



e-cadernos
CES

Centro de Estudos Sociais | Publicação trimestral | n.08

08

Rituais contemporâneos



Centro de Estudos Sociais



Universidade de Coimbra



União Europeia



e-cadernos ces

PROPRIEDADE E EDIÇÃO

CENTRO DE ESTUDOS SOCIAIS

- LABORATÓRIO ASSOCIADO

UNIVERSIDADE DE COIMBRA

www.ces.uc.pt

COLÉGIO DE S. JERÓNIMO

APARTADO 3087

3001-401 COIMBRA

PORTUGAL

E-MAIL: e-cadernos@ces.uc.pt

TEL: +351 239 855570

FAX: +351 239 855589

CONSELHO DE REDAÇÃO DOS E-CADERNOS CES

MARTA ARAÚJO (Directora)

ANA CORDEIRO SANTOS

CECÍLIA MACDOWELL SANTOS

JOSÉ MANUEL MENDES

LAURA CENTEMERI

MARIA JOSÉ CANELO

MATHIAS THALER

SILVIA RODRÍGUEZ MAESO

AUTORES

ANTÓNIO CARVALHO, LUIZ CORREIA, JULIANA ABONIZIO, ANA FONSECA, MAURO MEIRELLES, TULIO MUNIZ, ROSÁRIO PESTANA, SARA CARVALHO, HELENA MARINHO, JÚLIA GARRAIO, EUNICES SEIXAS, SILMARA CIMBALISTA, LÍDIA OLIVEIRA

DESIGN GRÁFICO DOS E-CADERNOS CES

DUPLO NETWORK, COIMBRA

www.duplonetwork.com

PERIODICIDADE

TRIMESTRAL

VERSÃO ELECTRÓNICA

ISSN 1647-0737

© CENTRO DE ESTUDOS SOCIAIS, UNIVERSIDADE COIMBRA, 2010

RITUAIS CONTEMPORÂNEOS

ORGANIZAÇÃO

Vania Baldi, Lídia Oliveira e Silmara Cimbalista



CENTRO DE ESTUDOS SOCIAIS

2010

Índice

| | |
|---|-----|
| Introdução..... | 4 |
| António Carvalho - <i>Self, Performativity and Vipassana Meditation: Some Theoretical Considerations</i> | 7 |
| Luiz Gustavo Pereira de Souza Correia - <i>Corpo, emoções e identidade: reflexões sobre narrativas e fotografias de um terreiro de culto afro-brasileiro</i> | 33 |
| Juliana Abonizio, Ana Graciela Mendes Fernandes da Fonseca - <i>Modificação ritual do corpo: dor, morte e nojo nos freak shows</i> | 49 |
| Mauro Meirelles - <i>Religio et Civilis: (re)inventar a si e ao outro</i> | 62 |
| Túlio de Souza Muniz - <i>O profundo à flor da pele: A religião e a identidade na elaboração de estratégias locais de poder de populações marítimas em Portugal e no Brasil</i> | 77 |
| Maria do Rosário Pestana - <i>Um ritual de regeneração e transcendência: o canto orfeónico nas primeiras décadas do século XX</i> | 93 |
| Sara Carvalho, Helena Marinho - <i>Ritual and Transgression: A case study in new music</i> | 108 |
| Júlia Garraio - <i>O violador muçulmano. Discursos de exorcização do indesejável na “Europa fortaleza”</i> | 121 |
| Eunice Castro Seixas - <i>Rituais de risco e governamentalidade liberal na prevenção do VIH/SIDA</i> | 136 |
| Silmara Cimbalista - <i>Cultura da empresa: sua influência no cotidiano do trabalho e na vida dos trabalhadores do setor automóvel brasileiro e português</i> | 153 |
| Lídia Oliveira - <i>A sociedade dos fluxos comunicacionais e novos eventos rituais: o caso das redes sociais e dos smart/flash mobs</i> | 183 |
| @cetera | |
| Recensão | |
| Jon Savage, <i>Teenage: The Prehistory of Youth Culture, 1875-1945</i> , de Alexandra Silva..... | 196 |

Introdução

Ao rito atribui-se geralmente um carácter de formalidade, de convencionalidade, de estereotipia e rigidez, como se fosse algo de marginal, insignificante e irrazoável. Na acentuação destas características reside uma ampla e histórica tendência a pensar a ritualidade de uma forma prejudicial. Pode-se afirmar que esta cultura anti-ritualista remonta à modernidade Ocidental: esta tendência pressupõe uma hierarquia de valores entre as experiências que remetem à espiritualidade e aquelas que remetem à corporeidade, entre a dimensão interior e subjectiva e aquela exterior e visível, entre a vida e a forma, a intenção e o operar. Como se esta perspectiva remetesse o rito para uma dimensão de algo supérfluo, idolátrico, patológico, maníaco, desesperado, de ausência de profundidade e de substância.

“Pensamento mítico”, “pensamento pré-lógico”, “pensamento simbólico” são algumas das expressões que geralmente se utilizaram para definir a actividade intelectual dos membros das sociedades primárias, em oposição ao pensamento racional, lógico e dedutivo das culturas “desenvolvidas”. Estas definições congruentes com uma “violência epistémica” de herança colonial são, portanto, ainda condicionantes na maneira de pensar o ritual. Um dos desafios deste número dos *e-cadernos CES* é valorizar a questão da ritualidade enquanto representativa de uma “inesgotável diferença epistemológica do mundo”.

A experiência ritual pode ser interpretada como uma mentalidade, uma forma de pensar e de se comportar que ultrapassa a distinção entre tradição e inovação, entre primitivismo e civilização. As próprias sociedades contemporâneas nos oferecem exemplos de uma dissolvença e recíproca contaminação das velhas contraposições. Assistimos, de facto, a um duplo e ambivalente movimento histórico: ao surgimento de condições sociais próximas ao “estado de natureza” nas metrópoles do Norte-Global contrapõem-se, no Sul-Global, as organizações de movimentos sociais que lutam pela dignidade e pela emancipação social; ao mesmo tempo, verificamos a presença de comportamentos ditos tribais no Ocidente e, de

outro lado, o impacto da racionalidade tecnológica e económica nos contextos históricos e geográficos menos desenvolvidos.

Os novos sincretismos globais são sempre mais um espelho das interferências e das interacções (lúdicas ou conflituais, simbólicas ou materiais) entre as múltiplas diferenças éticas, políticas e culturais que perpassam as sociedades actuais. Ao mesmo tempo, estes sincretismos representam algumas novas matrizes para novas e possíveis mudanças culturais. Mesmo os diversos antagonismos e as várias lutas acerca de interesses, projectos e divisões hierárquicas que “organizam” as realidades sociais, enquanto coexistirem em qualquer lugar do mundo, não se podem mais ignorar entre si, mas precisam de momentos e contextos de ritualidade para se poderem representar e confrontar.

A potencialidade analítica e heurística do conceito de ritual fica expressa nos trabalhos presentes neste número dos *e-cadernos CES*, com textos que abordam a problemática do *corpo*, com o contributo de Luiz Correia – “Corpo, emoções e identidade”, de António Carvalho – “Self, Performativity and Vipassana Meditation” e de Juliana Abonizio e Ana Fonseca – “Modificação ritual do corpo”; a problemática da *música* com o contributo de Sara Carvalho e Helena Marinho – “Ritual and Transgression”; a problemática da *religião* com o contributo de Mauro Meirelles – “Religio et Civilis”; de Maria do Rosário Pestana – “Um ritual de regeneração e transcendência”, de Túlio de Souza Muniz – “O profundo à flor da pele”; a questão das *representações* e das retóricas culturais discriminatórias com o contributo de Júlia Garraio – “O violador muçulmano”; o tema da economia política da *saúde* e do controlo nos casos de VIH/Sida em Portugal com o artigo de Eunice Castro Seixas – “Rituais de risco e governamentalidade liberal”; a temática relativa aos efeitos da organização do *trabalho* nos rituais quotidianos dos trabalhadores das multinacionais com o estudo de Silmara Cimbalista – “Cultura da empresa”; o novo contexto *comunicacional* e relacional oferecido pelas novas tecnologias com o texto de Lídia Oliveira – “A sociedade dos fluxos comunicacionais e novos eventos rituais”.

O conjunto destes artigos focados na contemporaneidade e na transversalidade dos rituais insere-se no heterogéneo panorama dos estudos clássicos, que tentaram apreciar e individuar o significado essencial da experiência ritual: esta foi pensada como reactualização de um mito originário, como forma de manter os laços sociais, por exercitar controlo político, como maneira de conservar a tradição, como tentativa de governar a ansiedade e o medo originários, como prática de legitimação das distinções sociais, como praxe para resolver conflitos e tensões imanentes aos grupos de pertença, como produção das formas simbólicas, como hábito de

elaboração dos paradigmas cognitivos e de acção, assim como de interacção quotidiana.

No panorama dos estudos sobre o rito existiram (e continuam a existir), então, maneiras de o pensar como associado ao mito ou desvinculado dele, como funcional à formação de um agregado social ou à manutenção de uma visão do mundo, como estratégia pela inclusão de elementos novos e imprevistos ou pela degradação e rejeição de dados indesejados; enfim, como representativo de uma lógica de acção presa no movimento dialéctico entre *modus operandi* e *opus operatum*.

Vania Baldi, Silmara Cimbalista, Lúcia Oliveira

SELF, PERFORMATIVITY AND VIPASSANA MEDITATION: SOME THEORETICAL CONSIDERATIONS

ANTÓNIO CARVALHO

CENTRO DE ESTUDOS SOCIAIS, UNIVERSIDADE DE COIMBRA

DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA E FILOSOFIA, UNIVERSIDADE DE EXETER

Abstract: The present proliferation of alternative and non-western practices challenges the way how modern selves are enacted, the distinction between ancient and contemporary, and obliges us to rethink the ways our bodies and minds are produced. By mingling the care of the self and self knowledge, some technologies of the self offer interesting paths to redefine and change our selves, questioning the hegemony of Science and Technology as the only way to operate a radical transformation of the human condition.

I propose, through this article, an ontological and performative conception of vipassana meditation, faithful to the performative idiom of Science and Technology Studies, but recognizing its limitations to talk about selves and non-western practices. Performativity, here, is not understood as some naïf nostalgia of pre-representational realism – it rather explores the substantial nature of practice (and ritual), questioning ontological determination and carrying anthropological and political implications.

Keywords: selves; performativity; vipassana meditation; personal transformation; ontology.

INTRODUCTION

I will start this article by providing a brief account of the meaning of the notion of performativity. After this initial explanation, I will revisit some theories of subject formation/enactment that deal, at a certain extent, with the notion of performance or performativity, namely Goffman's, Judith Butler's and Michel Foucault's. Before presenting those three theoretical 'blocks', I will also explore an article by Marcel Mauss and his notion of techniques of the body, as well as Althusser's concept of Ideological State Apparatuses. Those two authors will provide us some interesting thoughts on repetition and reproduction, culturally and sociologically driven. They are distant from the recognition of material agency, that we will not find exactly in the next three authors,

although they give us some valuable notions to rethink self formation in a materially performative manner. Using Foucault's notion of technologies of the self, I will then relate literature on vipassana meditation with the possibility of a performative conception of the self.

PERFORMATIVITY

First of all, how should we understand performativity? Austin distinguishes constative from performative utterances. Constative utterances describe reality – a good example would be “Gordon Brown is the prime minister of the United Kingdom”. On the other hand, performative utterances *do* something, because by saying what we say, we perform a certain action: “if I say ‘I apologize,’” or “I name this ship the Queen Elizabeth,” or “I beg you sixpence it will rain tomorrow,” then “in saying what I do, I actually perform the action” (Austin *apud* Mackenzie, 2006: 43). Performative utterances question the distinction between description and action, representation and intervention, with interesting consequences for epistemology and STS.

Michel Callon has recently analyzed how economic agents contribute to create economic markets through associations, devices and networks. His thesis is that “both the natural and life sciences, along with the social sciences, contribute towards enacting the realities that they describe” (Callon, 2006: 7). According to him (Callon, 1998: 46-47), economics and economical reality co-constitute themselves, since the discipline formats the markets: laws of the markets are not in the nature of society or humans nor are constructed or invented as ways to simplify a complex reality. Those laws are linked to regularities that are established through the action itself of economy and economists. A simple way to define performativity would be to say that it reports to the joint process commanded by specialists and the materiality of the field that they “describe”. Laws, regularities and trends emerge as a result of performances by different actors, they are not a result of an essence or substance (such as the *homo economicus*).

According to Pickering (1995), we must distinguish between two idioms to talk about Science and Technology. The representative idiom, focusing on ideas, knowledge, concepts, and the performative one, focusing on the practice of the agents involved, not only scientists (and engineers) but also non-humans, paying attention to material (and machinic) agency. Instead of the epistemological tendency that portrays knowledge as a representation of the world, we have to focus on processes of ontological interaction with reality. Classic, modern, detached and free standing knowledge is replaced by a set of performances that have the potential to transform and dance with the material powers of the world – “Knowledge is not some free-standing entity in its own right; it should be

understood as threaded through practice, performance, in a world which cannot be itself reduced to knowledge. I am inclined to say that performance is the ground from which knowledge emerges and to which it returns.” (Pickering, 2007: 44). The recognition of material agency must imply the rejection of modern ontology, opening the space of scientific endeavors that explicitly seek interactions between human and non-human entities, therefore reshaping the conception of science itself – a good example of this is Cybernetics (Pickering, 2010). Processes of Becoming are, therefore, not exclusive of human actors – ontological assemblages are filled with a multiplicity of different entities.

We could say that performativity deals with performances, in the sense that it is interested on dynamics, flows and interactions, not on fixed entities. Entities can only become what they are in a certain network precisely because they are put into processes of interaction (see Law, 1987). However, it is not clear that all performances are performative – for instance, Goffman’s performances are used to give the impression that the performer can “become” a character to the eyes of the audience, and the performer can maintain a cynic or detached attitude – in this case, the performance does not possess an ontological power, since the performer is psychologically distant from the character and the performance is not aiming to create novelty (through active transformation of the described apparatus) but to recreate a role, regulated by previously existing norms.

The Performative may be understood in some different senses: a specific way that language has to act on the world – utterances produce new events; a different way to conceive knowledge – knowledge is no longer the representational mirror of the world, it influences and shapes realities that it “describes”; a form of conceiving ontology – entities are not defined by an essence or substance given *a priori* but by what they do through a set of performances and interactions involving human and non-human agencies.

