apenas

uma instituição estadual para atender as demandas de 217 municípios, e conforme levantamento do Conselho Estadual do Idoso – CEDIMA, publicado no site do Ministério Público do Maranhão em 2022, há 12 instituições da sociedade civil, duas municipais e duas privadas, totalizando 17 instituições de longa permanência para Idosos.

As situações das ILPIs no Brasil configuram o que Solange Teixeira (2020) afirma sobre as políticas públicas e o papel do Estado, que tem assumido uma posição familista e se omitido cada vez mais em sua função protetiva, abrindo caminho para responsabilizar a família, a sociedade e, até mesmo, o mercado através dos cortes no orçamento público e desenvolvimento de políticas neoliberais.

Nessa falta de investimento em políticas voltadas para os cuidados dos idosos, a responsabilização do cuidado na família, favorecendo com que o que Silva, Branco e Silva (2016) afirmam que sensações e situações reais de abandono e o fato de idosos se sentirem um “peso” permeiam a inserção destes nas Instituições de Longa Permanência.

Conforme Freitas *et al.* (2016, p. 214), os motivos que levam a família e o idoso a decidirem pela moradia em ILPI são os mais distintos; entretanto dificuldades de relacionamentos familiares, principalmente por conflitos de gerações; faltas de descendentes diretos; existências de comorbidades e dependência física e/ou financeira são condições determinantes que influenciam na institucionalização de idosos.

Esse pensamento é corroborado por Vieira *et al.* (2016, p. 194), que considera que a fragilidade, a perda de autonomia, a dependência de cuidados e a diminuição ou ausência de vínculos afetivos são apontados como os principais motivos que levam esses idosos às ILPI e à percepção de abandono.

Nesse sentido, é importante considerar que a institucionalização é permeada por sentimentos e emoções. Em pes-

quisa realizada sobre o comportamento suicida de idosos, coordenada por Minayo (2016, p. 195):

As falas dos idosos residentes em ILPI evidenciaram sentimentos de inutilidade, isolamento familiar e social e a experiência de profunda solidão. Soma-se a essa miscelânea de expressões a sensação de se perceber impotente perante sua condição de morada e a certificação da perda de sua autonomia e de sua real dependência às amarras institucionais e da realidade dos frágeis vínculos familiares. (VIEIRA *et al.*, 2016, p. 195).

Ao deixar sua casa, sua comunidade, sua família, seus bens para ir morar numa instituição, algumas memórias também são deixadas no passado, e essas perdas podem ocasionar danos emocionais ao idoso, que precisará adaptar-se a uma nova rotina e criar novos hábitos. Esse processo de adaptação pode potencializar sentimentos de tristeza e solidão (VIEIRA *et al.*, 2016, p. 198).

Na pesquisa coordenada por Minayo e nas literaturas sobre a temática, evidencia-se que a solidão é o sentimento mais comum entre os idosos institucionalizados, tendo em vista as rupturas que envolvem o processo de institucionalização, evidenciado sobretudo pela ausência da família.

Especificamente no Solar do Outono, por ser uma instituição do estado, localizada em São Luís e que atende idosos dos 217 municípios maranhenses, há uma dificuldade ainda maior em manter os vínculos familiares e comunitários.

Os idosos tendem a perceber-se vulneráveis, sem esperanças, questionam a importância do viver e ensinam antecipar a morte, imaginando, tentando e concretizando o suicídio. (VIEIRA *e. al.*, 2016, p. 194)

O adoecimento no interior das ILPI é uma realidade e chama a atenção para falas relacionadas aos transtornos mentais que podem se associar ao suicídio, a solidão é o sentimento

mais comum entre os idosos institucionalizados e em alguns relatos está associado a ideação suicida (SILVA, BRANCO E SILVA, 2016, p. 185).

Considerações finais

O processo de envelhecimento vivenciado pelo Brasil, sobretudo a partir da década de 1960, traz consigo demandas cada vez maiores de investimentos através de políticas públicas para fortalecer os cuidados dessa população. A adoção de políticas neoliberais e o avanço da modernidade, faz com que nem sempre a família consiga ofertar os cuidados necessários ao idoso, sobretudo aos doentes, bem como tem elevado alto número de idosos com fragilização dos vínculos familiares, e que necessitam de institucionalização em ILPI.

Nesse sentido, as instituições têm-se configurado como os espaços de habitação, em que os idosos residem muitas vezes por décadas, vivenciando emoções e sensações significativas, nem sempre positivas. Nos textos analisados, percebemos que o sentimento de solidão é presente apesar das instituições estarem sempre em sua capacidade máxima.

O isolamento e a solidão associa-se particularmente à ausência da família, ao fato de não receberem visitas, não possuírem amigos dentro da ILPI e não poderem contar com os que fizeram amizade durante a vida e se afastaram.

A própria institucionalização aprofunda o sentimento de solidão e isolamento social que guarda conexão com estados depressivos e ideações e tentativas de suicídio.

Referências

ABDALA, Vinícius. População do Brasil é de 206 milhões de habitantes. **Agência Brasil**, Brasília, DF, 30 ago. 2016.

Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2016-08/ibge-brasil-ja-tem-206-milhoes-de-habitantes>. Acesso em: 10 set. 2019.

BERICAT ALASTUEY, Eduardo. La sociología de la emoción y la emoción en la sociología. **Papers: revista de sociología**, n. 62, p. 0145-176, 2000.

BEAUVOIR, Simone de. **A velhice**. Tradução Maria Helena Franco Martins. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

BRITTO DA MOTTA, Alda. Sociabilidades possíveis: idosos e tempo geracional. In: PEIXOTO, Clarice Ehlers (Org.). **Família e Envelhecimento (coleção Família, Geração e Cultura)**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2004, p. 109-144.

CAMARANO, Ana Amélia; KANSO, Solange; MELLO, Jorge Luiz e. Como vive o idoso brasileiro? In: CAMARANO, Ana Amélia (Org.). **Os novos idosos brasileiros muito além dos 60?** Rio de Janeiro: Ipea, 2004, p. 25-73.

CAMARANO, Ana Amélia. Instituições de longa permanência para idosos no Brasil: do que se está falando? In: ALCÂNTARA, Alexandre de Oliveira; CAMARANO, Ana Amélia; GIACOMIN, Karla Cristina (Orgs.). **Política nacional do idoso: velhas e novas questões**. Rio de Janeiro: Ipea, 2016.

DEBERT, Guita Grin. **A reinvenção da velhice: socialização e processos de reprivatização do envelhecimento**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/Fapesp, 1999.

ELIAS, Norbert. Envelhecer e morrer: alguns problemas sociológicos. In: ELIAS, Norbert. **A solidão dos moribundos: seguido de “envelhecer e morrer”**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

p. 42-54.

KALACHE, Alexandre et al. O envelhecimento da população mundial. Um desafio novo. **Rev. Saúde públ.**, São Paulo, v. 21, p. 200-210, 1987.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. **Emoções, Sociedade e Cultura**: A categoria de análise emoções como objeto de investigação na sociologia. Curitiba: Editora CRV, 2009.

MINAYO, Maria Cecília Souza et al. Comportamento Suicida de Idosos. In: **Motivos atribuídos por idosos com ideias e tentativas de suicídio para internação em ILPI**. Fortaleza: Edições UFC, 2016.

REZENDE, Carolina Barros et al. **Antropologia das Emoções**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

TEIXEIRA, Selma Mesquita (Org.). **Serviço Social e envelhecimento**. Teresina: Edufpi, 2020.

https://www.mpma.mp.br/wp-content/uploads/2022/05/Rede_da_Alta_Complexidade-ILPI_pdf1.pdf.

14. Trauma e remontagem moral-emotiva e técnico-política: algumas lições do encontro etnográfico com os Warao em Mossoró/RN

Raoni Borges Barbosa¹
Eliane Anselmo da Silva²

Introdução

O presente capítulo³ busca problematizar, no sentido de antropologia como o *estudo com as pessoas* (INGOLD, 2019), algumas lições do encontro etnográfico, desde 2020, com os

1 Graduado em Ciências Sociais. Mestre e Doutor em Antropologia. Atualmente é pesquisador bolsista DCR-CNPq da Fundação de Amparo à Pesquisa do Piauí – FAPEPI, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia – PPGAnt da Universidade Federal do Piauí – UFPI.