Some of these dimensions are present in the theories that will be analyzed throughout this essay. Some dimension of performance or performativity is present in each one of these models of conceiving self formation/enactment. However, these different models of facing performative self formation don’t present an alternative to anthropocentric accounts of subjectivation/subjectation. My goal is to provide a material and decentered account of Becoming through the action of technologies of the self. I don’t intend to recreate the same old sociological stories of “cultural representations”, associating names and words to culturally situated collectives. My performative is not the hegemony of words and discourse on the constitution of bodies and matter – “Performativity, properly construed, is not an invitation to turn everything (including material bodies) into words; on the contrary, performativity is precisely a contestation of the excessive power granted to language to

determine what is real.” (Barad, 2003: 802). Although words can be an interesting way of transferring inner states during the practice of meditation into a relatively coherent text, as the history of literature (particularly on altered states) has unequivocally shown, they will, in the future, be recruited to illustrate the material power of practice through an ethnomethodological fashion. They won’t be taken as a mere illustration of the performative powers of discourse, repeating old humanist stories that consider nature and matter as deprived of agency, some sort of clean surface that is shaped by words and human behavior and institutions. An interesting way to assess this is to change the hegemony of discourse by a serious focus on discursive-material practices: “What is needed is a robust account of the materialization of all bodies – “human” and “non-human” – and the material-discursive practices by which their differential constitutions are marked. This will require an understanding of the nature of the relationship between discursive practices and material phenomena, an accounting of “nonhuman” as well as “human” forms of agency, and an understanding of the precise causal nature of productive practices that takes account of the fullness of matter’s implication in its ongoing historicity.” (Barad, 2003: 810). Barad describes her approach as “agential realism”, and questions the post-democratic separation between epistemology and ontology, proposing an onto-epistem-ology:

The separation of epistemology from ontology is a reverberation of a metaphysics that assumes an inherent difference between human and nonhuman, subject and object, mind and body, matter and discourse. Onto-epistem-ology – the study of practices of knowing in being – is probably a better way to think about the kind of understandings that are needed to come to terms with how specific intra-actions matter. (Barad, 2003: 829)

Although my case study focuses on a specific dimension of human condition – spiritual practice – I believe that the inner struggle of agencies experienced by the meditator will illustrate his situation as a cyborgish one. His assemblage is invested by human and non-human forces – non-human forces are not necessarily controlled by identifiable, stable entities *outside* the body but are those manifestations, felt, sensed by the meditator, that are not the fruit of his action – thoughts arising, weird feelings –, creating a process of identification, a paraphernalia of elements that prevent the “desired” detached state of mindful witnessing.

After exploring some theories of self formation that deal with the notion of performance/performativity, I will briefly portray some general ideas concerning the

practice of vipassana meditation, taken as a material process of “liberation” – liberation from reaction and unwanted (non-human?) agency.

TECHNIQUES OF THE BODY

Vipassana is a technique of the soul and a technique of the body. Common techniques of the body are frequently transmitted to make sure individuals do what they are supposed to do with “their” physical structure – such as walking, eating, running or swimming. They have what Piaget would call an ontogenic dimension. Being unable to walk is usually considered a type of disability, not a rational choice or a firm decision in order to be different from the rest of the species/ community.

In his text “Les techniques du corps”, Marcel Mauss (1934) describes how different cultural and social collectives have different ways to perform the body, using different techniques. He resorts to the notion of *habitus* to show the importance of techniques of the body: “these habits vary not only simply with individuals and their limitations, they vary mostly with societies, educations, conveniences and modes, prestige. We have to analyze techniques and the use of collective and individual practical reason” (Mauss, 1934: 7). For Mauss, technique and tradition are united, in the sense that “there is no technique and no transmission if there is no tradition” (*ibidem*: 9). He distinguishes between different practices: techniques of birth and obstetric; techniques of childhood; techniques of adolescence and techniques of the adult age. Mauss considers the body as the “first and most natural instrument of man” (*ibidem*: 10). And it is, indeed, shaped by techniques, that are not only *traditional* but also *efficient* (*ibidem*: 9).

Reflecting on this article by Mauss, we can introduce the notion of *somatic reproduction*. Focusing on the human collective as a cultural machine of production of performances (ignoring non-human agency such as genetics, weather, neurobiology, etc.) we can argue that processes of bodily stabilization take place, and one becomes familiar with certain performances and uses of his body, and less keen to experiment with alternatives.¹

ALTHUSSER AND IDEOLOGY

Although Althusser wasn’t specially concerned with processes of somatic reproduction, his paper “Ideology and State Ideological Apparatus” is especially interesting to understand ideological reproduction and subjection. Being a student of Marx, the

¹ Augusto Boal, the famous Brazilian playwright, has compiled a set of techniques of temporary transformation of bodily performance in his book *Games for actors and non actors* (1992). He argues, in a rather classical top-down political fashion, that social and economic conditions shape one’s body according to processes of specialization. Inspired by Bali’s Theatre, Artaud (1970) proposed a theatre of cruelty, where the body is invested by multiple agencies to overcome the condition of modern man – the Fall into organic/schizophrenic agency.

dynamics between superstructure and infrastructure somehow identify in the relationships of production the Master Narrative of hegemonic flows. Subjection to ideology is the mode of economic (Master) reproduction – “it is in the forms and under the forms of ideological subjection that provision is made for the reproduction of the skills of labour power” (Althusser, 2008: 7).

Ideological State Apparatuses (ISA) serve as devices for the reproduction of the ruling class ideology, such as: the religious ISA; the educational ISA; the family ISA; the legal ISA; the political ISA; the trade-union ISA; the communications ISA; the cultural ISA (*ibidem*: 17). Althusser states that they function predominantly by ideology, and not by repression (although they can also incorporate a dimension of transparent violence). There is no ideology without a subject; how does subjection, the production of subjects, emerge? How does ideology convert individuals into subjects? According to Althusser, individuals are caught in a quadruple system of what we might call “normalization”:

individuals are interpellated as subjects: they are subjected to the Subject; they mutually recognize subjects and Subject, subjects recognize each other and subjects recognize themselves; there is the absolute guarantee that reality is as it appears and, if subjects recognize who they are and behave according to that, everything will be all right. (Althusser, 2008: 55, adapted)

This “Absolute Subject occupies the unique place of the Centre, and interpellates around in the infinity of individuals into subjects in a double mirror-connexion such that it subjects the subjects to the Subject” (*ibidem*: 54). It is a game of mirrors: the Subject is a phantasmatic figure, a surface of reflection, the embodiment of the ruling class ideology.

We should give some more substance to Althusser’s reflections, namely by providing some examples. Althusser refers that School has the dominant role concerning ISA’s (Althusser, 2008: 29). School, as an ISA, “teaches ‘know-how’, but in forms which ensure *subjection to the ruling ideology* or the mastery of its ‘practice’. All the agents of production, exploitation and repression [...] must in one order or another be ‘steeped’ in this ideology in order to perform their tasks ‘conscientiously’ [...]” (*ibidem*: 7). Later, in the same seminal text, Althusser provides a comprehensive account of the process of subjection led by the School Ideological State Apparatus:

It [School] takes children from every class at infant-school age, and then for years, the years in which the child is most ‘vulnerable’, squeezed between the family State apparatus and the educational State apparatus, it drums into them, whether it uses

new or old methods, a certain amount of ‘know-how’ wrapped in the ruling ideology [...] or simply the ruling ideology in its pure state (ethics, civic instruction, philosophy). Somewhere around the age of sixteen, a huge mass of children are ejected ‘into production’: these are the workers or small peasants. Another portion of scholastically adapted youth carries on; and, for better or worse, it goes somewhat further, until it falls by the wayside and fills the posts of small and middle technicians, white-collar workers, small and middle executives, petty bourgeois of all kinds. A last portion reaches the summit, either to fall into intellectual semi-employment, or to provide, as well as the ‘intellectuals of the collective labourer’, the agents of exploitation (capitalists, managers), the agents of repression (soldiers, policemen, politicians, administrators, etc.) and the professional ideologists (priests of all sorts, most of whom are convinced ‘laymen’). (Althusser, 2008: 29)

Poor subjects, for they don’t know they have been subjected, and, although they are a product of ideology, they don’t see themselves as ideological – they have naturalized their ideological trauma and *Weltanschauungen*. One of the many problems of this kind of analysis is that individuals are seen as silently oppressed, and, since they “don’t know what they do”, the voice of the intellectual is necessary to “unveil” the dynamics of hegemonic forces. The problem is that the intellectual elites don’t always agree, therefore the “diagnosis” varies immensely. Social sciences are not like the positivist accounts of natural sciences, and a different diagnosis doesn’t mean a medical “mistake”, like in biomedicine.

With Mauss, we saw how social collectives reproduce bodily uses and performances through general techniques regarding every dimension of the human life. The materiality of the human body is framed within contemporary technologies. With Althusser, we focus on the ideological (mental) dimension, and we can explore the regimes of subject production in capitalist societies. Both authors can contribute to some insights regarding the continuation of models of the human – in Mauss, through tradition, in Althusser through ideology that is artificially reproduced by ISA’s. In order to explore reproduction, *habitus* and the dynamics between structure and agency, we could analyze the work of Pierre Bourdieu.² However, our concern is with performance: what performances can tell us about selves and what type of performance is meditation. We will then, in the next section, focus on Goffman’s dramaturgical self.

² See Bourdieu, Pierre (1984), *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. Cambridge, MA: Harvard University Press and Bourdieu, Pierre (1977), *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

GOFFMAN, INTERACTIONS AND SELVES

To *be* a given kind of person [...] is not merely to possess the required attributes, but also to sustain the standards of conduct and appearance that one's social grouping attaches thereto. [...] A status, a position, a social place is not a material thing, to be possessed and then displayed; it is a pattern of appropriate conduct, coherent, embellished, and well articulated. (Goffman, 1969: 81)

This passage from Goffman's report, as he constantly calls it, seems to condense the conceptualization of self as a dramaturgic effect. After this passage, he refers Sartre's reflection on the waiter in the café. It's not only about being able to take orders, to carry beverages diligently, to merely apprehend the practical knowledge apparatus of a profession. It is about appearing as a café waiter, moving fast, embodying a character and a pattern. Where is this character coming from? According to the passage, it lies in the social group, responsible for defining how a given situation has to be presented.

I am focusing on the image of the café waiter, as an individual character, but Goffman usually is concerned about teams, their dynamics, how they safeguard their backstage and present their front. Our interest here is the self, since this article deals with technologies of the self and subjectivity, and Goffman is interesting to reflect on how the self is performed throughout the social world.

What is the self, then? We have to distinguish between two elements: the character's self and the performer's self. The character's self "is a *product* of a scene that comes off, and is not a *cause* of it. The self [...] as a performed character is not an organic thing [...] it is a dramatic effect arising diffusely from a scene that is presented, and the characteristic issue, the crucial concern, is whether it will be credited or discredited." (*ibidem*: 245). This character self emerges in a performative way. Not only because it is through and according to a performance, but because he has no material existence outside a certain dramaturgic reality. We will explore this performative self by analyzing Butler's theory of gender enactment.

The performer's self – is it the agent, the creator, some type of con man responsible for fooling others through his/her appearance of a given situation? Since he is playing a part that is not defined by him, he has to learn it. And he has to be extremely orthodox, since he has to follow accredited values: "[...] when the individual presents himself before others, his performance will tend to incorporate and exemplify the officially accredited values of the society [...]" (*ibidem*: 45). He has to undergo a learning process that is, usually, done in conjunction with other performers. He may feel anguished for not being

able to *convince* the audience.³ He definitely, as a performer, *feels* his success and failure:

He has a capacity to learn, this being exercised in the task for training for a part. He is given to having fantasies and dreams, some that pleasurably unfold a triumphant performance, others full of anxiety and dread that nervously deal with vital discrediting in a public front region. He often manifests a gregarious desire for teammates and audiences, a tactful considerateness for their concerns; and he has a capacity for deeply felt shame, leading him to minimize the chances he takes of exposure. (*ibidem*: 246)

Is it fair to accuse performers in the dramaturgical view of social behavior of cynicism? What is cynicism? Sloterdijk affirmed that

Cynicism is enlightened false consciousness. It is that modernized, unhappy consciousness, on which enlightenment has labored both successfully and in vain. It has learned its lessons in enlightenment, but it has not, and probably was not able to, put them into practice. Well-off and miserable at the same time, this consciousness no longer feels affected by any critique of ideology; its falseness is already reflexively buffered. (Sloterdijk, 1987: 5)

Inspired by Heidegger's *enframing* (1977) or Junger's *organic totality* (2000), we could say that the modern cynic is driven by the will to objectify, to operate, to perform and to manage melancholia:

Psychologically, present-day cynics can be understood as borderline melancholics, who can keep their symptoms of depression under control and can remain more or less able to work. [...] this is the central point in modern cynicism: the ability of its bearers to work [...]. The key social positions in boards, parliaments, commissions, executive councils, *publishing companies*, practices, faculties, and lawyers' and editors' offices have long since become a part of this diffuse cynicism . (Sloterdijk, 1987: 5)

³ In order to explore the inner dimension of failure, see Goffman (1952). In this essay, the author elaborates on strategies to calm the mark out and the "implications" of social failure, namely the tension between self, expectations and reality.

Opposed to the modern cynic stands the kynic, embodied by the figure of Diogenes. The kynic is not concerned with the exploitation of communal resources, by playing his role in an inauthentic and somehow detached manner (and here the critique of Socrates to the sophists seems interesting). The kynic embodies Sloterdijk's concern: personal enlightenment instead of societal one (personal emancipation somehow opposing social emancipation, although we are not facing antinomic trends). The kynical figure *par excellence* is Diogenes. In the philosophical search for personal enlightenment, he has renounced the community. It was not just an intellectual rejection – he could simply try to erect a new school, finding disciples and selling his perspective to the sons of richmen. However, he decided to live like an animal, to masturbate in public, to *suspend* his culture and humanity: “The kynic farts, shits, pisses, masturbates on the street, before the eyes of the Athenian market. He shows contempt for fame, ridicules the architecture, refuses respect, parodies the stories of gods and heroes, eats raw meat and vegetables, lies in the sun, fools around with the whores and says to Alexander the Great that he should get out of his sun.” (Sloterdijk, 1987: 104).

According to Sloterdijk, kynicism is a type of dog philosophy, a rejection of idealism. Being a drop out, moving away from mainstream societal structure, is not something only achieved by Diogenes. Greek tragedy is, frequently, about the tension between personal belief and communitarian law; between what one feels that is right and what has to do as a legal member of a community of men – between the laws of gods and laws of men. Kierkegaard (2009), in “Fear and Trembling”, has brilliantly explored the tension between three ethical/ontological/anthropological stages – the aesthetical; the ethical and the religious. Don Juan, Kant and Abraham. Abraham, whose faith and loyalty is tested by god, has to suspend community, the golden rule, reason and the love for his son in order to accept god's will. He kills his son in spirit before an angelic figure prevents the bloodshed.

Although Socrates was condemned for corrupting the youth and for not believing in the gods of his city state, there is a thin line between corruption and reformation; and the belief in polytheism was clearly substituted by a demiurgic monotheism. Socrates accepted the sentence of death by poisoning, but he spoke almost until the last breath. He was not a cynic, but he definitely supported a linguistic, oral process of *truth unveiling*. With Diogenes it was different; he wasn't just an intellectual opposition to the political mainstream of his time; he was an embodied spirit, a materialist:

In the dog philosophy of the kynic [...], a materialistic position appears that is clearly a match for the idealist dialectic. It possesses the wisdom of original philosophy, the

realism of a fundamental materialist stance, and the serenity of an ironic religiosity. For all his crassness, Diogenes is not cramped in opposition or fixated on contradiction. His life is marked by a humorous self-certainty characteristic only of great spirits. (Sloterdijk, 1987: 104)

After exploring the difference between cynicism and kynicism, we should return to Goffman's work. Is the performer a cynic? According to the American thinker, certain professions, or certain learning processes, at certain times have to rely on cynicism, mainly to protect and *adapt* the performer to the inquisitorial power of the public eye – “Professions which the public holds in religious awe often allow their recruits to follow it in this direction (cynicism) not because of a slow realization that they are deluding their audience [...] but because they can use this cynicism as a means of insulating their inner selves from contact with the audience.” (Goffman, 1969: 31). He gives the example of students of medicine as going back and forth from cynicism to sincerity and vice-versa – “[...] students of medical suggest that idealistically oriented beginners in medical school typically lay aside their holy aspirations for a period of time. [...] It is only after their medical schooling has ended that their original ideas about medical service may be reasserted.” (*ibidem*).

Is it fair to affirm that, for Goffman, the performing self is a cynic? What he says is different – he affirms that *sincerity* is not a *conditio sine qua non* for the success of the performance, just the *appearance* of sincerity regarded by the audience.

[...] let it be said that there are many individuals who sincerely believe that the definition of the situation they habitually project is the real reality. In this report, I do not mean to question their proportion in the population but rather the structural relation of their sincerity to the performances they offer. If a performance is to come off, the witnesses by and large must be able to believe that the performers are sincere. This is the structural place of sincerity in the drama of events. Performers may be sincere [...] but this kind of affection for one's part is not necessary for its convincing performance. [...] This suggests that while persons usually are what they appear to be, such appearances could still have been managed. (*ibidem*: 77)

Although performers are not cynics all the time, *authenticity* is disposable. Following Park, we can say that the word person is, in a first meaning a mask and individuals only become persons through the achievement of character (Park *apud* Goffman, 1969: 30). Goffman also follows Durkheim, referring the bureaucratization of the spirit (Goffman,

1969: 64) and also Santanyana (*ibidem*: 65), when he refers that humans substitute their animal habits by duties and loyalties.

The situations that Goffman analyzed in his “report” are usually connected to a certain ability or professional activity that requires interaction. We can, eventually, think about an inversion of Foucault’s (1975) reflection on the panopticon. Visibility doesn’t give the observer the possibility of monitoring and register the behavior of the observed (the prisoner, for instance). In Goffman’s case, the visibility of the performers somehow “obliges” them to assume a certain undisputed and well performed character, and only a good and trained observer (like an experienced ethnographer) will be able to deconstruct the “game”. Interactions not only change behaviors; they are the foundation of social behavior. According to the author:

[...] interaction (that is, face-to-face interaction) may be roughly defined as the reciprocal influence of individuals upon one another’s actions when in one another’s immediate physical presence. An interaction may be defined as all the interaction which occurs throughout any one occasion when a given set of individuals are in one another’s continuous presence; the term ‘an encounter’ would do as well. (*ibidem*: 26).

In another text, he provides another definition: “Social interaction can be identified narrowly as that which uniquely transpires in social situations that is, environments in which two or more individuals are physically in one another’s response presence.” (*ibidem*: 2)

Although Goffman refers a certain orthodoxy and a way of doing things that the performer has to learn, in order to perform correctly, his conception of power has some connections with the one by Foucault. Goffman’s analysis is a type of microsociology, as he usually says, and, therefore, the focus is on teams and individual performances, not on some kind of top-down power apparatus derived from State or Institutions – “To be sure, the interaction order prevailing even in the most public places is not a creation of the apparatus of a state. [...] Certainly most of this order comes into being and is sustained from below as it were, in some cases in spite of overarching authority not because of it.” (Goffman, 1982: 6). Interactions are manifestations of power of individuals upon individuals, and Foucault (1976), when he is talking about power in the first volume of *History of Sexuality*, also uses a microphysical language – power is present in every connection between agents, and we can easily transform connections, points and links

into interactions. Governing other's behavior, the action of men on men is, as we will analyze in this document, is one of the three forms of power the French thinker identifies.

Goffman, explicitly dialoguing with Bourdieu, refuses that social encounters are mere micro reproductions of a greater social structure. He accepts that "reproductions" can occur in what he defines as people processing encounters:

there are people-processing encounters, encounters in which the "impression" subjects make during the interaction affects their life chances. The institutionalized example is the placement interview as conducted by school counselors, personnel department psychologists, psychiatric diagnosticians, and courtroom officials. In a less candid form, this processing is ubiquitous; everyone is a gatekeeper in regard to something." (Goffman, 1982: 8)

However, these are exceptions. Goffman's concern is to focus on microsociological analysis, and he believes that are some elements, such as the structure of kinship systems, the systematic phonological shifts within the dialects of a speech community or the ethnic succession in municipal administration (*ibidem*: 9) that can't be "discovered" just by a mere process of aggregation of social encounters. Social encounters are not, using Bourdieu's terms, the reproduction of dominant ideology or some kind of magic portal to unveil and achieve total knowledge about every social phenomena, namely macro ones. And there are no encounters or interactions outside a specific cultural sphere, which is different from affirming that they are mere reproductions of those cultural "structures": "to speak of the relatively autonomous forms of life in the interaction order [...] is not to put forward these forms as somehow prior, fundamental, or constitutive of the shape of macroscopic phenomena. [...] All elements of social life have a history and are subject to critical change through time, and none can be fully understood apart from the particular culture in which it occurs" (*ibidem*: 9).

Performances are enactments of influence, power, status. According to Goffman, "a 'performance' may be defined as all the activity of a given participant on a given occasion which serves to influence in any way any of the other participants" (Goffman, 1969: 26). However, different interactions take place, and different parts are enacted: "defining social role as the enactment of rights and duties attached to a given status, we can say that a social role will involve one or more parts and that each of these different parts may be presented by the performer on a series of occasions to the same kinds of audience or to an audience of the same persons" (*ibidem*: 27). With this conception, Goffman wants to move away from two dogmas that seem to prevail in the study of social interactions:

social contract⁴ and normative consensus.⁵ The existence of regularities or common *topoi* regarding social interactions should not be mistaken with some kind of submission to general and supra-individual rules, in the sense that those regularities become invisible procedural settings for performative action – Goffman seems to defend that it is necessary to get on with the business at hand:

although it is certainly proper to point to the unequal distribution of rights in the interaction order [...] and the unequal distribution of risk [...] the central theme remains of a traffic of use, and of arrangements which allow a great diversity of projects and intents to be realized through unthinking recourse to procedural forms. And of course, to accept the conventions and norms as given is, in effect, to put trust in those about one. Not doing so, one could hardly get on with the business at hand; one could hardly have any business at hand. (Goffman, 1982: 6)

THE PERFORMATIVE GENDER

Judith Butler's reflections on gender are truly interesting for this research, and formulate a set of statements regarding the constitution of subjects, namely the deconstruction of a crystallized Feminine, changing the political ground of gender "wars" in an androcentric society. Gender is now constituted in a performative form. There is no longer a "feminine" or "masculine" substance. There are, however, gender performances, following power "interpellations", originating somatic responses. Gestures and repetitions fabricate transformations of individuals; performances create "phantasmatic" pseudo-substances:

Such acts, gestures, enactments, generally construed, are *performative* in the sense that the essence or identity that they otherwise purport to express are *fabrications* manufactured and sustained through corporeal signs and other discursive means. That the gendered body is performative suggests that it has no ontological status apart from the various acts which constitute its reality. (Butler, 1990: 185)

In another text, and reflecting on Althusser, Butler illustrates how the process of interpellation creates the "nominated" subject: "The doctor who receives the child and

⁴ "the overall effect of a given set of conventions is that all participants pay a small price and obtain a large convenience, the notion being that any convention that facilitates coordination would do, so long as everyone could be induced to uphold it-the several conventions in themselves having no intrinsic value" (Goffman, 1982: 5).

⁵ "the traditional sociological view that individuals unthinkingly take for granted rules they nonetheless feel are intrinsically just." (Goffman, 1982: 5).

pronounces: “It’s a girl” begins that long string of interpellations by which the girl is transitively girded: gender is ritualistically repeated, whereby the repetition occasions both the risk of failure and the congealed effect of sedimentation.” (Butler, 1997: 49).

Performance, repetition and ritual seem to establish a relationship. Not that there is someone, a sovereign, with the hegemony and legitimacy to impose a performance or an act (there is always the remission to the past and citationality); not that someone is “constituted” or “fabricated” only one time – the way of performativity is precisely this need of constant actualization and repetition for the “call” of the subject that is created; not that the normalizing force is inscribed as discourse in bodies in one unique moment – its ability to generate effects depends on the possibility of repetition. If, on one hand, that illustrates a certain permeability of individuals regarding the forces that act upon them, on the other hand it elucidates the fragility of power strategies. They are dependent on a constant call and nomination, subjection, so that the correlation can be drawn between the form of practice and the subject:

[...] when the subject is said to be constituted, that means simply that the subject is the consequence of certain rule-governed discourses that govern the intelligible invocation of identity. The subject is not *determined* by the rules through which it is generated because signification is *not a founding act, but rather a regulated process of repetition* that both conceals itself and enforces its rules precisely through the production of substantializing effects. In a sense, all signification takes place within the orbit of the compulsion to repeat; “agency”, then, is to be located within the possibility of a variation on that repetition. (Butler, 1990: 198)

Performativity is a kind of iterative citationality, and this conception seems to value discourse over matter in terms of Becoming. Performance seems to materially shape the body (actually, the perception of the body), therefore gender is “the repeated stylization of the body, a set of repeated acts within a highly rigid regulatory frame that congeal over time to produce the appearance of substance, of a natural sort of being” (Butler, 1990: 45). The role of material agency seems to be inexistent. Bodies seem to be, as in Foucault, docile – they show no resistance to discourse oriented performances. Although material agency is secundarized, we are very distant from classic anthropocentric tales of subjection. If there is material passivity, the subject is equally trespassed by “external” inputs, in the form of discourse: “If the inner truth of gender is a fabrication and if a true gender is a fantasy instituted and inscribed on the surface of bodies, then it seems that genders can be neither true nor false, but are only produced as the truth effects of a

discourse of primary and stable identity” (Butler, 1990: 186). Not only gender is produced by discourse but the body itself cannot exist independently of a set of acts that constitute it.

What is, then, the role of performativity for Butler’s gender construction? For her, performativity operates through anticipation and repetition: “In the first instance, the performativity of gender revolves around... the way in which the anticipation of a gendered essence produces that which it posits as outside itself. Secondly, performativity is not a singular act, but a repetition and a ritual, which achieves its effects through its naturalization in the context of a body, understood, in part, as a culturally sustained temporal duration” (Butler, 1990: xiv). Once again, to perform is to *appear* in a certain way, therefore to act according to a certain set of preexisting norms and rules that are discursive; the body assumes a cultural form, and becomes the surface of an essence that is aprioristically “created”; however, this process of interiorization and naturalization is not merely mental, it is somatic, and flesh is culturally produced. The main difference between Butler and Goffman is that, for Butler, it seems to be difficult to distinguish between the character and the performer’s self. The subject is absolutely absorbed by performances, so we can’t talk about the cynic performer – he/she is permeable to discourse (practically since his birth) – the identification with performance seems total.

Butler’s contribution is a very interesting example of a performative approach of subject formation, however it is a non-material account of performativity. Gender enactments are not led by material agency but by a discursive one. Moreover, her work owes immensely to Michel Foucault, where we find a clear link between phenomena of power and subjection. We also find in his work how power and subjects are intertwined through technologies and devices that contribute to the fabrication of certain selves. The notion of technologies of the self will assume a particular interest for this article.

SUBJECTS AND POWER

It will not be possible to fully assess, in the context of this document, the contribution of Michel Foucault to understand the fabrication of selves. In his most “metaphysical” (or abstract) work, “The archaeology of knowledge”, the figure of the subject appears as a possible position in a set of forces in coexistence. The tension lines are beyond human agency: they are structures that can be identified through “archeological” enquiry. The subject can only emerge in relation to those networks of power/knowledge, so he shouldn’t be mistaken by authorial or agential entity, it is a product and the possibility of occupying a certain “space”. For him, the “subject of the statement [...] is a particular,

vacant space that may in fact be filled by different individuals” (Foucault, 1972: 107). It is, at a certain extent, the possibility of utterance.

Who determines the possible iterations regarding the occupation of that space? In the case of Foucault, Truth is still haunted by the problem of representation, therefore discursive devices are constantly shaping (historically, culturally, sociologically) the mediation between speech and truth, words and things:

Truth is a thing of this world: it is produced only by virtue of multiple forms of constraint. And it induces regular effects of power. Each society has its regime of truth, its ‘general politics’ of truth: that is, the types of discourse which it accepts and makes function as true; the mechanisms and instances which enable one to distinguish true and false statements, the means by which each is sanctioned; the techniques and procedures accorded value in the acquisition of truth; the status of those who are charged with saying what counts as true. (Foucault, 1980: 131)

Should we face this somehow “constrained” conception of truth and its verbal iterations as determining the field of agency of individuals? Foucault defends that individuals are fabricated through those *dispositifs* of knowledge, and the focus is on utterances and discourse, not on some obscure interiority:

the positivities which I have tried to establish must not be understood as a set of determinations imposed from the outside on the thought of individuals, or inhabiting it from the inside, in advance as it were; they constitute rather the set of conditions in accordance with which a practice is exercised, in accordance with which that practice gives rise to partially or totally new statements, and in accordance with which it can be modified. These positivities are not so much limitations imposed on the initiatives of subjects as the field in which that initiative is articulated.” (Foucault, 1972: 230)

This process of belonging is, clearly, one of the many faces of power, and is accompanied by forms of resistance – “resistance to power [...] exists all the more by being in the same place as power; hence, like power, resistance is multiple and can be integrated in global strategies.” (Foucault, 1980: 142).

When Foucault talks about power, he distinguishes three dimensions: one concerning the domain of things, technique and the transformation of real; another one relative to communication and signs, the fabrication of meaning and, finally, another one that is

related to means of constraint, the action of men on other men and inequality (Foucault, 1982: 1053). In the first volume of *History of Sexuality* he brilliantly exposes this omnipresence of power, emergent in every connection between two entities – we could even think of an *ontocracy*. The exercise of power, ontologically, means the modulation of the positioning and iteration of reality. To exercise power is to manage and coordinate conducts, to positioning children, souls, communities, families and diseases, it is to structure the possibilities of action (*ibidem*: 1056), to determine how a certain space will be occupied and the individual subjected.