2 Graduada em Ciências Sociais. Mestre e doutora em Antropologia. Professora Adjunto IV do Curso de Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. Diretora da Diretoria de Ações Afirmativas e Diversidade – DIAAD/UERN. Tutora do Programa de Educação Tutorial (PET) do curso de Ciências Sociais da UERN. Coordena o Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB), da UERN. É líder do GRUESC (Grupo de Estudos Culturais), da UERN. Preside a Comissão de Avaliação do Procedimento de Heteroidentificação para as Cotas Étnico-Raciais da UERN. Membro da UERN no Comitê Estadual Intersetorial de Atenção aos Refugiados, Apátridas e Migrantes do Rio Grande do Norte - CERAM/RN. Editora da RESC - Revista de Estudos Socioculturais. Foi vice-coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Ensino (POSENSINO - UERN/UFERSA/IFRN).

3 A primeira versão do presente trabalho foi apresentada na 33ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 28 de agosto a 03 de setembro de 2022.

Warao atualmente aldeados na periferia urbana de Mossoró/RN. O grupo indígena de migrantes, composto por uma população que oscila entre 48 e 84 pessoas de 13 a 21 famílias — já contando com os nascidos ali — apresenta uma dinâmica de intensa mobilidade econômico-familiar por um extenso circuito de cidades do Norte-Nordeste e uma moralidade evangélica neopentecostal (UNHCR/ACNUR, 2021) totalizante que reinventa afetos, técnicas e políticas cotidianas dos Warao de apresentação da linha actancial e da fachada coletiva (GOF-FMAN, 2012), oportunamente valendo-se de tradicionalidades da *identidade indígena* e de equivocações⁴ (VIVEIROS DE CASTRO, 2004) com o mundo brasileiro no afã da sobrevivência pós-traumática de saída da Venezuela e de presente resiliência e remontagem moral do grupo em Mossoró.

Tal nos provoca a análise da construção processual de uma cultura⁵ moral-emotiva e técnico-política enquanto jogo

4 O conceito de *equivocação* enfatiza a alteridade como agência que produz mundos próprios, de modo que as fricções entre culturas se baseiam na afirmação de ontologias distintas, como todas as consequências aí implicadas. O conceito de equivocação, elaborado por Viveiros de Castro (2004) enfatiza a importância do mundo social na percepção e produção da realidade vivida pelo ator e agente social, de modo que a relação com a alteridade é caracterizada pelo choque de mundos reais distintos, e não simplesmente pelo confronto de formas imaginárias distintas de ver o mesmo mundo. Na relação de equivocação, portanto, ontologias diversas são articuladas, mesmo que em um idioma compartilhado e que faz uso de vocábulos comuns, mas que significam fenômenos distintos e de difícil compreensão da perspectiva exterior. Considerando, assim, que uma relação de equivocação implica no esforço de tradução e de comunicação de verdades de um mundo social para outro, o conceito implicitamente compreende desentendimentos e desencontros entre modos de ação e de realidade distintos, de modo que as negociações tácitas realizadas entres os relacionais são mais efeitos putativos de imposições de condutas assimiladas do que acordos de fato.

5 Em sentido amplo, a cultura compreende o fluxo aberto e contínuo, distributivo e assimétrico de repertórios simbólicos e materiais em tradições de conhecimento geradas na experiência processual com o mundo. A reprodução do grupo étnico — sendo a etnia uma forma cultural de organização do social — implica na elaboração e preservação de fronteiras em relação aos de dentro

de tensões e conflitos internos (na dinâmica do aldeamento urbano Warao) e externos (entre os Warao e a sociedade envolvente que os percebe como elementos de estrangeirice, desconfiança, ressentimento e medo). Pensar a cultura em termos de jogos sérios em que atores e agentes sociais produzem seus mundos simbólicos situacionais em disputas morais-emotivas indeterminadas e traumáticas, sem perderem um horizonte mínimo de reprodutibilidade de práticas e projetos sociais nos campos de possibilidades de suas relações (VELHO, 1987), por um lado; e, por outro lado, pensar a cultura como *Erfahrung* (experiência) e *Erlebnis* (vivência) que se completam e se expressam em performances (expressividade pública) do sentir estrutural coletivo liminar, ritual, profundo e dramático, permite-nos, mais do que colecionar descrições densas sobre supostas textualidades e tessituras simbólicas da cosmologia Warao, elencar lições extraídas desse encontro etnográfico ainda em curso com os Warao em Mossoró.

Nesse sentido, o capítulo em tela aborda o trauma⁶ (ALEXANDER, 2004) e o processo global de remontagem moral-emotiva e técnico-política das famílias Warao aportadas em Mossoró (RN) no contexto pandêmico de 2019, enfatizando,

e aos de fora: o que chamamos de sinais diacríticos, isto é, formas codificadas e transmissíveis de informação mediante registro escrito, oral e performático, no contexto de uma tradição de conhecimento. Uma cultura moral-emotiva e técnico-política compreende, assim, repertórios materiais e simbólicos que organizam as moralidades, os afetos, as materialidades, tecnicidades, ritualidades e políticas de significado de um grupo social.

6 A noção de trauma cultural remete a um processo de apropriação moral e emocional de um trauma ou contexto traumático coletivamente vivenciado, e que passa a ser expresso como narrativa moralizante e identitária. Por *trauma cultural* se compreende, em uma leitura crítica de Alexander (2003), não a construção ideológica e racional do passado a partir da rememoração de um evento de ruptura da normalidade normativa — de modo que pudesse operar simbolicamente como argumento de acusação do outro e como de desculpa de si — mas uma conformação moral e emocional cotidiana resiliente e reativa de cada individualidade em relação ao olhar estigmatizante.

entretanto, nuances do quadro situacional atual do abrigo Warao no bairro Barrocas e recortes do momento também atual do campo político-administrativo local e regional da tutela dos Warao; sem, contudo, perder de vista o processo global de migração, refúgio, estigma e estrangeirice experimentado e vivenciado pelos Warao em distintas levadas geracionais e em diversos enquadres situacionais. Percebe-se, com efeito, que a compreensão desse atualíssimo presente figurado em melancolias e voluntarismos, em silêncios e astúcias no fazer sofrido do cotidiano demanda o entendimento aproximado dessa breve (a partir de 2014), mas marcante trajetória Warao (o percurso de alguns milhares de quilômetros): já podemos falar em *Diáspora* nesse emaranhado de pousos e trânsitos, oportunismos e conveniências no afã da sobrevivência física e da preservação sociocultural?

O cotidiano agitado (e mesmo *nervoso*) no aldeamento urbano mossoroense é primeiramente perpassado pelas vulnerabilidades próprias da interação pautada na intensa pessoalidade, na precariedade material e no monitoramento recíproco exaustivo entre subjetividades traumatizadas. Pais e filhos, esposas e maridos, velhos e novos, irmãos e cunhados se desentendem com frequência pelos motivos mais banais que tumultuam o parentesco, mas também pelas seriedades da disputa egocentrada municiada por técnicas especiais de manipulação da materialidade da relacionalidade mundana por meio de *forças espirituais* inscritas na religiosidade da cosmologia Warao.⁷

7 Mura (2014) discute o fenômeno religioso não somente como relação coletiva e cerimonial com o sobrenatural e místico, mas como processo de produção de decisões coletivamente vinculantes, portanto público, teleológico e caracterizado por diferenciais de poder social. Esta forma de encarar o religioso contrasta com a noção ocidental de religião em oposição à política, em paralelo com classificações binárias do mundo em Natureza/Cultura e Natureza/Supernatureza. A religião compreende uma dimensão pragmática, técnica

Cabe enfatizar, entretanto, o quanto a impossibilidade do trabalho coletivo remunerado e a recusa individual ao trabalho assalariado precarizado, assim como as dificuldades inerentes aos regimes vexatórios das *quase-cidadanias de papel* tumultuam o aldeamento urbano Warao. Questões como a insegurança alimentar (o monstro onipresente), a exigência burocrática pela atualização de documentos oficiais e as enormes dificuldades em enquadrar-se, por exemplo, na rotina escolar (faz-se a matrícula, falta o transporte; tem-se matrícula e transporte, falta-se a alimentação; tem-se matrícula, transporte e alimentação, falta-se o diálogo intercultural que recepcione a cultura Warao), revelam como os conflitos internos ao aldeamento urbano e os conflitos ali externalizados pelo campo político-administrativo local que os *tutela* concorrem para a construção processual de uma cultura moral-emotiva e técnico-política enquanto jogo de tensões.