Subject as a byproduct of power processes is an idea that we can draw from Foucault's incursion into the history of punishment and prison. Power on men is configured by distinct forms according to the institutions they are subjected to, the practices they should undertake and the figure/archetype they must assume. The prison is a subject-making assemblage, it should be a place for the transformation of souls, a "machine to modify spirits" (Foucault, 1975: 148).

How does this transformation take place? By governing the behaviors through a set of technologies, that include "forms of coercion, schemes of constraint applied and repeated. Exercises [...], schedules, utilization of time, obligatory movements, regular activities, solitary meditation, work in community, silence [...] respect, good habits" (*ibidem*: 152). What is at stake is not only to readjust a propension for the penal deviance; it is, above all, to modify the being of the individual, its self: "it is the obedient subject, the individual subjected to habits, rules, orders, an authority that is continuously exerted around him and in him, and that he must let automatically function on him" (*ibidem*).

The Subject/position is built performatively, in the sense that the individual, to become a subject, has to be the target of a set of procedures that transform and adequate him to a certain project of fabrication. Power/knowledge is that nebulous complex that is manifested on the epistemological implications of power, in that fold where the knowledge of human spirit and being is, at the same time, the plain surface of investment and a project for its transformation. The body is docile and permeable to subjection. However, we could argue that the prison, using Althusserian terminology, is a Repressive State Apparatus, so it is not necessarily ideological; we could say that, only after a violent process of social transgression, the individual is forced to be "normalized". However, the several devices that are enrolled to normalize the subject ultimately are denaturalized as technologies to produce different selves – ultimately, ISA's, as sources of constant interaction and inter-relation, are *exposed* as political and ideologically situated, teleologically driven. However, we can't analyze devices (*dispositifs*) as reducing valves, diminishing the range of possible agencies. *Dispositifs* are productive, they multiply and

also provoke new resistances: “We must cease to always describe effects of power in negative terms: it ‘excludes’, it ‘represses’, it ‘buries’, it ‘censors’, it ‘abstracts’, it ‘masks’, it ‘hides’. In fact power produces; it produces the real; it produces domains of objects and rituals of truth. The individual and our knowledge of this individual come from this production.” (Foucault *apud* Gomart and Hennion, 1999: 221).

In his post-humanist and material account of power, Foucault, more than saying that power is everywhere (1976), is opening the possibility of the politics of material agency. However, if from his analysis we can operate a de-humanization of structures of power specifically regarding the enactment of bodies and selves, “queering Marx” (Barad, 2003: 809), specifically through the notion of biopolitics (the governance of life itself), material agency seems to be absent from his approach. Although there are structures that regulate human behavior, speech, a Master Subject that makes individuals into subjects, this discursive *mattering* ultimately repositions humans in the field of pure objectification, standing along with nature as passively receptive before some sort of Hegelian *Geist*.

Foucault’s historical analysis doesn’t explore sufficiently the struggles of agency inherent to inner processes of becoming. To assess that process, and to move to a post-humanist and STS conception of performativity, it would be necessary to resort to empirical devices, such as phenomenological description, narrative reconstruction or ethnomethodology. Foucault, following Wittgenstein, doesn’t explore the inner dimension of experience, the battlefield for subjectification and performativity. This doesn’t mean, however, that we should reject his expression of technologies of the self. They will be explored as operating modifications that can be described by looking at interactions between different material powers inherent to the embodied human assemblage, with a clear inspiration from the post-humanist STS. Although this will be done linguistically, materiality and material agency should not be relegated to a second plan.

TECHNOLOGIES OF THE SELF

Material agency is, in fact, crucial to understand subject formation and normalization, and the brilliant analysis in *Discipline and Punish* finds echoes in his work with other *dispositifs* – sexuality, spirituality, medicine, and brief incursions into education. The notion of technologies of the self seems to brilliantly condense the fundamental role of procedures and physical apparatuses to stabilize, normalize, form, transform and multiply subjects. It emerges in the context of a series of practices that mingle the care of the self and self-knowledge, namely from Greek schools of philosophy until the early Christian era. Technologies of the self emerge in a context where spiritual practice and “acquisition” of knowledge stand side by side, something that seems highly strange and esoteric for

contemporary standards of academic knowledge – “[...] truth cannot be attained without a certain practice, or set of fully specified practices, which transform the subject’s mode of being, change its given mode of being, and modify it by transfiguring it [...]” (Foucault, 2006: 46). Foucault exemplifies four types of practices that are found in practically every civilization with the objective of attaining truth: rites of purification; techniques for the concentration of the soul; techniques of withdrawal; techniques of development of endurance to support pain (*ibidem*: 47-48).

Practices of spiritual transformation usually involve a radical critique/rejection of societal values and forms of “bodily normalization”, similar to what Sloterdijks talks about when he is referring some biographical aspects of Diogenes. The 60’s have shown how self-exploration and experimentation usually come side by side with societal rejection. Leary’s famous phrase “Tune in, Turn on, Drop out” resembles classic stories of social detachment.

Stories of deep resubjection are permeable to ethics, morals and fault. Irigaray, in a very interesting and personal account, inspired by her practice of Yoga, talks about how conscious breathing, very common among Eastern Sages, is opposed to western collective and unconscious *souffle*: “we are somehow divided between two breaths: the natural breath and the cultural breath, without real alliance or passage between these two breaths, neither in ourselves nor between ourselves” (Irigaray, 1999: 101).

Although *vipassana* and Yoga present considerable differences, both in complexity and performances, the development of awareness is of utmost importance for the technology I will analyze further. If we could talk about a *Wille zur Macht* of the meditator, it would be the contemplation of pure reality, achieving a new ontological constitution and reaching what Pickering (1995) considers non-standard human agency. In this case, the redefinition of human agency presupposes an *epoché* of *standard* and *normal* societal forces – embracing a technology of the self, the individual becomes a new subject, able to coordinate different performances, so he/she has to embrace different ways of *using* his/her body.

VIPASSANA MEDITATION

Ajahn Sumedho distinguishes two major types of meditation in Buddhism: Samatha and Vipassana. Samatha meditation consists on “concentrating the mind on an object, rather than letting it wander off to other things. One chooses an object such as the sensation of breathing, and puts full attention on the sensations of the inhalation and exhalation. Eventually through this practice you begin to experience a calm mind [...]” (Sumedho, 1987: 13). With Vipassana, also called insight meditation,

you are not choosing any particular object to concentrate on or absorb into, but watching in order to understand the way things are. [...] what we can see about the way things are, is that all sensory experience is impermanent. [...] In vipassana, we take this characteristic of impermanence (or change) as a way of looking at all sensory experience that we can observe while sitting here. (Sumedho, 1987: 14)

One of the goals of becoming aware of impermanence is to realize that previous attitudes were based on misconceptions. According to Goenka, vipassana is – “Observing reality as it is, without any preconceptions, in order to disintegrate apparent truth and to reach ultimate truth [...] The purpose of disintegrating apparent reality is to enable the meditator to emerge from the illusion of I” (Goenka, 1987: 90). As a technology of truth, the meditator has to sacrifice his I, his previous mind, to achieve other epistemological realm. He has to abandon reactive mind, full of impurities designated as *sankharas*, mental formations that constitute the basis for volitional and reactive activity, the basis of regular consciousness, food for the mind (*ibidem*: 71). *Sankharas* are eradicated through a specific way of witnessing, equanimity; and when the mind is not producing new *sankharas* to feed the flow of consciousness, it starts to dwell on old *sankharas* (Goenka, 1987: 71-72). There can be no freedom in blind reaction, so the mind has to be trained to clean all the impurities – “if the mind is trained to become fully conscious of all that occurs within the physical structure and at the same time to maintain equanimity, then the old habit of blind reaction is broken. One learns how to remain equanimous in every situation, and can therefore live a balanced, happy life” (*ibidem*: 60-61).

Liberation can only be achieved through practice that leads to experiential wisdom (*bhāvanā-mayā paññā*), superior both to received and intellectual wisdom. The process can be activated by intellectual knowledge, but it has to rely on a specific technique – meditation. The spirit has to be materially modified, and there are three stages to progress across the path: learning about the technique; putting the technique into practice; penetration – the technique is used to go into the depths of inner reality, progressing to the final path (Hart, 1987: 119). At the end of the line lies nirvana, which, according to Hart, can only be described in negative terms, reminding us of the negative or apophatic theology of some Christian philosophers.

The process is, indeed, teleological, and work is crucial to attain liberation. Mind has to be tamed, so the meditator, in the beginning, doesn't start with vipassana. He starts with Anapana meditation (choiceless observation of the breath) (Singh, 2007: 4). After some few days of concentrating on the nostrils, watching the breath coming in and going

out, he is able to start Vipassana meditation, which technically corresponds to the equanimous observation of bodily sensations (*ibidem*). The habit of mind has to be broken, and a new apparatus has to be created through intense practice (not only at sporadic retreats but daily).

At this initial stage, it is possible to envision vipassana as a good illustration of what material liberation means and how technologies of the self work. Material liberation is a process that, instead of considering power at the macro level, identifies the bodily and mental aspects of subjection, so the practice of emancipation is a physical action on oneself. The flesh is the *loci* of the struggle of agencies; reaction must be overcome and impurities depleted through technological and embodied self-reflexivity (Pagis, 2009). The technology is designed in a somehow linear fashion. There are phases to be crossed, maps already drawn that contain the key for each step, records of the ontological scenario of each “module”. One has to be prepared and accept *sila* to be inscribed into a community of seekers.

Self-transformation encompasses ethics, ontology and epistemology. The most primary technology, the body, as a representative machine, is changed through an alteration of somatic and performative order. The transformation is only achieved through individual practice, rejecting the hegemony of what Huxley (1963) called the verbal humanities, and highlighting the performative and aesthetic dimensions of education. Technologies of the self and vipassana can contribute to rethink the social production of selves and to put in place new politics of experience, questioning normalization and normality: “what we call ‘normal’ is a product of repression, denial, splitting, projection, introjections, and other forms of destructive action on experience [...]” (Laing, 1967: 24).

The self of Vipassana is, indeed, performative. The bodily and mental performances associated to the technique apparatus have effects that transcend the mere representation of ontological subjectivities. The new self emerges through struggles of agency between the meditator and his assemblage; the technique has a specific *telos* – a calm, mindful, liberated human being. However, it should not be analyzed as an *enframing* process, limiting the range of action. As a *dispositif* for the creation of selves, it multiplies experiences. Part of my future work will be the attempt to bring to light those inner experiences, narratives of cruel agential choreographies between a multitude of elements that populate inner experience.

CONCLUSION

With Mauss, we saw how different societies enact their bodies in different forms, through techniques of the body; with Althusser, we analyzed how ideology is silently reproduced through Ideological State Apparatuses; with Goffman, we saw how the presentation of self is a dramaturgical activity, and how performances tend to a commonly accepted definition of situations. With Butler we explored the naturalization of gender through ritualized and repeated performances and Foucault highlighted the decentered dimension of the fabrication of selves through *dispositifs*.

We have also distinguished between different conceptions of performativity, and we have decided to embrace a conception of this ontological mode of *mattering* that is post-humanist, rejecting the social/humanist side of the two cultures divide, recognizing the performativity of non-human agency.

Technologies of the self permit a redefinition of what means to be part of a collective of individuals, by materially altering the experience of flesh, mind and reality. Spiritual transformation, as onto-epistem-ological redefinition, is, without a shadow of doubt, political. Not in the old fashioned sense of questioning cultural investments on passive matter/body, but in the sense that the topology of human inner experience, the inner *polis*, is repopulated. In the case of vipassana, we can think of a mental nuclear bomb that annihilates mental citizenship – the identification between self and mind, through the destruction of the self.

Terrence Mckenna calls the apparatus that produces “normal” or standard selves the cultural operating system. He defends that, only after the suspension of this operating system through psychoactive substances (such as ayahuasca, LSD or DMT), humans can start questioning their condition – “What does it mean to be human; what kind of circumstances are we caught in; and what kind of structures, if any, can we put in place to assuage the pain and accentuate the glory and the wonder that lurks waiting for us in this very narrow slice of time, between the birth canal and the yawning grave.”⁶ With meditation, what is at stake is not just the substitution of software via an update. It is a redefinition also of the hardware assemblage of the human, and it questions aspects such as: what does it mean to be a body; what is the transformative nature of performance; what does it mean to be part of human society; what kind of entities coexist with us in this body/mind; what type of associations can we arrange to redefine/redesign our living assemblages.

The geography of vipassana’s struggle for application and transformation is composed of representations, memories, feelings and all sorts of negotiations. To

⁶ Mckenna, Terrence – *Culture is Your Operating System* – <http://www.youtube.com/watch?v=9c8an2XZ3MU>.

recognize that those agencies and elements, although they are interior to humans and their experiences, are non-human, in the sense that they are not *consciously* produced by the meditator, but rather appear as part of his inner processes, might contribute to question the separation between humans and non-humans, assuming that entities are populated by different agents that make all sorts of different things. By following this line of thought, meditation cannot be considered a way to the reaffirmation of anthropocentrism and human exceptionalism, but rather a radical path to be in contact with the multitude of beings that arise during our inner experience. To use our one species to deconstruct *ontological stability* seems to be a safe and relatively legitimate endeavor.

ANTÓNIO CARVALHO

Licenciado em Filosofia e mestre em Sociologia pela Universidade de Coimbra. Investigador associado do Centro de Estudos Sociais e doutorando no Departamento de Sociologia e Filosofia da Universidade de Exeter, Reino Unido. O seu plano de trabalhos, suportado pela FCT, explora as complexas relações entre ontologia, ética e tecnologias do sujeito, tendo como estudos de caso três sistemas de meditação.