“Os índios dos outros”: tensões e disputas conformando o quadro situacional atual do aldeamento urbano Warao e o campo político-administrativo local e regional de *tutela* dos Warao

Os Warao chegaram ao país tutelados pelo estado brasileiro através dos Direitos Indígenas consagrados pela Constituição brasileira de 1988, mesmo tratando-se de um povo, etnia, que não pertence tradicionalmente ao nosso território. Isto porque a lei que criou a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) (Lei nº 5.371/1967), bem como o Decreto nº 9.010/2017,

ca e política de organização do social e da cultura, ao passo que a Cosmologia abarca a organização técnica-política-religiosa de uma comunidade, e, por sua vez, pode ser entendida como um sistema sócio-ecológico-territorial de relação entre humanos e não-humanos. Nesse sentido, o exercício etnográfico deve ser praticado como meio para acessar pontos de vista nativos sobre a realidade do Cosmos.

que regulamenta seu estatuto, não restringem sua atuação aos povos indígenas brasileiros. Têm amparo na Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas, na Resolução da Organização das Nações Unidas (ONU) acerca dos compromissos estabelecidos pelos Estados guiados pelos propósitos e missões estabelecidas na Carta das Nações Unidas, de 29 de junho de 2006, aprovada em 13 de setembro de 2007.

Todos os direitos garantidos aos povos indígenas por tratados internacionais recepcionados pelo ordenamento jurídico brasileiro e pela própria Constituição Federal de 1988 se estendem aos indígenas migrantes, como é o caso dos Warao. O desafio está, porém, na garantia desses direitos, pois mesmo com todos os dispositivos disponíveis, ainda é evidente a dificuldade na compreensão das especificidades do povo Warao, do respeito aos seus modos de vida. Por vezes, são comuns as tensões e os conflitos entre os grupos Warao e as instituições que se dispõem à sua tutela. Sobretudo, quando as práticas e representações, usos e costumes Warao se confrontam com as leis brasileiras, como é o caso das crianças que participam da *coleta* nas ruas das nossas cidades, o que é compreendido no Brasil como oportunidades para a comiseração social ao mendigarem, violando, assim, os direitos e garantias previstas no ECA (Estatuto da Criança e do Adolescente). No Código Penal brasileiro, por exemplo, no seu inciso IV do artigo 247, define-se como crime permitir alguém menor de 18 anos sujeito a seu poder ou confiado à sua guarda ou vigilância que mendigue ou que sirva a mendigo para excitar a comiseração pública. Porém, entre as garantias legais previstas no Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), que assegura o direito à vida e à saúde, à educação, à cultura, à proteção no trabalho, à dignidade, dentre outros, também se assegura a convivência familiar e comunitária, bem como à liberdade e o respeito.

Nesse sentido, cabe considerar que a prática da *coleta em*

família faz parte da dinâmica econômica Warao desde pelo menos três gerações (quando se iniciaram os processos contemporâneos de expulsão das populações ribeirinhas de seus territórios originários). Deste modo, a coleta em grupo familiar encontra-se já vinculada a estratégias urbanas informais e oficiosas de produção de valores econômicos, de organização das atividades do grupo conforme relações intergênero e intergeracionais e, não menos importante, de constante atualização do modo Warao de navegar (os Warao se autopercebem como canoieiros, navegantes, povo da água) pelos territórios citadinos mais ou menos hostis, assim mapeando e cartografando os custos de oportunidade para o investimento nesta ou naquela cidade por tanto ou quanto tempo e em conformidade com regimes diversos de cooperação técnico-econômica e técnico-política.

A coleta em família, assim como a expansão dos horizontes de tarefas e atividades econômicas — com o aprendizado e refinamento de novos modos de sentir, pensar e agir sobre a materialidade mundana — estão fortemente associados ao mandato feminino e materno Warao de liderança, ainda que em nível quase sempre liminar e antiestrutural em sentido turneriano⁸ (TURNER, 2013), da coletividade. A uxorilocalidade

8 No entender de Barbosa (2019, p. 129): Turner, em sua obra *O Processo Ritual* (2013), discute o seu modelo explicativo da relação indivíduo-sociedade e da relação tensa, mas estruturalmente determinada, dos atores sociais em jogo no sistema social de posições. Jogo este entendido a partir da metáfora teatral do *drama social*, que sintetiza o social como processo total de interação e interdependência de elementos — práticas, crenças e ritos — culturalmente complexos e mesmo opostos, mas estruturalmente integrados. Trata-se de um modelo influenciado pela tradição explicativa racionalista, estrutural-funcionalista da Escola Britânica de Antropologia Social, da qual Turner fazia parte, seja na sua filiação teórico-metodológica ligada a nomes como Malinowski, Gluckman e Evans-Pritchard, seja no seu esforço de explicar a alteridade com base em recortes temáticos que enfatizem mais a universalidade e a uniformidade das estruturas sociais humanas do que suas diferenças culturais expressas em gramáticas de sentidos locais. Neste sentido, o autor postula a universalidade da mente humana e a identidade de processos cognitivos que

e a matrilocalidade, com efeito, e mesmo a matrilinearidade empiricamente constatada nos múltiplos casamentos e arranjos familiares capitaneados pelas mulheres mais velhas e nas famílias formadas pela mãe e múltiplos filhos de pais diferentes e ausentes, conferem à mulher e mãe Warao a posição social estrutural de estar à frente em termos de habilidades de navegação urbana e de competências econômicas, donde deriva parte da legitimidade de suas obrigações morais de reciprocidade e de autoridade.

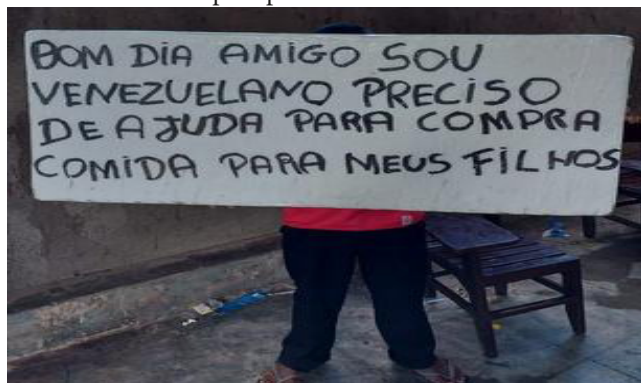
A remontagem moral-emotiva e técnico-política que atravessa a experiência Warao em curso no Brasil, entretanto, tem expandido o campo técnico de atuação de homens e mulheres: as primeiras têm assumido o papel de liderança política, até mesmo como *cacicas* (Ida Aidamo); ao passo que os homens aprendem as habilidades e competências da coleta e da navegação urbana, aventurando-se pelas regiões metropolitanas com seus dizeres em cartazes e placas de isopor. As relações intergênero e intergeracionais, nesse sentido, vem sendo reestruturadas no contato Warao com a sociedade brasileira envolvente que informa e demanda representações de masculinidade, de feminilidade, de infância, de juventude, de trabalho, de lazer e de corporalidade discrepantes da gramática moral-emotiva Warao.