REFERENCES

- Althusser, Louis (2008), *On Ideology*. London and New York: Verso.
- Artaud, A. (1970), *The Theatre and Its Double*. London: Calder.
- Barad, Karen (2003), Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 28(3), 801-31.
- Butler, Judith (1990), *Gender Trouble*. London and New York: Routledge.
- Butler, Judith (1997), *Excitable Speech – A Politics of the Performative*. London and New York: Routledge.
- Callon, Michel (1998), *The Laws of the Markets*. Oxford: Blackwell.
- Callon, Michel (2006), “What Does it Mean to Say that Economics is Performative?”, *CSI Working Papers Series*, Nr. 005. Available at http://www.csi.ensmp.fr/Items/WorkingPapers/Download/DLWP.php?wp=WP_CSI_05.pdf (last consulted on 14/04/2009).
- Foucault, Michel (1972), *The Archeology of Knowledge*. London: Tavistock.
- Foucault, Michel (1975), *Surveiller et punir – Naissance de la prison*. Paris: Éditions Gallimard.
- Foucault, Michel (1998), *The History of Sexuality, vol. 1: The Will to Knowledge*. London: Penguin [1st ed.: 1976].
- Foucault, Michel (1980), *Power and Knowledge*. New York: Pantheon.
- Foucault, Michel (1982), “Le sujet et le pouvoir”, in H. Dreyfus and P. Rabinow (eds.), *Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press, 208-226,

- French translation in Daniel Defert and François Ewald (eds.) (2001), Michel Foucault, *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris: Gallimard, 1041-1062.
- Foucault, Michel (2006), *The Hermeneutics of the Subject – Lectures at the Collège de France 1981-1982*. New York: Picador.
- Goenka, S. N. (1987), *The Discourse Summaries*. Igtapuri: Vipassana Research Institute.
- Goffman, Erving (1952), “On Cooling the Mark Out – Some aspects of adaptation to failure”, *Psychiatry: Journal of the Study of Interpersonal Relations*, 15(4), 451-63.
- Goffman, Erving (1969), *The Presentation of Self in Everyday Life*. London: Penguin Books.
- Goffman, Erving (1982), *The Interaction Order*. American Sociological Association, Presidential Address.
- Gomart, Emilie; Hennion, Antoine (1999), *A Sociology of Attachment: Music amateurs, drug users*, in John Law and John Hassard (eds.), *Actor Network Theory and after*. Oxford: Blackwell, 220-247.
- Hart, William (1987), *The Art of Living – Vipassana meditation as taught by S. N. Goenka*. New York: HarperCollins.
- Heidegger, Martin (1977), “The Question Concerning Technology”, in *The Question Concerning Technology and Other Essays*. New York: Harper & Row, 3-35.
- Huxley, Aldous (1963), *The Doors of Perception, and Heaven and Hell*. New York: Harper & Row.
- Irigaray, Luce (1999), *Entre Orient et Occident*. Paris: Bernard Grasset.
- Junger, Ernst (2000), *O trabalhador – domínio e figura*. Lisboa: Hugin.
- Kierkegaard, Soren (2009), *Fear and Trembling*. New York: Classic Books America.
- Laing, R. D. (1967), *The Politics of Experience and The Bird of Paradise*. London: Penguin.
- Law, J. (1987), “Technology and Heterogeneous Engineering: The case of Portuguese expansion”, in W. E. Bijker, T. P. Hughes and T. J. Pinch (eds.), *The Social Construction of Technological Systems: New Directions in the Sociology and History of Technology*. Cambridge MA: MIT Press, 111-34.
- Mackenzie, Donald (2006), “Is Economics Performative? Option Theory and the Construction of Derivatives Markets”, *Journal of the History of Economic Thought*, 28(1), March, 29-55.
- Mauss, Marcel (1934), *Les Techniques du Corps*. Communication presented at the Société de Psychologie, May 17, 1934.
- Pagis, Michal (2009), “Embodied Self-Reflexivity”, *Social Psychology Quarterly*, 72(3), 265-283.
- Pickering, Andrew (1995), *The Mangle of Practice – Time, Agency & Science*. Chicago: Chicago University Press.
- Pickering, Andrew (2007), “Science as Theatre: Gordon Pask, Cybernetics and the Arts”, *Cybernetics & Human Knowing*, 14 (4), 43-57.
- Pickering, Andrew (2010), *The Cybernetic Brain: Sketches of Another Future*. Chicago: University of Chicago Press.
- Singh, Harmanjit (2007), *A Critique of Vipassana Meditation as taught by Mr. S. N. Goenka*. Available at <http://eldar.cz/kangaroo/mirror/vipassana-critique.pdf>. (last consulted on 29/03/2011).

Sloterdijk, Peter (1987), *Critique of Cynical Reason*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
Sumedho, Ajahn (1987), *Mindfulness: The Path to the Deathless*. Hemel Hempstead, Hertfordshire: Amaravati Publications.

MEDIA RESOURCES

Mckenna, Terrence – Culture is your operating system, available at http://www.youtube.com/watch?v=9c8an2XZ3MU&feature=player_embedded (last consulted on 26/03/2010)

CORPO, EMOÇÕES E IDENTIDADE: REFLEXÕES SOBRE NARRATIVAS E FOTOGRAFIAS DE UM TERREIRO DE CULTO AFRO-BRASILEIRO

LUIZ GUSTAVO PEREIRA DE SOUZA CORREIA

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE, UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

O presente artigo reflete sobre o poder de narrativas e performances como criação, elaboração e legitimação de códigos sociais, ao analisar como o corpo apreende e revela os processos de configuração das memórias pessoais e coletivas, os vínculos e projetos dos religiosos na sociedade. Propõe-se o corpo como matriz da identidade, elemento central para a compreensão do sentimento de pertença. O foco das análises são passagens, fotografias e narrativas de membros de um terreiro de Candomblé de Angola em João Pessoa, capital da Paraíba, região Nordeste do Brasil. As imagens e narrativas apresentam o corpo em sua sensorialidade e expressividade, relacionando-o às aprendizagens e saberes, experiências e eventos constituintes dos percursos pessoais na religião afro-brasileira.

Palavras-chave: corpo; emoções; identidade; narrativas; cultos afro-brasileiros.

INTRODUÇÃO

O presente artigo explora questões suscitadas durante pesquisas antropológicas sobre cultos afro-brasileiros realizadas em João Pessoa, capital do estado Paraíba, região nordeste do Brasil.¹ Apresento notas etnográficas, passagens, narrativas e discussões tendo o foco direcionado ao corpo como matriz da identidade, elemento central para a compreensão do sentimento de pertença, o corpo como apreensão e revelação dos processos de configuração das memórias pessoais e coletiva, os vínculos e projetos dos religiosos no jogo social. O estopim que desencadeou as análises foi a frase da mãe-de-santo do terreiro etnografado, Maria Helena: “ser do santo é ser escravo do santo, é fazer do seu corpo matéria do santo”. Assim, são apresentadas narrativas e reflexões

¹ Versão revista de comunicação apresentada no 33º Encontro Anual da ANPOCS (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais), Brasil, outubro de 2009, no Grupo de Trabalho Subjetividade e Emoções.

preliminares que versam sobre o corpo em sua sensorialidade e expressividade, relacionando-o às aprendizagens e experiências vivenciadas nos diversos ritos constituintes dos percursos “no santo”.

O TEMPLO DE ANGOLA XANGÔ CATULHO ONICÁ NO ZAMBE

O terreiro etnografado, o Templo de Angola Xangô Catulho Onicá no Zambe, liderado pela mãe-de-santo Maria Helena, pode ser interpretado dentro do conceito típico-ideal forjado por Motta (1999) de Candomblé Umbandizado. De maneira sintética, tal prática apresenta elementos diversos como a sistematização kardecista, entidades da Jurema ou Catimbó (culto afro-indígena presente no nordeste do Brasil), e conjunto ritual, hierarquia e nomenclatura do Candomblé. Tem-se, assim, o culto às entidades do panteão africano (os Orixás), às entidades lusitanas, indígenas e brasileiras (como o Caboclo, o Mestre, o Cigano, o Baiano e o Vaqueiro) e as entidades da Macumba Carioca (Exu e Pombagira), com forte influência do catolicismo e do kardecismo, como a doutrinação e a regulamentação ética da conduta do fiel (*ibidem*).

Motta ressalta o aumento do número de casas de Candomblé Umbandizado principalmente em metrópoles e grandes centros populacionais, lugares de vivência citadina e habitados por migrantes desenraizados ou sem estruturas tradicionais de codificação social e religiosa. Nota-se a busca por construir algo que dê suporte ao grupo na ausência de um conjunto maior de elementos de um passado mítico que possibilite o trabalho da memória fundada no longínquo imaginário da tradição. O tempo vivido como um grupo social específico por estes terreiros é geralmente recente, logo são escassos os marcos da experiência que consolidam e reforçam a vinculação de seus membros formadores como constituintes de uma memória social comum. Parece tornar-se necessário então criar, ou, principalmente, demonstrar para si e para os outros as bases da identidade do grupo, elaborações e apropriações que configuram uma auto-imagem.

Reflexo deste processo é a “hipertrofia ritual” (Prandi, 2005), a supervalorização cênica nas festas públicas. Tendo a competição entre as casas de cultos afro-brasileiros como pano de fundo, torna-se perceptível nos terreiros a necessidade de atrair, surpreender e satisfazer os convidados às festas, público composto por clientes, vizinhança e simpatizantes, bem como pais e filhos-de-santo de outras casas. A força do axé da casa, como me disse algumas vezes Maria Helena, fica demonstrada na duração das festas, na animação dos filhos e do público, no excesso de comidas e bebidas disponíveis, na beleza das roupas da mãe e de seus filhos, na desenvoltura das danças apresentadas, na energia das entidades homenageadas. A valorização destes elementos ritualísticos busca demonstrar e, principalmente, tornar perceptível aos membros e

clientes, bem como à população local e aos rivais no mercado religioso, a existência de uma raiz tradicional distante, a força das reminiscências da ancestralidade na maneira de administrar a casa.

O bairro de Mandacaru, onde está situado o terreiro, é composto em sua marcada maioria por moradores de baixa renda, com elevado número de terreiros de cultos afro-brasileiros e casas de outras tantas práticas religiosas, espaço em que a religião é tida como forma marcada de identificação social, papel importante na definição de papéis e hierarquias. Parto, desta forma, do pressuposto dos cenários urbanos vividos e apreendidos afetivamente como *locus* da configuração e do enraizamento da memória pessoal e social dos sujeitos que nele convivem e da composição das diversas temporalidades nas relações intersubjetivas. Essas apropriações pessoais e coletivas pelas experiências e práticas cotidianas revelam diversas atribuições de significado ao espaço como fonte de medo ou confiabilidade, de insegurança ou conforto, de risco ou de proteção, de usufruto ou privação, e, assim, o torna elemento importante nos processos de identidade pessoal e grupal.

A convivência dos agentes no bairro dessa forma compreendida passa por atos rituais cotidianos, atos referentes a personagens e normas internos e externos ao grupo estudado. Como espaço físico e simbólico, o bairro se impõe como local privilegiado para o jogo dos sentidos norteadores do processo de semelhança e dessemelhança, pertença, confiança e insegurança dos sujeitos. Os grupos situados neste dinâmico e ambivalente cenário convivem em incessantes conflitos e articulações no intuito de proteger e resguardar seus pontos vulneráveis.

A partir desta configuração espacial, vivenciada e apreendida simbolicamente pelos seus moradores, que busco compreender as representações dos praticantes dos cultos afro-brasileiros como sentidos que norteiam a emergência das semelhanças e dessemelhanças. Em um universo onde se dão interações, conflitos e rearticulações de experiências individuais e coletivas e em que vão se desenvolver as estratégias de proteção e expansão das fronteiras do grupo. O bairro caracteriza-se como cenário urbano vivido e reordenado pelas experiências e práticas dos agentes, como local impregnado de significados atribuídos pelas diversas memórias que o constituem e que se reconfiguram a partir do ritmo que o próprio espaço as impõe.

É pela interação no cotidiano que se estabelecem as formas como os sujeitos negociam seus papéis. As relações entre os sujeitos se encontram imbricadas pelos vínculos dos sentimentos individuais e as figurações em que se efetivam nas esferas sociais. As emoções, entendidas como construção social, tornam-se foco das reflexões por serem expressas nas passagens e narrativas como um elemento revelador das

relações intersubjetivas dos indivíduos nas sociedades contemporâneas. Em algumas passagens, “o outro” assume o papel de fonte de desconfiança e medo, elementos presentes na sociabilidade cidadina configuradora de ações e reações dos sujeitos entre si e que estabelecem determinadas formas de socialização entre os indivíduos. Emoções, portanto, que só podem ser entendidas como sentimentos relacionados a um processo conflitante e tenso experienciado pelos sujeitos na vida cotidiana.

Ao ter em mente a desconfiança e o receio em relação ao que pode esperar do outro e, ao mesmo tempo, como se portar diante do outro, as trocas corriqueiras fundam e dão suporte a códigos de conduta. Seja como retraimento ou como distanciamento voluntário das fontes simbólicas de medo ou como busca por aproximações ou semelhanças, nas possibilidades de socialização e de conformação de novas articulações e redes de interação, o medo é percebido como elemento presente no jogo social. Dessa forma, o medo pode ser compreendido não apenas como uma ameaça ou uma insegurança sentida e expressa pelos sujeitos, mas também como fatores envolvidos em novas possibilidades reativas de articulação social. Inserido entre os elementos de orientação, relação, organização e reação dos indivíduos nas sociedades contemporâneas, o medo pode ser pensado a partir das perspectivas simmelianas das formas de sociabilidade, do segredo e do conflito nas dinâmicas sociais (Simmel, 1999; Koury, 2005).

Prandi, ao analisar as relações do candomblé e da umbanda com o kardecismo e o cristianismo e o processo de configuração do culto híbrido que denomina “umbandomblé”, discute o processo de demonização do orixá Exu nos terreiros brasileiros. Ao ser transfigurado no diabo, Exu ganhou elementos na sua caracterização não existentes em território africano, como chifres, rabo, pés de bode, “próprios de demônios antigos e medievais do catolicismo” (2005: 80). Como entidades fundamentais no cotidiano de consultas e trabalhos nas casas de culto, Exu e sua versão feminina, a Pombagira, são entidades aéreas, que tanto podem fazer trabalhos para o “bem” como para o “mal”, “trabalhar para a direita” como para a “esquerda”. Ainda que uma entidade da esquerda, não se pode esquecer que também são vistos como espíritos que podem evoluir fazendo caridades e trabalhos de cura, e assim se transformarem em mestres, guias, conselheiros. Isto porque exus e pombagiras não são vistos como orixás, mas pessoas desencarnadas com biografias ligadas ao mundo da rua, dos atos ilícitos, da prostituição, da violência. Como afirma Prandi, “diabo sim, mas diabo que foi de carne e osso” (*ibidem*: 81). A partir desse processo, Exu passa a comparecer nas festas dos terreiros da maneira mais popularmente e atualmente conhecida: “veste-se com capa preta e vermelha e leva na mão o tridente medieval do capeta, distorce mãos e pés

imitando os cascos do diabo em forma de bode, dá as gargalhadas soturnas que se imagina próprias do senhor das trevas, bebe, fuma e fala palavrão” (*ibidem*: 82).