Com efeito, foi a necessidade de complementação de renda das famílias indígenas Warao a principal motivação dos seus deslocamentos geográficos da Venezuela e simbólicos

articulam as mais diversas experiências culturais já etnografadas. Assim que sua noção de estrutura, diferentemente do que entendia Lévi-Strauss, não alude às formas elementares de pensamento e linguagem, mas ao sistema de posições sociais — com suas hierarquias e fronteiras, seus direitos e deveres, suas crenças e ritos — que veste o indivíduo como pessoa no complexo interativo-estrutural coletivo. Com efeito, Turner se propôs a inovar no âmbito da matriz cognitiva de que era tributário ao problematizar justamente a necessidade de o etnógrafo acessar os idiomas rituais das gramáticas locais de sentido e simbolização da vida cotidiana.

da cultura Warao tradicional, visto que a subsistência material e simbólica não é mais plenamente atingida com os recursos naturais do seu território originário, acarretando isso não somente a desagregação de paisagens de tarefas, de ritmos domésticos de produção e de reprodução, de relações com o ambiente em redes sociotécnicas urdidas em saberes e sabores ancestrais e de conformação do *self* Warao ribeirinho e da sua correspondente cultura moral-emotiva e técnico-política outrora em equilíbrio dinâmico na territorialidade ancestral do Delta Amacuro. Além da busca pelo alimento como recurso básico, o meio urbano passa a ser visto também como o mais propício para se obter o acesso à saúde e à moradia, haja vista o enorme impacto no *ethos* e na visão de mundo Warao das doenças de branco — as não espirituais, mas que abalam sobremaneira a corporeidade — e das técnicas de conforto caseiro. Sob tais circunstâncias foi que o povo Warao desenvolveu tecnicidades específicas (corporais, expressivas, performáticas, comunicacionais) para garantir sua sobrevivência, incluindo a “prática do pedir”, estigmatizada pelo mundo não Warao como “mendicância”.

Figura 1: Cartaz Warao para prática de *colecta*.



Fonte: Projeto de Pesquisa *Os Warao em Mossoró* (SILVA, 2020).

Na mesma perspectiva, outra situação de tensão entre os costumes Warao e as leis brasileiras se deu com a vacinação contra a Covid-19, quando muitos Warao se negaram a tomar a vacina — cabe aqui considerar a penetração do neopentecostalismo evangélico popular no aldeamento urbano Warao em Mossoró. Sabemos, em sentido amplo, que a saúde está diretamente relacionada com o atendimento das necessidades humanas básicas. Oferecer a vacinação é uma ação positiva do Estado brasileiro voltada à proteção da vida e da saúde dos cidadãos. No entanto, seu sucesso está diretamente relacionado à adesão social. A questão afeta tanto o direito individual quanto o direito coletivo à saúde, pois se trata de uma medida sanitária preventiva de doenças, e a desobediência pode se configurar crime contra a Saúde Pública nos termos do artigo 268 do Código Penal.

Porém, entre os direitos reconhecidos que contemplam os povos indígenas, podemos destacar o direito à não discriminação e o direito de viverem e se desenvolverem de forma diferenciada, conforme os usos e costumes da sua cultura. As práticas de saúde indígena são caracterizadas por um saber empírico expresso na sabedoria e no conhecimento sanitário desses povos. Cada povo e cada grupo étnico possui seus modos diversos de organização sociotécnica e técnico-política no sentido de proporcionar a saúde coletivas e individual e a cura⁹ das doenças do corpo, da mente e do espírito. Assim, é importante ressaltar que existe uma diversidade entre os pró-

9 A cura pode aqui ser entendida como estado de equilíbrio conquistado mediante *dádiva*, *magia* e *terapia*, isto é, o componente moral-emotivo e técnico-político da restauração da normalidade cosmológica, a cura em sentido amplo, implica no afastamento e na superação de interditos morais, de descontroles emocionais, de transgressões religiosas e políticas, do mau uso técnico e simbólico de situações, do desrespeito às territorialidades e da profanação de lugares.

prios indígenas Warao, traduzida em suas práticas culturais e modos de vida distintos, de acordo com os grupos nas diferentes regiões do delta do Orinoco. E isto, obviamente, se reflete também nas diferenças entre os grupos que migraram para o Brasil. Muitos grupos preservam suas especificidades no trato da saúde e da doença, buscando recorrentemente aos xamãs (*wizidaro*) locais para *tirar* o que classificam de bruxaria. Essa técnica terapêutica e mágica faz parte de seus itinerários de cura, de gestão e de administração de corporalidades e estados emocionais. De acordo com Santos, Ortolan e Silva (2018, p. 19), os Warao não acreditam que podem morrer por *doenças do homem branco*, de modo que a causa da morte Warao é sempre *la bruja*.

Por possuírem uma cosmovisão diferente e um entendimento próprio do que é considerado saúde e doença, corpo e energia anímica, existe uma dificuldade de compreensão, por parte do campo político-administrativo local de tutela dos Warao, da lógica e do modelo tradicional da medicina dos indígenas que, na prática, é desclassificada como curandeirismo ou mesmo charlatanismo. Os fluxos migratórios em contextos urbanos, além de precarizar a vida do povo Warao, também trouxeram como consequência problemas relacionados à saúde. Doenças que não são parte de seu universo ancestral e tradicional, tais como a tuberculose, a diabete, o alcoolismo e as muitas doenças sexualmente transmissíveis (em especial o HIV/AIDS), passam a assolar a população Warao em sua nova realidade social, impondo-lhes uma ainda mais profunda abertura do corpo e da vida psíquica aos especialistas *brancos* em Saúde. Essas doenças, geralmente associadas à pobreza, à desnutrição e ao desamparo social, somaram-se às doenças decorrentes das alterações ambientais em seus territórios de origem, como as já de longe conhecidas malária e a febre-amarela.

Com a emergência da Pandemia de Covid-19, novos desafios e muitas consequências sociais e culturais no contexto da diversidade de povos e nações humanas se evidenciaram. O mundo inteiro esperava atentamente o desenvolvimento de uma vacina contra a doença, até então desconhecida. Depois de desenvolvidas, as novas vacinas causaram receio e temor em parte significativa da população, que não aderiu imediatamente à crença na eficácia técnica dessa ferramenta biomédica de imunização, como foi o caso do Brasil. Nesse sentido, é complicado julgar os indígenas Warao quando se negaram a tomar a vacina, haja vista, como já enfatizado, a sua pertença religiosa evangélico-popular neopentecostal e de intenso ranço direitista. O pastor Celso, uma das lideranças religiosas do aldeamento urbano Warao em Mossoró, fazia questão de publicamente desacreditar, ridicularizar, desautorizar e rejeitar o uso de máscaras de proteção. Quando instado pelo campo político-administrativo local de tutela dos Warao ao uso obrigatório de profilaxias em relação à Covid-19, o pastor Celso reagiu com o uso de máscaras de proteção que chocavam pela ostentação da bandeira brasileira do nome do atual presidente da República, negacionista confesso da ciência e da Pandemia de Covid-19.

Muitos diálogos e negociações foram realizados por nós pesquisadores, embasados na relação de confiança¹⁰ com o grupo para que aceitassem a vacina. A vacinação dos indígenas Warao foi parte do Plano Estadual de Imunização voltado às populações em situação de vulnerabilidade social, atendendo à Recomendação n.º 04/2021, do Comitê Estadual Intersetorial de Atenção aos Refugiados, Apátridas e Migrantes do Rio Grande do Norte (CERAM/RN). Os indígenas Warao, enquanto população venezuelana refugiada, foram

10 A confiança pode ser interpretada como o crédito recíproco concedido entre desiguais e assimétricos, quase sempre em regimes de equívocação.

incluídos como grupo prioritário, assim como os indígenas brasileiros. Essa inclusão foi compreendida de forma negativa por muitas pessoas e é apontada como um privilégio para os Warao. E no momento em que a mídia local, que fazia a cobertura da vacinação, divulgou a recusa da maioria dos Warao de receber a dádiva da vacina, gerou-se um conflito de opiniões e de disputas morais. Os Warao foram escandalizados como ingratos, pois enquanto muitas pessoas naquele momento, no auge da pandemia, ansiavam pela proteção técnica e simbólica da vacina — quando a vacina ainda estava indisponível para toda a população — os então “estrangeiros” a recusavam. Eles eram apontados como tendo mais direitos que os próprios brasileiros — um completo absurdo. Mesmo os brasileiros negacionistas da vacina se ressentiram da atitude Warao de recusa à vacinação, pois o direito à desobediência e ao descrédito do estado não cabia a indígenas, estrangeiros, migrantes, refugiados, pobres, vivendo de mendicância.

Diante da repercussão negativa dos Warao ao recusarem a vacina, a população local deixou de ajudá-los nas ruas, se negando sequer a se aproximarem deles, sob o pretexto do risco de contaminação, como se antes esse risco já não existisse. O incômodo e o constrangimento levou o grupo a imediatamente repensar a possibilidade de tomarem a vacina. Porém, algo era muito importante para que tal pudesse vir a ocorrer: a permissão divina.

Como martelado ao longo deste capítulo, o grupo de famílias que vive na cidade de Mossoró possui a especificidade de compartilhar a religiosidade cristã pentecostal em detrimento de muitas das suas crenças tradicionais. O processo de evangelização se deu ainda na Venezuela, no seu contexto de vivência de urbanização nas cidades onde moravam. Todas as noites, os cultos evangélicos são realizados no pátio do abrigo,

com gritos de orações, hinos, danças, leituras da bíblia e pregações do pastor Celso. E foi nesse clima de fé que os devotos e fiéis crentes Warao de Mossoró decidiram realizar um momento de oração com o objetivo de pedir a permissão de Deus para tomarem a vacina contra a covid-19.

Após um momento liminar de efervescência religiosa (DURKHEIM, 2000), a decisão foi por tomar a vacina. *La vacuna* não era preciso, pois é Deus quem protege os Warao, foi o que disse o pastor Celso, com o apoio e os aplausos dos demais. Mas, era a vontade de Deus que os Warao tomassem a vacina, porque os brasileiros não estavam mais ajudando. Então, após a primeira ação de vacinação contra a Covid-19 que aconteceu no dia 19 de abril de 2021, dia em que se celebra as lutas dos povos indígenas, um novo momento foi marcado, a equipe de vacinação do município foi acionada e todos os Warao em idade permitida para a vacinação, no momento, começaram o processo de imunização recebendo a primeira dose.

Figura 2: Momento de oração para permissão divina da vacina.



Fonte: Projeto de Pesquisa *Os Warao em Mossoró* (SILVA, 2020).

Figura 3: Vacinação dos Warao nos dias 19 e 28 de abril de 2021.



Fonte: Projeto de Pesquisa *Os Warao em Mossoró* (SILVA, 2020).

As crenças religiosas, os usos e costumes no tratamento à saúde e a prática da coleta Warao são apenas algumas das características que, de maneira geral, são motivos de tensões em suas relações interétnicas. Em âmbito local, outras situações de conflito estão em evidência, como no que consta em relação às interações com as instituições responsáveis, a priori, por sua proteção e abrigo. Enquanto muitos venezuelanos em situação de refúgio vieram para a cidade através das ações de apoio e acolhida da ACNUR (Agência da ONU para Refugiados), os Warao chegaram pelo fluxo migratório independente. As famílias Warao logo receberam apoio abrigo do Lar da Criança Pobre, instituição filantrópica dirigida pela conhecida Irmã Ellen Scherzinger, que presta benefícios à população carente local.

Em Mossoró, desde o final do ano de 2019, os Warao abrigados em locais cedidos pelo Lar da Criança Pobre têm-se acomodado sem a interferência mais formal ou institucional dos espaços provisórios geridos e apoiados pela ACNUR, cujas estratégias de proteção e de acolhimento dos indígenas venezuelanos que buscam refúgio no Brasil segue a cartilha da ONU. A moradia para os Warao no Lar da Criança Pobre, mesmo em condições precárias, estava garantida. Água,

energia elétrica e espaço eram de uso sem nenhuma restrição. A convivência das famílias em uma espécie de aldeamento urbano, que permitia a liberdade de serem quem são, estava assegurada. A comodidade do abrigo para os Warao os fez, inclusive, recusar o direito ao aluguel social, que disponibilizava moradia através de uma ação parte do Programa RN Chega Junto, executado pela Secretaria de Estado do Trabalho, da Habitação e da Assistência Social (SETHAS). O programa foi criado para atender às pessoas que tiveram a situação de vulnerabilidade econômica agravada no período da pandemia.

Porém, ao longo do tempo de estadia, em recorrência de práticas e costumes do grupo, algumas exigências passaram a ser colocadas como condição para que as famílias continuassem vivendo sob o abrigo e responsabilidade do Lar da Criança Pobre. Inicialmente, cuidados com as crianças em relação aos perigos no local de moradia, como o risco de choque elétrico, o manuseio da cisterna de água sob o risco de afogamento, o portão que não deveria ficar aberto, as crianças estarem na rua brincando — por ser um bairro considerado perigoso — e a saída de crianças e adolescentes para o banho de rio sozinhas, foram apontados como problemáticos.

Várias reuniões entre a Irmã Ellen e os pais de família e lideranças considerados responsáveis pelo grupo aconteceram. Algumas delas nós acompanhamos com a presença de alguns funcionários do Lar da Criança Pobre, como um eletricista, que falou sobre o risco de choque elétrico. Esta reunião foi concluída com a assinatura de um documento elaborado pela Irmã, que responsabilizava as lideranças por qualquer dano que acontecesse com as pessoas que moravam no abrigo.

Figuras 4: Negociações diretas com a administração do Lar da Criança Pobre.



Fonte: Projeto de Pesquisa *Os Warao em Mossoró* (SILVA, 2020).

A chegada, no final do ano de 2021, de mais famílias Warao, dobrando o número de pessoas no abrigo — de 44 para 83 pessoas — entre adultos e crianças, exigiu mais acomodações, fazendo com que a Irmã Ellen ampliasse o espaço em parte do local. O aumento da quantidade de pessoas também fez aumentar o consumo da água e da energia elétrica. E a partir daí, as relações entre os Warao e a instituição que os abriga começaram a mudar, sendo possível observar as relações de poder de forma latente, quando a Irmã Ellen passa a racionalizar o consumo da água e da energia elétrica.

Figura 5: Imagens do pátio do abrigo sendo ampliado.



Fonte: Projeto de Pesquisa *Os Warao em Mossoró* (SILVA, 2020).

O racionamento do consumo da energia elétrica e da água teve como consequência reclamações e denúncias por parte dos Warao. Eles reclamavam que a energia elétrica era desligada às 5h e só retornava às 17h. Eles não podiam carregar o celular durante o dia; as mulheres não podiam lavar roupa nas lavadoras; ninguém podia usar o ventilador em meio ao calor do clima quente da cidade. A água, por sua vez, segundo os Warao, em alguns dias sumia das torneiras. Mesmo se justificando pelas constantes faltas de água nos bairros da cidade, a existência de uma cisterna no abrigo, que nunca pôde ser usada, foi motivo de revolta dos indígenas. Assim, o acesso à água encanada não era mais um serviço diário, o que prejudicava o banho, a lavagem das roupas e até o preparo da comida, visto que era impraticável armazenar água no aldeamento urbano.