Tais elementos se encontram presentes em narrativas e representações imagéticas constituintes dos álbuns da mãe-de-santo. Em um dia no terreiro aberto a clientes para consultas, durante conversa sobre a sua relação com Maria Helena, disse-me a pombagira Maria da Paz, entidade registrada na fotografia a seguir:

Eu saí de casa muito cedo, 13 anos. Fuji de casa, fui embora. E aí eu conheci um macho, ele já devia ter uns 25 anos. E foi até bom enquanto durou, mas durou pouco tempo, ele me deixou. Aí eu caí na gandaia, foi aí que eu me tornei uma prostituta. E em menos de um ano de prostituição eu me passei. Por isso que eu só tenho 14 anos, foi assim que eu me passei. Eu digo que me passei porque a morte, a morte pra mim é uma coisa que não existe, que é uma coisa tão rápida. Não morri assim de morte natural, morri apunhalada, e aquela minha ira de matéria eu trouxe pra essa corrente, por isso eu tive de ser domesticada pra hoje eu ser o que eu sou. Porque aquela ira, aquela revolta, aquele ódio, eu trouxe pra corrente. Quando eu arriava, tomava cachaça. Quando ia embora, pá, jogava ela [Maria Helena] no chão, pronto, tava fazendo a melhor coisa possível. E fiz isso muitas vezes... [...] Maria Helena não gosta de mim. Aliás, nunca gostou, porque as pessoas vinham e diziam, ‘olha, quando tu arreia a bagaceira [antigo apelido de Maria da Paz] ela te quebra toda, e não sei o que, te joga no chão e é toda enxerida, fuma demais, bebe demais, pede cigarro aos outros, pede cachaça’... E ela sempre me viu como uma vergonha, dizia ‘ah, eu lá quero entidade pra me envergonhar’, com raiva pra não arriar comigo. Hoje tá bem melhor, porque ela tá vendo, as pessoas tão comentando, ‘ah, a bagaceira tá diferente, tá trabalhando direitinho, eu to achando ela mais séria’... Mas gostar mesmo, de coração, ela não gosta não. Só que eu não vou me submeter a ser um delegado, um general, se eu não sou. Eu sou uma puta de 14 anos, tenho muito fogo, gosto de sambar e não vou parar de sambar porque minha matéria acha feio, de jeito nenhum. E o que é isso? É beber, fumar, gostar de vaidade, de roupa bonita, brilhando, fumar do melhor cigarro, beber da melhor bebida. É como se fosse uma tentação, que uma pombagira por mais disciplinada que seja não vai largar mão disso, ela só vai largar mão disso quando ela tiver com um grau bem elevado.



Fotografia I

Maria da Paz, em registro do álbum particular da mãe-de-santo

A discussão sobre a exacerbação da teatralidade ritual exige a atenção sobre os aspectos da concorrência no mercado religioso e as diversas disputas internas e externas percebidas nos terreiros dos cultos afro-brasileiros, “estar sempre atento e preparado para o possível e iminente ataque que vem do outro é uma condição necessária para a vida neste mundo, naturalmente concebido como um território competitivo e conflituoso” (Prandi, 2005: 149). Tanto nas relações cotidianas internas do terreiro como nas lutas entre terreiros por espaço no campo religioso, mais que o conhecimento do conteúdo dos relatos míticos é pelos diversos ritos da casa e nas festas abertas à população que as demonstrações de detenção de poder se fazem mais pronunciadas. “Atitudes beligerantes, bem como as que indicam a sensualidade da conquista amorosa são enfaticamente expressas nos gestos das danças, quando o rito revive o mito” (*ibidem*: 149).

Correa, pesquisador dos cultos afro-brasileiros em Porto Alegre, capital do Rio Grande do Sul, região sul do Brasil, ao descrever um ritual de Linha Cruzada, conceito que se aproxima do Candomblé Umbandizado, relata alguns momentos performáticos de

exus e pombagiras, entidades tidas como “burras e perigosas, mas úteis, porque obedientes e venais, prestando-se muito para certos casos, feitiçaria” (1994: 38). Tais eventos são marcados por gritos roucos, palavrões, rosnados e roncões, expressões aterrorizantes no rosto, dedos retorcidos em forma de garras, corpos se arrastando pelo chão e, claro, cachaça. Sobre a teatralidade ritual, Correa afirma que “tais cenas servem para marcar o templo como um local onde se manipulam forças perigosas” (*ibidem*: 39). Alerta, no entanto, para outro aspecto importante: “como são rituais controláveis, fazem dele uma alternativa a que podemos recorrer em caso de precisarmos dele” (*ibidem*). O poder dos exus e pombagiras surge, então, como algo perigoso, mas controlável, algo a se temer e respeitar, mas que também (ou até mesmo porque) pode ser útil.

Semelhante a algumas passagens vivenciadas por mim em campo, a descrição acima segue a mesma direção da explicação da mãe-de-santo Maria Helena sobre a importância e o poder de Exu:

Em todas as correntes o primeiro santo é o Exu. Ele é muito, mas muito importante no terreiro e em qualquer outra casa. Por quê? Porque Exu é, realmente. Não é só uma força do mal, Exu é defesa, Exu é defesa! Antes de você entrar aqui no terreiro, o que você vê primeiro é a casa de Exu, na porta da rua, e aquilo ali é defesa. Exu está nessa casa pra influir nas coisas boas. Exu é visto como uma força do mal, mas depende de quem tá cultuando. Se você cultuar pro bem, ele vai fazer o bem. Mas se você cultuar o mal, ele vai fazer o mal, porque é a coisa que ele mais gosta de fazer. Agora se você cultuar ele pro bem, ele vai terminar cedendo e fazendo o bem. E Exu num terreiro ele é realmente segurança. Quando vai se abrir uma gira de santo, quem vai se louvar primeiro? É pro Exu. Pra que? Agrada ele e aí descarrega, despacha... porque Exu vem pra atrair coisas negativas. E quando a gente faz aqueles cantos, aquela coisa é realmente pra afastar essas energias negativas, pra poder cantar pro santo. E as energias dos Orixás são totalmente diferentes do Exu, mas a energia do Exu só é ruim pra quem não sabe controlar ela, é uma energia boa e que você pode confiar nela.

Dessa forma, exus e pombagiras têm papel fundamental no cotidiano do grupo. São demarcadores dos espaços de poder, das fronteiras do terreiro, como também protetores da mãe-de-santo e do conjunto de filhos-de-santo. Como entidades liminares, estão nas tensas franjas do grupo religioso. Como entidades servis, estão à disposição para trabalhos de todas as ordens e sem grandes preocupações éticas. Como entidades em íntima relação com os praticantes, podem se transformar em importantes armas na

concorrência interna e externa no grupo. Demonstrar o controle sobre esse poder é deixar evidente aos outros, fonte de ameaça ao sucesso dos projetos grupais e pessoais, que devem ter consciência de tratar-se de um local de poder, onde há pessoas temíveis que manipulam forças intensas (Douglas, 1976). Forças estas que tanto podem prejudicar aqueles que as contestem ou confrontem como também podem lhes ser convenientes nos momentos de necessidade. Da mesma forma, manter o poder do grupo em exposição e respeito pelos demais tanto mantém afastada a ameaça latente que todo ser externo representa como também pode aproximá-lo sob o controle que o temor proporciona.

As formas e as dinâmicas do medo permeiam as relações societárias internas e externas dos terreiros. Para se manter no grupo e aspirar aos postos mais elevados da hierarquia é necessário que se reconheça a supremacia das suas normas e dos seus códigos de conduta. “Ser do santo”, como afirma a mãe-de-santo, “é reconhecer que o santo está acima de tudo”. O conhecimento do corpo simbólico que configura o terreiro exige subordinação às regras, a disciplina das vontades e dos anseios particulares. A conformidade é importante para a existência do grupo, seja na busca por unidade interna ou como enfrentamento das suas tensões externas.

Discutir as relações de indivíduos e grupos sob a ótica do medo leva a pensar nas atitudes tomadas pelos agentes como ações situadas na via de mão dupla da confiança e da insegurança, no seu papel de solidificação da unidade comunitária e no controle sobre o outro. Este, por sua vez, fonte de medo, ameaça de dissolução ou esfacelamento do grupo tensiona e provoca a reafirmação dos códigos e das práticas próprias ao terreiro pelos seus membros constituintes. São estes atos performáticos (Turner, 1974) que possibilitam ritualizar os conflitos, assimilar e administrar as tensões, promovendo a continuidade do grupo religioso e a sua permanência no espaço geográfico e simbólico onde está inserido. As relações societárias se estabelecem no ato de compartilhar e ocultar códigos mantenedores da comunidade como estratégia de sobrevivência e ampliação dos seus domínios.

O jogo da repulsa e do respeito, da semelhança e da distinção, da tensão e do respeito, da disciplina e da possibilidade de transgressão, se estabelece tendo a força e o perigo como elementos presentes. Logo, o saber lidar com as forças perigosas é recorrentemente narrado, dramatizado, ritualizado ou performatizado pela mãe-de-santo. O processo de “feitura no santo” da líder do terreiro também é narrado recompondo passagens em que o foco é a disciplina do corpo e das emoções:

Quando eu completei uns sete anos as entidades começaram a arriar. Mas eram entidades sem disciplina, elas não falavam, ficavam ali, e o tempo em que elas tavam em mim eu não sabia de nada. Quando elas iam embora, eu já tava tão acostumada ao povo dizer que era uma doença mesmo que eu achava que era uma dessas crises que tinha me dado. A minha família também não queria, não achava certo isso aí. [...] O tempo foi passando, quando eu completei uns nove anos eu comecei a entender que aquilo não era uma doença, não era um desmaio, porque as entidades começaram a se expressar de outras formas comigo. Eu comecei a ter sonhos, eu tinha visões das entidades, eu via uma criança, via um senhor me dando recados, falando como um sonho. Quando eu acordava aquilo já não tava mais. [...] Por minha família não aceitar e também ter preconceito eu nem comentava aquilo, porque já diziam que eu tinha uma doença, que eu desmaiava, aí pronto, vão dizer que eu to doida. Por isso eu sofri muito. Em primeiro lugar por não ter apoio da minha família pra dizer assim ‘você é, você tem, você vai cuidar’, né. Não, eles não queriam. E por ter vergonha, por ser uma coisa ruim, uma coisa que me pegava assim, me derrubava no chão, me cortava, quebrava as coisas dentro de casa, eu sofri muito. Aí depois eu vi que não tinha jeito, aí comecei a me dedicar. [...] O candomblé pra mim é só uma palavra, ‘candomblé’. Porque o nosso candomblé cada um faz da sua maneira, cada um tem o seu jeito. Candomblé é isso, é ser humano, sendo que tem pessoas que usam da forma errada. Agora o que eu admiro é a pessoa ser do santo, é ser instrumento do santo, é mostrar pras pessoas que tá carregando sua cruz direito. Graças a Deus não tô arrependida, eu sei que realmente é uma coisa que exige muito, é um caminho sem volta. Eu não saio por aí chamando, ‘vem aqui dançar que é bom’, não. Eu acho que o santo é sacrifício. É tão provável que não é todo mundo que tem, também tem gente que critica, não quer de jeito nenhum. Eu era uma pessoa que não criticava, mas eu tinha vergonha, eu assumo que tinha vergonha, só de passar na rua e o povo dizer ‘olha a macumbeira’, ‘olha a catimbozeira’... Então eu acho que não é uma coisa de ficar chamando, mas é uma coisa que quando bate na porta você tem que assumir, é uma coisa muito séria.

No sagrado e no cotidiano, o conhecimento adquirido com a experiência religiosa permite à mãe-de-santo administrar o seu grupo, protegendo-os dos agentes poluentes e ameaçadores externos. A demonstração nas narrativas deste conhecimento, além de ressaltar a liderança religiosa, mostra a capacidade de Maria Helena de lidar com forças perigosas, logo, fontes simbólicas de medo. Na temporalidade própria e pela reflexividade

própria dos eventos narrativos, como uma identificação em processo, como ação marcadora de um lugar do sujeito no mundo, o evento narrado é interpretado e expresso via corpo do agente em relação com o mundo. A inscrição é um ato agenciado, portanto, pelo sujeito na narração. Como ação marcadora de um lugar do sujeito no mundo, de configuração de um espaço próprio, de identificação, a narração é pensada via corpo do agente em relação com o mundo. O sujeito que narra é agente, ele se faz no presente da narração, se localiza, nesse ato se dá a identificação (Ricoeur, 1988). O corpo, assim, é elemento fundamental na compreensão, na expressão e na própria consciência da identidade do indivíduo.

FOTOGRAFIAS, POSSESSÕES E NARRATIVAS

Aproximar o cenário e as práticas encontradas no Templo de Angola Xangô Catulho Onicá no Zambe ao tipo ideal do Candomblé Umbandizado explicita a importância dos álbuns fotográficos da mãe-de-santo como suporte da memória do terreiro. O acervo de imagens conserva e revela instantes significativos das vidas dos membros vinculados à casa, possibilitando a visualização do processo de configuração e consolidação do grupo. Como narrativa imagética, como substrato material da memória, localiza e orienta o grupo em um espaço social determinado.

Analisando então a configuração e o enraizamento das memórias dos sujeitos que nela convivem e a composição das diversas temporalidades nas relações intersubjetivas internas e externas ao grupo. Ao refletir sobre tais percursos, proponho o terreiro como espaço de engajamento social coletivo e individual em meio às tensões e fronteiras - religiosas ou não - próprias ao cenário urbano apontado. As lembranças e os silêncios nos eventos narrativos expõem as experiências e as expressões do sentimento de pertença ao grupo, os caminhos possíveis da memória e seu papel na vinculação dos indivíduos a um tempo-espaço compartilhado. Procuro então compreender a auto-imagem dos indivíduos e do grupo relacionadas às configurações sociais como referências de si e dos outros em interação e interdependência no jogo social.

As experiências de um indivíduo – e as interpretações que este faz delas – efetivam-no como um ser único, particular, dentro de uma configuração tempo-espaço específica compartilhada com outros tantos sujeitos e grupos humanos na sociedade. A noção de pertença, então, é o fundamento da percepção dos sujeitos da sua auto-imagem e do seu lugar no mundo e, conseqüentemente, das interdições e limitações vivenciadas no espaço social. A pertença é a raiz fundamental a partir da qual o sujeito se pensa como individualidade em relação, percebe a si e os outros como entidades em interdependência e conflito no mundo de sentidos compartilhados (Koury, 2001). As

tensões e conflitos, bem como as possibilidades de rearranjo e reordenamento, são elementos próprios das figurações sociais nas mais diversas escalas em que sujeitos e grupos se inter-relacionam. Entendo as diversas camadas temporais superpostas como elementos da fragmentação e das formas possíveis de enraizamento da memória em grupos urbanos e espaços da cidade. Estes recortes temporais e espaciais são ações e atribuições de sentidos agenciadas pelos sujeitos em interação.