A constante reclamação de que eles “gastam muita água”, nos faz refletir que, mesmo vivendo nas áreas urbanas, a estreita relação do povo Warao com a água,¹¹ que é um elemento constante do território onde viveram tradicionalmente, não pode ser negligenciada. Ficar sem água, para o povo Warao, foi motivo para a desobediência e para a quebra das regras do contrato social assumido com a instituição de abrigo. A situação tensa ocorreu quando a falta de água no bairro deixou os Warao quase uma semana com as torneiras secas. As crianças deixaram de ir à escola porque não tinham como tomar banho, nem como ter o fardamento limpo. A cisterna de água do abrigo era fechada com cadeado, enquanto os Warao sofriam com a necessidade insatisfeita por água, o que os levou a uma

11 Tamanha é a influência da água para o povo Warao que sua própria denominação tem origem nas palavras *wa* (canoas) e *arao* (“donos de” ou ainda “gente”), sendo o próprio nome do povo Warao interpretado como “donos de canoas” ou “gente da água” (MUÑOZ, 2019, p. 04).

atitude drástica: quebraram o cadeado e depois arrombaram a parte que tampava a cisterna, ficando um buraco de onde era possível a retirada da água.

Figura 06: Imagens da cisterna do abrigo.



Fonte: Projeto de Pesquisa *Os Warao em Mossoró* (SILVA, 2020).

Acionados pela Defensoria Pública no município, e pelo próprio Lar da Criança Pobre, nos deparamos com uma denúncia de vandalismo dos Warao em seu aldeamento urbano e abrigo. Da parte dos indígenas, já tínhamos há algum tempo a versão do descaso com recorrentes faltas de água, bem como de energia elétrica. A situação ficou tensa a ponto de os mesmos Warao serem convidados a se retirarem do abrigo. Diante da situação de humilhação pelo castigo de escassez intencional da água e da energia elétrica imposta pelo poder de tutela da gestão do abrigo, aliada ao descaso do município na garantia da segurança alimentar, muitas famílias Warao partiram para outras cidades em busca de melhores condições de vida, como é praxe no fluxo migratório dos Warao. Desta vez, a cidade de João Pessoa (PB) foi o destino, permanecendo apenas 13 famílias Warao em Mossoró (RN).

Para as famílias que continuaram em Mossoró, diante da situação moral-emotiva de tensão e de relação autoritária de poder — em que o mais forte determina unilateralmente as regras do jogo — resta a submissão tática e a construção paulatina de momentos estratégicos para a reorganização so-

cial do grupo. Mas, por enquanto, têm decidido continuar a viver sob a escassez de água e de energia elétrica, haja vista que o abrigo atual é o recurso habitacional imediato de que dispõem. Ao tentarmos mediar a situação, a postura da pessoa responsável pelo abrigo foi de negação e de reclamação embasada na preocupação para com o risco de morte das crianças Warao. Em uma reiterada postura autoritária e etnocêntrica, assim se expressou:

Antropóloga: Irmã Ellen, bom dia! Entendo suas preocupações. Peço que por enquanto, já que os indígenas Warao ainda moram sob sua tutela, que a senhora continue cuidando do bem-estar deles. Já estamos mobilizando um novo abrigo que deve ser de responsabilidade do estado. Já estamos em contato com a defensoria pública. Peço que diante da situação atual no abrigo, disponibilize a água para que eles possam tomar banho, preparar a comida e lavar as roupas. Se a senhora disponibiliza, eles não precisam praticar atos de vandalismo pegando água à força, justificada pelo desespero. É o mínimo que deve ser feito agora. No mais, agradecemos muito todo cuidado que a senhora sempre teve com os Warao em Mossoró. E certificamos que podem sempre contar conosco!

Gestão do Abrigo: Profa. Eliane, a situação é diferente daquela que provavelmente apresentaram para a senhora. Os índios todo dia tem água para tudo. Deixam as torneiras abertas como também não desligam as luzes durante o dia. Nunca deixei-os sem água ou sem luz durante a noite. Água sempre durante 24 horas por dia. Se faltou pouco tempo, é porque os moradores do bairro também não tinham água, porque não veio pela CAERN. Faltou para todos na rua. O que os índios fizeram: quebraram o cadeado da cisterna grande, mais do que uma vez. Perigo máximo para as crianças, que poderiam cair dentro da cisterna profunda, de onde não podiam ser tiradas vivas. Tampamos com uma placa de cimento. Quebraram a placa. Chumbamos de novo. Os índios fizeram um buraco grande ao lado, onde também crianças podiam cair dentro. Se morresse uma criança dentro — quem

ficaria culpado??? Também tiraram o motor para água e o jogaram fora — o motor que era para puxar água da cisterna para todos os canos. Não colocarei mais o motor dentro nem colocarei mais um cadeado, já que quebraram duas vezes. Nunca deixei de pagar todo mês as contas de água e luz, no valor de cerca de 2.000 reais mensais. (Pode com Rutênio verificar o pagamento das contas). Não sou novata no local. A escola onde os índios moram agora, funcionou durante uns 20 anos, com alunos de 6-18 anos, 400 menores. Nunca houve problema de água e luz no local. Ontem fechamos definitivamente a cisterna com cimento. Se quebraram a cobertura grossa de cimento, quem terá culpa, se uma criança cair dentro? Alegro-me que o estado ou município vão fazer outro abrigo. Depois que os responsáveis ganharem experiência com eles, vamos ver o que eles vão contar... Sra. Eliane, agradeço sua colaboração valiosa. Falta ainda relatar que nunca chamei um só dos índios para morar nem convidei. Só um único, Ioni, veio para mim (2019), dizendo que estava com a família na cidade e me pediu: “Ajude-me.” E eu deixei-o morar na antiga escola João Viannney. Todos os outros índios vieram sem me perguntar nem pedir, nem se apresentaram para mim. Chegaram e entraram — pode dizer; invadiram o local. E eu deixei, porque pensei que eles precisavam, e ajudei. Quase todo dia vai gente nossa (funcionários) para lá: Socorro, agente social, e outras, como também trabalhadores masculinos para retirar o lixo deles e limpar o local. Fizemos porque achamos necessário. Também as aulas para eles aprenderem português e se alfabetizarem — só a falta de interesse deles é enorme. Nossa professora tinha de chamar as crianças em casa porque por si mesmo não vieram. Mas ontem acabei com isso. Já que o Estado, através da senhora, agora lhes oferece escola. Graças a Deus. Espero que a senhora continue ajudando.

Pensar essas relações de autoridade e poder nos remete à noção bourdieusiana de campo (BOURDIEU, 1989), segundo a qual *dominantes* e *dominados* ocupam suas posições de legitimação ou de subversão dentro das tensões sociais vigen-

tes. Em Bourdieu, temos a sociedade entendida como espaço pluridimensional, de diversos campos de disputa e de capitais sintetizando habilidades e competências. Esses campos são esferas da vida social que possuem cada um sua lógica institucional própria, com um *capital* a ser disputado pelos *agentes* e *instituições* que nele estão situados, e que determinam sobremaneira a forma de suas interações. O que configura um campo, são as posições de dominados e dominantes, as lutas, as concorrências e os interesses, ou seja, as tensões. Essas tensões ocorrem tanto no interior de cada campo quanto externamente, em relação a outros campos, a partir de uma relação complexa e recíproca de poder. Para a compreensão desses campos, o autor explica:

Compreender a gênese social de um campo e apreender aquilo que faz a necessidade específica da crença que o sustenta, do jogo de linguagem que nele se joga, das coisas materiais e simbólicas em jogo que nele se geram, é explicar, tornar necessário, subtrair ao absurdo do arbitrário e do não motivado os atos dos produtores e as obras por eles produzidas. (BOURDIEU, 1989, p. 69).

O campo constitui, assim, um espaço relativamente autônomo, estruturado a partir das relações de poder, traduzidas em uma oposição de forças entre dominantes e dominados, segundo o capital simbólico, econômico e cultural dos seus agentes e de suas instituições. Dependendo da posição que ocupam na distribuição do capital simbólico, dentro da estrutura do campo, os agentes usam de estratégias, de prerrogativas morais-emotivas e de tomadas de posição que podem ser de legitimação ou de subversão. Assim, o campo estabelece as modalidades de consagração e de reconhecimento, de tática e de estratégia, de performance comunicacional e de técnica expressiva, o que confere sua relativa autonomia no exercício de atividades legitimadas e na elaboração técnico-política e

técnico-econômica de seus objetos materiais e ideacionais, de memória e projetivos, de autoridade e de reciprocidade.

O campo político-administrativo local de tutela dos Warao, nesse sentido, foi sendo conformado em ciclos de aprendizado e de transmissão de saberes e de autorizações para a ação. Essa rede consociada busca oficialmente inserir os Warao na normalidade política e civil, social e cultural do urbano mossoroense. Aí concorrem pesquisadores da UERN e da UFRN, pedagogas da escola local, membros de defensorias e de ministérios públicos locais e regionais, assistentes sociais, enfermeiras e psicólogas de diversas secretarias do município de Mossoró e do Estado do Rio Grande do Norte, a FUNAI, bem como instituições de enorme respaldo institucional, como a Igreja Católica e seus braços técnico-administrativos, a ONU, entre outros. Trata-se de rede fluida, dinâmica, em processo de constante rearranjo. Enfatizamos, com efeito, as performances estigmatizantes em relação aos Warao nesse campo de disputa, em que noções de estrangeirice, de desconfiança, de ressentimento, de medo, de nojo e de poluição informam muitas das práticas e representações ali elaboradas para a tutela dos Warao, tal como pode ser registado nos bordões: *Eles têm que se vacinar! Eles têm que se adaptar! Eles têm que falar português! Quando eles vão embora? Eles já recebem auxílios do Governo e cestas básicas da FUNAI! Já temos nossos pobres e nossos índios e não sabemos o que fazer com eles! Não podemos nos responsabilizar pelos Warao!*

Considerações finais

El Warao es um navegante! És el major navegante del mundo! Y que quiere el Warao? El Warao quiere plata! Assim se expressou o Aidamo Aníbal ao discorrer sobre a dinâmica de trânsito e de construção de novos laços, horizontes e

possibilidades técnico-políticas, morais-emotivas e técnico-econômicas por parte dos Warao. E tal tem se evidenciado quando observamos os deslocamentos geográficos, subjetivos e intersubjetivos no agrupamento Warao abrigado na periferia urbana mossoroense. Esse diminuto coletivo, em constante rearranjo, guarda em seu núcleo duro a memória de atravessar a fronteira brasileira sob o cuidado mal-pago de coiotes; de ser acolhido em abrigos totalizantes desta ou daquela agência nacional-internacional, estatal-filantrópica e clerical-militar; de estar sempre à espreita da desconfiança da população local (em Pacaraima, Boa Vista, Manaus, Santarém, Belém, Teresina, Parnaíba, Mossoró, Caicó Natal, João Pessoa, Recife, Maceió, etc.).

E, resumindo, de navegar pelas estradas do Norte-Nordeste brasileiro em busca do sol nascente cada dia mais cedo, de testar rotas de entrada urbana e pousos de dormida improvisada em rodoviárias, bem como de escavar uma nova possibilidade de *colecta*, de *auxilio*, de *abrigo*, de *trabajo*, de *tarea*, de *artesanía*, de *amistad*, isto é, de vínculo circunstancial que seja, porém que concretamente alivie o quadro de precariedade, pauperismo e sofrimento — o trauma Warao de navegar por aí sob o estigma de indígena, refugiado, migrante, estrangeiro, apátrida, mendicante, analfabeto, incapaz, perigoso. Mas sempre Warao, com os parentes, como *Povo de Dios* e fazendo o *servicio de Jesus, hablando criollo e português sem esquecer o Warao*.

O trauma cultural que assombra os Warao é operado produtivamente no exercício técnico-político de acionar e performatizar tradicionalidades *para o brasileiro ver*, isto é, no reinventar técnico e estético, por exemplo, da cultura material *autêntica* a ser subsumida na forma-mercadoria (o que pode ser evidenciado na *substituição* do Moriche, a Árvore da Vida, pelo Murumuru, a Dádiva do Mossoró), bem

como no reinventar político e organizacional do grupo, que paulatinamente passa para o controle masculino sob a liderança de novos Aidamos que aprendem a se autodenominar caciques e a se respaldar na *Lei brasileira*¹² e nos parâmetros legalistas da polícia, do Serviço Social, do Juizado de Menores, da Secretaria de Educação, da FUNAI, entre outros impositores de conduta e tutela; e, assim, ousar novos idiomas morais-emotivos, novas ritualidades e arranjos sociais e novas técnicas para a transformação do *mundo dado* (habitado por tantas agências e materialidades estranhas) em *mundo Warao*. Essa remontagem de si empreendida pelo pequeno agrupamento Warao aldeado no urbano mossoroense, com efeito, inscreve-se nas reciprocidades e redes de autoridade e trabalho mais amplas do grande grupo de indígenas refugiados, mas assume ali uma tonalidade e saber-sabor peculiar, a da religiosidade neopentecostal aprendida desde os tempos de introdução à vida urbana na Venezuela. Não por acaso, as políticas de cuidado e de significado Warao, que perpassam a reinvenção das noções êmicas de técnica, de emoções, de moralidades, de pessoa, de tempo e de conduta pública, entre outras, acodem à ritualidade sistemática, diária, que sintoniza o coletivo como estesia, sonoridade e cinestesia de corpos estreitados como uma só pessoa que canta a administração do trauma antigo e presente e celebra a vitória do si-mesmo reconstruído: *Espírito Santo, ayudame te pido!*

REFERÊNCIAS

ALEXANDER, Jeffrey C. Toward a Theory of Cultural Trauma. In: Jeffrey Alexander et. al (Orgs.), **Cultural Trauma and**

12 Constituição Federal/1988; Lei Nº 6.0001 – Estatuto do Índio; Convenção Nº 169 da OIT; entre outros diplomas legais que versam sobre direitos originários, humanos, do migrante, do refugiado, do indígena, de percepção de auxílios e de assistência médico-hospitalar e educacional

Collective Identity. Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 2004.

BARBOSA, Raoni Borges. **Emoções, Lugares e Memórias: um estudo sobre as apropriações morais da Chacina do Rangel.** Tese. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2019.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e Estrutura do campo Religioso In **A Economia das Trocas Simbólicas.** Ed. Perspectiva. 1972.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico.** Lisboa. Editora Bertrand, 1989.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa: O sistema totêmico na Austrália.** São Paulo: Martins Fontes, 2000.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 2012.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada.** Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1988.

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

INGOLD, Tim. **Antropologia: para que serve.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

MURA, Fábio. Beyond nature and the supernatural: Some reflections on religion, ethnicity and traditions of knowledge. **Vibrant**, v.11, n.2, p. 407-441, 2014.

SILVA, Eliane Anselmo. **Os Warao em Mossoró-RN: Projeto de Pesquisa e Extensão**. Mossoró: UERN, 2020.

TURNER, Victor W. **O Processo Ritual: Estrutura e Antiestrutura**. Petrópolis: Vozes, 2013.

VELHO, Gilberto. Projeto, emoção e orientação em sociedades complexas. In: Gilberto Velho, **Individualismo e Cultura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 13-37, 1987.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. **Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v. 2, n.1, p. 3-22, 2004.

UNHCR/ACNUR. **Los Warao em Brasil: Contribuciones de la antropología para la protección de indígenas refugiados e migrantes**. São Paulo: UNHCR/ACNUR, 2021.

SANTOS, S. M. de A.; ORTOLAN, M. H.; SILVA, S. A. Índios imigrantes ou imigrantes índios? Os Warao no Brasil e a necessidade de políticas migratórias indigenistas. 31ª Reunião Brasileira de Antropologia. Brasília/DF. 2018.

ANEXOS

Figura 7: Movimentação coletiva ordinária no aldeamento urbano Warao, com ênfase para os lugares de encontro, de conversação e de repouso.



Fonte: Projeto de Pesquisa *Os Warao em Mossoró* (SILVA, 2020).

Figura 8: O cotidiano dos anciãos e das crianças.



Fonte: Projeto de Pesquisa *Os Warao em Mossoró* (SILVA, 2020).

Figura 9: Usos técnico-políticos oficiais, cerimoniais, ritualizados e dramáticos do centro do aldeamento urbano Warao.