As fotografias de posseção durante as festas públicas, tema recorrente em todos os álbuns, são o foco principal de análise nessa parte do texto. De uma maneira geral, são registros de diversos instantes das entidades de trabalho do terreiro, que narram suas biografias em constante elaboração pelas suas ações cotidianas. As fotografias surgem então como demarcações dos diversos estágios por que passaram as entidades registradas, dados que compõem não apenas as narrativas imagéticas, mas que também servem à rememoração da detentora dos álbuns, dos filhos-de-santo da casa e das entidades de trabalho da casa. São instantes registrados que reafirmam a integração entre os sujeitos do grupo e suas entidades, entre o mundo dos humanos encarnados e as entidades, guias e orixás, o mundo do sagrado, dos encantados. Sigo Pordeus (2000), para quem os sujeitos dos terreiros, ao receber em seu corpo o espírito de um ancestral, de um deus, assumem uma personagem, uma máscara, se identificam com tais entidades e através de tais entidades com um determinado grupo social, ou seja, as possessões assimilam e integram os sujeitos a um universo simbólico específico.

As possessões deslocam a individualidade dos sujeitos, abrindo seus corpos a forças de importante significado compartilhado pelo grupo. Pode-se pensar, tal como propõe Citro que ao mesmo tempo em que perde a independência de sua agência individual, ganha poder na agência coletiva (Citro, 2009). Esta ruptura com o tempo cotidiano e com o sentido de indivíduo, tal como vivenciado no dia-a-dia pelos membros do terreiro, tem sua temporalidade recomposta pelos registros fotográficos e as diversas possibilidades de manipulação e seleção pela detentora do acervo, bem como por tantas outras relações construídas nos eventos narrativos.

As fotografias possibilitam tornarem-se presentes fatos decorridos em momentos diversos da história do grupo, estruturando discursos imagéticos conforme a conservação e a ordenação destes instantes em um conjunto organizado pela perspectiva da mãe-de-santo. As imagens contam a história, através dos seus códigos próprios, da mãe-de-santo, das suas entidades e do grupo que lidera, servem ao trabalho da memória na estruturação de discursos, provêm material para as narrativas e relatos mitológicos dos agentes religiosos. São os elementos visíveis que revelam e escondem os invisíveis que os dão sentido (Dubois, 1999), fruto da relação

entre o grupo detentor das fotografias, a sociedade e as próprias narrativas imagéticas. As apreensões pessoais são estetizadas no evento narrativo, entendido como construção temporal em torno da tessitura das lembranças e dos silêncios da memória no ato de rememorar.

Tais discussões são dinamizadas por passagens como a relatada a seguir. Durante uma conversa me foi exibida esta fotografia, constituinte de um dos álbuns particulares da mãe-de-santo, que retrata Maria Regina, em outros tempos a pombagira de trabalho da casa, mas que atualmente, depois de um longo processo de desenvolvimento, tornou-se mestre da casa. Na fotografia, a pombagira estava “arriada” na mãe-de-santo, posando ao lado da sogra da líder religiosa. Sem maiores informações à primeira vista, o detalhe de um dos pés erguido com um curativo deu início a uma longa narrativa. Segundo o relato da mãe-de-santo, a entidade havia pedido duas cabras e “oito bichos de pena” para serem sacrificados em sua homenagem, no dia da sua festa. Maria Helena achou que era exagero da entidade pedir essa quantidade de animais, “ela estava sendo gulosa”. Recebeu o apoio do seu pai-de-santo, que sugeriu a compra apenas da metade do exigido, uma cabra e quatro “bichos de pena”.

A pombagira, ao incorporar na véspera da festa, dia da preparação dos alimentos e



Fotografia 2

sacrifícios dos animais para a festa, disse estar insatisfeita, pois havia “pouco sangue pra ela. Mas não tinha importância, não. Porque ela ia tirar sangue de Maria Helena mesmo”. Pegou então uma taça de cristal que havia no local, quebrou-a no balcão de cimento próximo a ela e cortou o pé da médium, na altura do nervo situado logo abaixo do tornozelo. Com os dedos, puxou a ponta do nervo que ficou exposta, colocou em um copo de cerveja e engoliu. O pé, ela deixou sangrar sobre uma vasilha de barro. Foi então que a mãe de Maria Helena invocou uma entidade ligada a trabalhos de cura no terreiro. Por se

tratar de uma entidade “mais evoluída”, obrigou o afastamento da pombagira e incorporou na mãe-de-santo para estancar o sangue e tratar do ferimento no seu pé.

No dia seguinte, durante a festa, todos estavam com receio da participação de Maria Helena, que ficou sentada em um banco até que a pombagira incorporou e “dançou o tempo todo sem que caísse um pingo de sangue do pé”. Após a entidade deixar o ambiente, segundo a mãe de santo, é que o ferimento veio a sangrar, e muito. Maria Helena foi avisada ainda pela entidade que não buscasse tratamento com os “homens de branco” – médicos – porque isso lhe causaria a perda do pé como punição.

Atualmente, vários anos passados desde o evento, tanto a cicatriz como a fotografia não são expostas com um aparente sentimento de vergonha, raiva ou mágoa, mas como uma amostra dos ensinamentos necessários durante o processo de formação de Maria Helena nas leis do santo. Ela disse não considerar “um exagero” da entidade ter feito isso “da sua matéria”. Ela sim, na sua concepção, que errou, “por burrice e inocência” ao desobedecer as suas entidades e por não ter reconhecido que o “santo está acima de tudo”. Fotografias como esta reafirmam narrativas míticas e atos rituais que preconizam os códigos vigentes na comunidade por referenciar a relação entre o mundo dos homens e o mundo dos encantados.

Compõe com algumas outras fotografias narrativas imagéticas representativas das particularidades das diversas entidades e do seu processo de “desenvolvimento pelo trabalho na casa”, nas palavras de Maria Helena. Se as possessões permitem aos religiosos quebrar a linearidade do tempo cotidiano, remontando aos tempos míticos dos ancestrais, as fotografias permitem ainda a configuração de novas relações temporais, também através da lembrança, mas via os duplos imagéticos e as construções narrativas que os envolvem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essas reflexões levam a pensar no poder das narrativas e atos performáticos como criadores, transformadores ou legitimadores das normas que estruturam o terreiro. Tais atos são percebidos como estetizações em que o corpo, atravessado por códigos simbólicos, se constitui em um particular produtor de significantes na vida social, jogando através de gestos, das intervenções, dos atos de fala, enfim, dos diversos potenciais expressivos. Em especial ao se tratar de possessões rituais, sigo a hipótese que há uma abertura dos sujeitos através de todos os estímulos corpóreos envolvidos, momentos em que o corpo recebe, apreende e comunica, estabelecendo uma fusão perceptiva de intensa emotividade, possível apenas em um evento desta natureza (Citro, 2009). Desta forma, as performances, incluindo também os próprios eventos narrativos, podem ser

vistas como práticas constitutivas da experiência social dos atores, não apenas como inscrições de códigos sociais nos corpos ou representações de pertença a um determinado grupo social, mas também como parte da própria construção da identidade da memória do grupo.

Assim, a sensibilidade individual dos sujeitos, tal como propõe Le Breton (2007), como a economia emocional corporificada, possibilita compreender as práticas e noções de corpo próprias aos indivíduos e grupos sociais em um determinado recorte tempo-espaço e as relações estabelecidas nas configurações e dinâmicas da sociedade. Tal conceito baseia-se inicialmente na obra de Merleau-Ponty (1999), para quem o corpo é a condição intersubjetiva de vivência dos indivíduos, ressaltando assim a experiência subjetiva do corpo em seu enraizamento no mundo social. A partir de tais teóricos, sigo as proposições que sugerem ser no e pelo corpo, como dimensão do nosso próprio ser, que se efetivam e se inscrevem as experiências e os projetos, que se pode pensar em modalidade particular de ser no mundo. Somos individualidades pelo corpo que somos no tempo e no espaço. Nos realizamos como sujeitos na ação do corpo no tempo e no espaço.

Dessa forma se tornam compreensíveis as tensões, os conflitos, os diálogos, as semelhanças e distinções nas percepções próprias das experiências dos sujeitos nas dinâmicas das comunicações, negociações e apreensões dos sentidos socialmente compartilhados. Tendo o corpo como terreno dos sentidos articulados e intercambiados no contexto socialmente vivido, a relação constituinte do mundo intersubjetivo, do eu em relação aos outros, é revelada nos termos das experiências narradas da vivência cotidiana. Na medida então em que é dimensão do nosso próprio ser, é *no e pelo* corpo que se efetivam e se inscrevem as experiências e os projetos, que se pode pensar em uma modalidade particular de ser-no-mundo. As relações entre os sujeitos se encontram imbricadas pelos vínculos dos sentimentos individuais e as figurações em que se efetivam nas esferas sociais.

A abordagem na presente discussão fez-se pela via das tensões, conflitos, reações e articulações vividas nas trocas intersubjetivas reorganizadas em termos de discursos narrativos próprios. Os conteúdos afetivos que dão forma e sustentação às motivações – o caráter subjetivo da ação social – estabelecem e dinamizam o jogo social em que os sujeitos se percebem em relação. Estes, por sua vez, estruturam suas composições narrativas balizadas pelas referências afetivas e simbólicas das suas experiências. Ao narrar, a mãe-de-santo e seus seguidores no terreiro trazem suas experiências, se pensam na interação como um si-mesmo e organizam seus discursos como identificações em processo. As distinções e semelhanças, pertencas e interdições

expostas nas suas falas são captadas com a intenção de revelar aspectos das formas de sociabilidade e de como os sujeitos se percebem intersubjetivamente.

Como ritos de controle do tempo, as rupturas provocadas pelas festas e possessões no tempo contínuo do cotidiano dão sentido e expressão à vivência social do grupo, pelo tempo e ritmos sagrados das entidades que dominam suas matérias. Ao serem recontadas nas narrativas e performances dos religiosos, referenciam o corpo através da apropriação e da significação do mundo de sentidos vivenciado pelos indivíduos. Trazem ao universo dos sensíveis elementos simbólicos que permeiam a configuração e a continuação do terreiro como conjunto possível de indivíduos em sociedade.

Para os religiosos, na busca por diferenciação e identidade própria frente aos demais grupos e práticas religiosas, tais eventos narrados provêm duração à memória. Tornam-se marcos significativos, material fundamental para suas composições narrativas balizadas pelos códigos afetivos e simbólicos. Estas perspectivas da relação entre memória e narrativa, como construção reflexiva de um emaranhado de experiências ordenadas por uma racionalidade presente com contemplação do passado, permite pensar as categorias inter-relacionais da subjetividade interior e da objetividade das interações sociais como algo indecomponível. O sentido que se buscou compreender aqui foi do sujeito ter um sentimento de orientação social a partir de um lugar em que se pensa como específico e a partir de onde mantém relações intersubjetivas, de onde se percebe e vivencia suas experiências como ser corporificado, ou seja, de onde se pensa como ser-no-mundo (Le Breton, 2007). Desta maneira, imagino ter salientado a importância do sentimento de pertença a uma memória social específica revelado pelos sujeitos e os significados atribuídos e suas interpretações pessoais das configurações sociais em que se inserem, em que se inscrevem no mundo com suas histórias recontadas e recompostas, através de seus corpos em dinâmicas apropriações, elaborações e expressões dos códigos sociais.

LUIZ GUSTAVO PEREIRA DE SOUZA CORREIA

Doutor em Antropologia Social pela UFRGS, Professor Adjunto do Departamento de Ciências Sociais da UFS, Pesquisador do Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções da UFPB e do Grupo de Estudos Culturais, Identidades e Relações Interétnicas da UFS.

Contacto: luizgustavopsc@gmail.com.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Citro, Silvia (2009), *Cuerpos significantes – Travessías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblos.
- Correa, Norton (1994), “Panorama das religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul”, in Ari Pedro Oro (org.), *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 9-46.
- Douglas, Mary (1976), *Pureza e perigo*. Lisboa: Edições 70.
- Dubois, Philippe (1999), *O Ato fotográfico e outros ensaios*. Campinas: Papirus.
- Koury, Mauro Guilherme Pinheiro (2001), “Enraizamento, pertença e ação cultural”, *Cronos*, 2, Natal: Ed. UFRN, 131-137.
- Koury, Mauro Guilherme Pinheiro (2005), *Medos corriqueiros e sociabilidade*. Ed. GREM/Ed. UFPB, João Pessoa.
- Le Breton, David (2007), *El sabor del mundo – una antropología de los sentidos*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Merleau-Ponty, Maurice (1999), *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes.
- Motta, Roberto (1999), “Religiões afro-recifenses: ensaio de classificação”, in Carlos Caroso e Jéferson Bacelar, *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/CNPq, 17-35.
- Pordeus, Ismael (2000), *Magia e trabalho – A representação do trabalho na macumba*. São Paulo: Terceira Margem.
- Prandi, Reginaldo (2005), *Segredos guardados – Orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Ricoeur, Paul (1988), “Indivíduo e identidade pessoal”, in Paul Ricoeur et al., *Indivíduo e poder*. Lisboa: Edições 70, 65-86.
- Simmel, Georg (1999), “O segredo”, *Política e trabalho*, 15, 221-226. João Pessoa: PPGS-UFPB.
- Turner, Victor (1974), *O processo ritual*. Petrópolis: Vozes.

MODIFICAÇÃO RITUAL DO CORPO: DOR, MORTE E NOJO NOS *FREAK SHOWS*

JULIANA ABONIZIO

ANA GRACIELA MENDES FERNANDES DA FONSECA

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO

Este artigo visa interpretar os sentidos da modificação ritualística de corpos em contextos juvenis, nos quais se confundem ritos primevos e alta tecnologia. Os adeptos das modificações corporais alternativas, denominada *body modification* ou *bodmods* (abreviatura nativa), normalmente são considerados pelos não adeptos como “diferentes”, despertando sentimentos e sensações que remetem à repulsa e ao estranhamento. Em contraponto a isso, a sociedade vê com normalidade a adesão a recursos para modificações corporais que chamamos aqui de técnicas de embelezamento, tais como idas a salão de beleza, prótese de silicone, aparelhos odontológicos e ginástica. Dentro dessa perspectiva, traçamos uma discussão sobre os usos rituais do corpo na *body modification*, que envolvem dor, nojo e símbolos de morte, refletindo sobre o que podem significar para a sociedade contemporânea.

Palavras-chave: corpo; ritual; *body modification*; *freak shows*; dor.

*Como nos diz a ciência.
Nem uma culpa
Como nos faz crer a religião.
O corpo é uma festa.*

Eduardo Galeano

Os rituais de modificação corporal são muitos e podem ser estendidos para toda a sociedade, porém, suas práticas têm nuances diferenciadas considerando a heterogeneidade do mundo contemporâneo: as idas aos salões de beleza nos fins de semana, as visitas às manicures e pedicures, a pintura fácil, a raspagem da barba, a extração dos pelos, a perfuração nos lóbulos das orelhas, os aparelhos odontológicos, as

ginásticas, massagens e cirurgias plásticas atestam a ritualização da transformação do corpo através de variadas técnicas de embelezamento.