Fonte: Projeto de Pesquisa *Os Warao em Mossoró* (SILVA, 2020).

Figura 10: Oportunidades de encontro da Rede de Pesquisadores Warao.



Fonte: Projeto de Pesquisa Os Warao em Mossoró (SILVA, 2020).

Figura 11: Ação político-assistencial promovida pela UERN (PROEX, PETCIS, GRUESC, NEABI), CERAM e OAB referente ao Dia Mundial do Refugiado.



Fonte: Projeto de Pesquisa *Os Warao em Mossoró* (SILVA, 2020).

Sobre as pessoas autoras

Anna Gabrielly de Moraes Lima

Sacerdotisa do xamanismo. Graduanda do curso de Ciências Sociais da UFPI. E-mail: gabrielemorais008@gmail.com Membro do CORPOSTRANS-CNPq-UFPI

Arlindo Souza Neto

Sociólogo, mestre e doutor em Antropologia pela UFPE, é docente vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas (PPGCISH) da UERN, onde desenvolve pesquisa de pós-doutorado. E-mail: arlindosociologo@gmail.com.

Breno Rodrigo de Oliveira Alencar

Doutor em Sociologia e Antropologia pela Universidade Federal do Pará. Professor do Instituto Federal do Pará, campus Belém. Coordenador do Núcleo de Pesquisa em Educação e Cibercultura. Membro do CORPOSTRANS-CNPq-UFPI

Eliane Anselmo da Silva

Graduada em Ciências Sociais. Mestra e doutora em Antropologia. Professora Adjunto IV do Curso de Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. Diretora da Diretoria de Ações Afirmativas e Diversidade – DIAAD/UERN. Tutora do Programa de Educação Tutorial (PET) do curso de Ciências Sociais da UERN. Coordena o Núcleo de Es-

tudos Afro-Brasileiros (NEAB), da UERN. É líder do GRUESC (Grupo de Estudos Culturais), da UERN. Preside a Comissão de Avaliação do Procedimento de Heteroidentificação para as Cotas Étnico-Raciais da UERN. Membro da UERN no Comitê Estadual Intersectorial de Atenção aos Refugiados, Apátridas e Migrantes do Rio Grande do Norte - CERAM/RN. Editora da RESC - Revista de Estudos Socioculturais. Foi vice-coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Ensino (POSENSINO - UERN/UFERSA/IFRN).

Francisca Eluar Marinho Silva Soares

Mestranda em Sociologia pela Universidade Federal do Piauí/Graduada em Pedagogia (UFPI).

Francisca Verônica Cavalcante

Professora Titular do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Piauí. Mestre e doutora em Ciências Sociais com ênfase em Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC/SP; Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Piauí; Coordenadora do Grupo de Pesquisa sobre Corpo, Saúde e Emoções -CORPOSTRANS-CNPq-UFPI. Orcid: <http://orcid.org/0000-0003-0566-1089>. E-mail: fveronicacavalcante@gmail.com.

Francisco de Oliveira Barros Júnior

Professor titular e docente do Mestrado em Sociologia da Universidade Federal do Piauí. Membro do CORPOSTRANS-CNPq-UFPI

Ianne Paulo Macêdo

Doutoranda em sociologia (UECE). Mestre em antropologia e cientista social (UFPI). Professora e pesquisadora do CORPOSTRANS- Grupo de Pesquisa Transdisciplinar sobre Cor-

po, Saúde e Emoções (CNPq/UFPI). E-mail: prof_iannemacedo@outlook.com

Jéssica Rodrigues Soares

Mestranda em Sociologia na Universidade Federal do Piauí.

Jesus Marmanillo Pereira

Doutor em Sociologia e doutorando em Antropologia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Docente do Departamento de Ciências Sociais da UFPB. <https://orcid.org/0000-0001-5220-5567>. E-mail: jesusmarmans@gmail.com

Josélia Maria Brito Conceição

Graduada em Psicologia pela Faculdade Santo Agostinho; mestranda em Sociologia pela UFPI. Email: josybrito@ufpi.edu.br

Leila Daniela Sousa Ferreira Teixeira

Mestranda em sociologia (UFPI). Especialista em Políticas Públicas de Gênero e Raça (UFMA), Especialista em Saúde do Idoso (Laboro), Especialista em Políticas Públicas e gestão da Assistência Social (Laboro), Graduada em Serviço Social (UFMA). Diretora do Centro de Hemodiálise de Presidente Dutra – Ma. E-mail: leiladaniela.sd@gmail.com, Membro do CORPOSTRANS-CNPq-UFPI.

Maria Luisa Mendes Santos

Graduada em Comunicação Social pela Universidade Estadual do Piauí (UESPI); graduanda do curso de Ciências Sociais da UFPI; E-mail: mallumendes01@gmail.com. Membro do CORPOSTRANS-CNPq-UFPI

Milena dos Reis Rabelo

Graduada em Ciências Sociais pela UFPI, mestranda do Pro-

grama de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina - PPGAS/UFSC, e pesquisadora do NUERS - Núcleo de Estudos em Antropologia e Arqueologia da Religião e do Sagrado na Universidade Federal do Rio Grande/FURG. Pagã Piaga e condutora do Panteão Es-lavo na Vila Pagã (PI). E-mail: milenarrabelo@gmail.com.

Patrícia Carvalho Moreira

Antropóloga e psicóloga especialista em luto, suicidologia, ta-natologia e psicoterapia Corporal. Doutoranda em Psicologia (UFES). Mestra em Antropologia (UFPI). Docente e supervi-sora clínica em psicologia no CentroUniversitário Santo Agos-tinho (UNIFSA). Docente na Universidade Estadual do Piauí (UESPI). E-mail: patriciamoreirapsi1@hotmail.com Membro do CORPOSTRANS-CNPq-UFPI

Raoni Borges Barbosa

Graduado em Ciências Sociais. Mestre e doutor em Antropo-logia. Atualmente é Pesquisador Bolsista DCR-CNPq da Fun-dação de Amparo à Pesquisa do Piauí (FAPEPI), vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGAnt), da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-2437-3149>. E-Mail: raoniborgesbarbosa@gmail.com.

Ruan Nunes Silva

Professor de Língua Inglesa e Literaturas de Língua Inglesa na Universidade Estadual do Piauí (Campus Parnaíba). Doutor em Estudos de Literatura (Universidade Federal Fluminense). Mestrando em Sociologia (Universidade Federal do Piauí).

Sâmara Vanessa Nascimento Costa

Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropolo-gia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Mestre em

Antropologia pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal do Piauí(2016). Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Piauí (UFPI) (2014). Membro do CORPOSTRANS-CNPq-UFPI

Sara Cristina de Carvalho Sá

Daimista e graduanda em Ciências Sociais pela UFPI. E-mail: sara95.scdcm2@gmail.com. Membro do CORPOSTRANS-CNPq-UFPI

Sara Martín Gutiérrez

Catalunya - Universitat Oberta de Catalunya (UOC) [orcid.org/0000-0002-2064-8301] Argentina - Universidad Buenos Aires (UBA) e es doctora en Historia Contemporánea por La Universidad Complutense de Madrid con mención europea por la Università degli Studi di Firenze (2017). <https://www.linkedin.com/in/sara-mart%C3%ADn-guti%C3%A9rez-242481a2/>. Membro do CORPOSTRANS-CNPq-UFPI. E-mail: smartin@ub.edu

Tâmara Caroline da Silva Ramos Coimbra

Doutoranda em Antropologia e Arqueologia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), e-mail: tamaracoimbra@ufpr.br

Theresa Jaynna de Sousa Feijão

Graduada em Ciências Sociais pela UFPI; mestra em Antropologia e Arqueologia pela UFPI. Daimista. E-mail: jay_feijao@hotmail.com. Membro do CORPOSTRANS-CNPq-UFPI.

ESTA OBRA FOI COMPOSTA EM MINION PARA A EDITORA
CANCIONEIRO EM NOVENBRO DE 2023.