De acordo com Santaella (2004), ao pensar sobre o corpo, nota-se uma predominância do exterior sobre o interior, significando que a glorificação e a exibição do corpo humano na contemporaneidade são intensificadas com a busca por técnicas de embelezamento cada vez mais avançadas, em diferentes níveis. O tempo presente evidencia a supervalorização da aparência carregada pelo corpo o que gera a procura intensa por atingir “padrões ideais”, sendo estes comumente disseminados pela mídia.

Contudo, nenhum desses rituais de embelezamento causa estranheza a um observador aleatório nas ruas da cidade que cruza com transeuntes exibindo cabelos e unhas cortados e pintados, seios siliconados e narizes afunilados.

Diferentemente, a pigmentação extensa das peles por técnicas de tatuagem, a pluralidade e a localização inusitada de brincos, a utilização e extensão de alargadores, os implantes subcutâneos de peças que se assemelham a chifres, dentre outras modificações, causam reações adversas em relação aos que adotam formas exóticas de aparecer.

Nesses casos, outros padrões são colocados e entramos no universo um tanto indefinido da *body modification*. Para os não adeptos, tais modificações são vistas como uma forma de agressão ao corpo, despertando sentimentos de repulsa.

Os que portam modificações de tais teores adotam um discurso individualista e não estão reduzidos a um movimento ou agrupamento social, tampouco se sentem portavozes de um grupo particular em geral, como demonstrou Ferreira (2006). Trata-se de pessoas que optam por modificações corporais não convencionais e que, apenas vagamente, podem ser chamadas de modificadas, pois acabam por freqüentar eventos de *body modification* e pertencer a comunidades virtuais sobre o tema apesar do sentimento de pertencer ser vago e frágil.

Ao optar por outras técnicas corporais que as vigentes, outra aparência e outra concepção de corpo (recorrentemente o corpo é expresso, sentido, pensado e usado como um laboratório e termos afins), os modificados sujeitam-se à estigmatização.

O corpo pouco pertence ao indivíduo, antes, é domado culturalmente, como já abordou Mauss (1974) na clássica discussão que fez sobre técnicas corporais em 1934. Na sociedade contemporânea, marcada por pluralidade de identidades e por amplas possibilidades de vida estilizada, os modos de usar (aos quais correspondem modos de pensar) o corpo podem ser mais ou menos questionadores da estrutura social.

Assim, nesta reflexão, passamos a pensar as modificações do corpo consideradas pouco convencionais, as marcas e perfurações consideradas extremas ou extensas e as

apresentações da modalidade performática intitulada *freak show*. Para coleta do material empírico foi realizada observação participante em casas de tatuagem e *body piercer*, convenções de *body modification* e espetáculos de *freak show* na cidade de Cuiabá-MT e São Paulo-SP durante 2008 e 2009. Também foram realizadas entrevistas com profissionais e artistas de modificação corporal.¹

Rivière (1996), ao pensar sobre os ritos contemporâneos ressalta a importância de se explorar a nova ritualidade existente no cotidiano, a despeito da postura que constata uma desritualização da sociedade contemporânea dada a predominância de uma dimensão utilitarista e laica. Para o autor, a fim de compreendermos a cultura contemporânea, seria importante analisar para que servem os ritos (pensados enquanto tal) que são flagrados no cotidiano, como o trote de calouros universitários, os espetáculos, os concertos de *rock*, os eventos esportivos dentre outros. O que significam esses ritos para quem os vivencia? Seriam modos de integração ou marcação dos termos da diferença? Qual sua dimensão conflituosa? Com perguntas dessa espécie, surge um caminho para entendimento e questionamento da(s) cultura (s) em que subsistem tais ritos.

Em uma sociedade plural e fragmentada como a sociedade hodierna, pensar rito e ritual é um desafio. Pois se há ritos amplamente difundidos na consciência coletiva (usando expressão de Durkheim) que podem ter uma grande extensão quantitativa, há pequenos grupos com rituais específicos com os quais o todo social ou não se identifica, ou lhe ignora ou apenas tem uma vaga ideia do que se trata. Esses grupos criam éticas e estéticas próprias (as novas tribos, segundo a metáfora de Maffesoli, sobretudo no livro *Tempo das tribos*, 1998) e adotam rituais, entre os quais, a modificação corporal e os eventos intitulados *freak shows*, cabendo a nós decifrar os sentidos dessas práticas buscando compreender como tais sentidos podem nos auxiliar para refletir sobre a sociedade contemporânea.

Apesar de ser uma prática minoritária, a utilização de marcas corporais tem sido exponencialmente difundida, contudo, a decisão de modificar o próprio corpo não é tomada levemente. Trata-se de uma ocasião especial que rompe com o cotidiano, inclusive para quem tem uma coleção extensa de marcas. Consideramos a marcação do corpo como ritual, cujo conteúdo e o sentido são dados na vivência de quem passa por ele.

A etapa preliminar do evento consiste em escolher a marca que se vai inserir na pele. Muitos entrevistados afirmam dispensar semanas no processo de escolha da marca, do

¹ Os dados apresentados foram coletados no âmbito de uma pesquisa maior realizada na Universidade Federal de Mato Grosso intitulada "Pós-corporeidade: modificações corporais no mundo contemporâneo", coordenada por Juliana Abonizio.

local e do profissional que conduzirá a transformação. A decisão sobre o próprio corpo, apesar de referir-se ao corpo no que tem de inalienável, raramente é solitária.

Muitas pessoas que visitam os estúdios, não o fazem sozinhas. Pergunta-se e ouve-se a opinião dos acompanhantes durante essas visitas, sejam amigos, familiares e parceiros afetivos. Os argumentos são extensos, apesar de ser sobre um único indivíduo que a marca se alojará. Essa decisão tensiona a dimensão individualista e idiossincrática que a marca corporal carrega na contemporaneidade e a dimensão coletiva que categoriza o corpo humano no que tem de social.

Catálogos são folheados sucessivas vezes, possibilitando questionamento sobre a originalidade e autenticidade das marcas reivindicadas nos discursos que defendem o corpo no que tem de único e “customizado”. O profissional orienta a decisão. Em geral, sugere-se que não se tatuem as mãos e o rosto, ao menos não na primeira vez, mostrando que existem marcas e locais socialmente considerados aptos ao processo de marcação. Feita a escolha, marca-se a hora e combina-se um preço: o dinheiro, no que tem de impessoal, compra a autenticidade reivindicada pelo corpo que quer se diferenciar. Aconselha-se comidas leves e abstenção de bebidas alcoólicas. O lado profissional aparece mesclado entre a medicina e o primitivismo que sugere a tatuagem em sua história e no imaginário que lhe cerca. Jalecos brancos, luvas brancas, máscaras: roupas rituais. Instrumentos rituais são ritualisticamente ordenados e manuseados. Na coleta de dados, esse ritual raramente foi realizado com a presença restrita do profissional e do consumidor. A presença de platéia era constante com observação atenta às habilidades técnicas e palavras de incentivo.

Essa é a descrição rápida do processo de marcação dos que optam adotar uma tatuagem ou um *piercing*, sendo a inserção do último com platéia menos freqüente que as tatuagens e com menor duração do ritual em si.

É importante ressaltar que, diferentemente das marcas corporais em sociedades tradicionais – nas quais o sentido da marca era partilhado e expressava uma posição social – as imagens tatuadas e os ícones dos brincos não são partilhados socialmente de modo imediato. São passíveis de interpretação por quem vê uma pessoa tatuada e perfurada, as imagens de flores, borboletas, caveiras, dragões, fadas, para citar algumas das opções escolhidas por consumidores durante no trabalho de campo, porém, o significado atribuído pelo indivíduo muito pouco é decodificado apenas através da visão.

Apesar da característica ritualística das modificações e da exposição de si, esses eventos têm sentido diverso dos que modificavam o corpo em sociedades tradicionais. Nestas, o rito de passagem que acompanhava uma modificação corporal era dado socialmente, sendo o significado das marcas culturalmente partilhado. Tratava-se então

de uma passagem de um determinado *status* social para outro *status* reconhecido socialmente como parte da sociedade que também se reconhece no membro que incorpora.

Em sua versão contemporânea, mesmo que à procura de um sentido primevo, os significados, se os tem, não são partilhados socialmente, tampouco decifráveis pelo conjunto da sociedade. Se em sociedades diversas, a marcação corporal tinha a dimensão de um rito coletivo de passagem, as marcas da contemporaneidade referem-se à biografia individual, tendo um sentido idiossincrático (Abonizio, 2010). O corpo modificado torna-se não reconhecido pela sociedade em que se insere, o que gera a possibilidade de ser considerado uma expressão contracultural e até mesmo subversiva em relação à cultura em que surgiu.

No entanto, em uma perspectiva funcionalista, dada a recorrência de fenômenos de moda e de movimentos contrários à mesma, há que se pensar que a desobediência estética é normal, sendo normal também a aversão que tais corpos causam à vista.

Endogenamente, o que se vê é que o sentido da marca é dado individualmente, mas o sentido do marcar-se daquela maneira é partilhado pelos pares que, paradoxalmente, não se parecem (*ibidem*).

Pensar sobre o corpo e sobre a construção dos corpos pela cultura e vice-versa pode auxiliar na compreensão da sociedade em questão e, inclusive, no que a mesma define como limite de humanidade. A sociedade contemporânea desdobra-se em múltiplas maneiras de ser e pensar o corpo humano, mais ou menos estabelecidas, mais ou menos marginalizadas.

Em entrevista, um profissional desconstruiu a busca por significados das imagens escolhidas dizendo frequentemente que as escolhas consideravam mais as cores, o tamanho, as formas do ponto de vista estético do que o significado simbólico da imagem. Em suas palavras: “Vem pessoas que querem se tatuar, daí dizem que gostam de gatos. Olham um monte de figuras de gatos, folheiam, pensam e decidem tatuar uma rosa”.

Mas, e quando as marcas são ainda maiores ou feitas de forma tal a causar um estranhamento ao seu portador? Quando a marca passa de adorno para entrar no universo da modificação corporal? Quando deixa de ter um grau ou uma natureza aceitável pelo coletivo da sociedade, o que esses rituais extremos podem significar? Assim, interessa-nos perceber os sentidos dos rituais de modificação corporal alternativos praticados pelos adeptos de *body modification*, ou *bodmods*. Para Featherstone (1999), esse termo refere-se a uma longa lista de práticas de modificação corporal, não apenas as tatuagens e *piercings*, mas ginástica e jejum e *bodybuilding*.

Embora qualquer modificação do corpo possa ser considerada *body modification*, nesse universo são consideradas as práticas alternativas. Para Pires (2001), as modificações corporais podem ser divididas entre aquelas que têm por objetivo a adequação ao padrão de beleza vigente na sociedade e as práticas que usam elementos inexistentes no corpo humano, como o *piercing* e a tatuagem. Essas ainda podem ser divididas entre um subgrupo que faz modificações por impulsos da moda e outro que compartilha ideais referentes ao corpo e sua modificação. Em termos nativos, os usuários dividem as práticas entre as *mainstream* (predominante) e *non-mainstream* (não predominante).

A noção do que vem a ser considerada modificação extrema também é bastante flexível no discurso corrente, bem como aquilo que é considerado mutilação ou modificação entre os praticantes e não praticantes. Os praticantes, de acordo com nossa coleta de dados, recusam o termo mutilação referente aos investimentos que fazem em seus corpos. Vale ressaltar que, mesmo entre os praticantes, há partes do corpo consideradas tabus, como a genitália e o rosto, às quais deve se ter parcimônia ao fazer intervenção (Ferreira, 2006; Abonizio, 2010).

Para Le Breton, o discurso científico dominante na contemporaneidade vê o corpo como suporte da pessoa, “um objeto à disposição sobre o qual agir a fim de melhorá-lo, uma matéria-prima na qual se dilui a identidade pessoal, e não mais uma raiz de identidade do homem” (2003: 15).

Se o corpo já significou uma pertença a uma determinada identidade cultural, o extremo contemporâneo, na visão de Le Breton, faz uma encenação de si, tornado os sentidos de sua existência, uma decisão e não uma evidência cultural “Além disso, todo corpo traz a virtualidade de tantos outros que o indivíduo pode assumir” (2003: 31-32).

O autor descreve vários procedimentos de marcação corporal como a tatuagem, *piercing*, *branding*, escarificação, laceração, cicatrizes em relevo, implantes subcutâneos e alargamentos. Em grande extensão ou em radicalidade da modificação feita, os adeptos de *bod mod* diferenciam-se dos que optam por uma marca socialmente aceita e facilmente ocultada. Tais adeptos são em número bem menor do que os portadores de uma ou poucas tatuagens e *piercings* e frequentemente passam a viver da sua exposição corporal ou casam escolhas profissionais ligadas a esse universo, como revenda de equipamento e materiais, organização de feiras, etc. Em nossa amostra, encontramos apenas sete profissionais que consideramos subjetivamente muito modificados e que também fazem *freak show*. As modificações que pudemos ver foram implantes de *teflon* na testa, implante de chifres de silicone, implante de pregos na testa e nos braços, língua bifurcada, lábios e lóbulos alargados, cabeça toda tatuada, rosto tatuado. Essa espécie

de modificação não é feita por qualquer profissional e há intenso debate se essas intervenções podem ser consideradas práticas ilegais de medicina, por serem invasivas. A fronteira normativa sobre o que é arte e estética, o que é mais ou menos invasivo, o que requer cada tipo de profissional, se médico ou se artista recai na pele enquanto invólucro a separar essas esferas, não sem conflitos. No caso do implante na testa, o artista entrevistado disse que o mesmo foi realizado por um médico. É importante ressaltar que há muitas divergências em relação ao *freak show* ser considerado ou não modificação corporal, pois a cicatriz que resulta não é objetivo do efeito, mas de fato, são eventos relacionados e, em geral, a apresentação de suspensão (prática de ser suspenso por ganchos de metal atravessados na pele) é recorrente. Nem todos os extensamente modificados realizam suspensão (que pode ser exibida como espetáculo ou restrita a um pequeno grupo), mas soubemos apenas de relatos, e em número pouco significativo, de pessoas sem nenhuma marca que realizam a prática de suspensão. A observação que fizemos trata da dimensão de espetáculo de *freak show* em encerramento de convenções de *body modification*, mas coletamos relatos de experiências realizadas em pequenos grupos, sendo percebida a dimensão artística inexistente nos últimos enquanto nos primeiros há uma preocupação cênica, roupas, iluminação, música etc.

Mas o que significa esse corpo? O que comunica? Sendo o corpo investido socialmente, apesar de ser suporte do indivíduo, e encarnar o sistema social, poderíamos pensar que os usos inusitados do corpo e o desafio simbólico à estrutura corporal através das representações de morte sejam ameaças à própria sociedade?

O corpo indócil, com representações de primitividade, pode por a pensar a noção de civilização vigente.

Visando um controle total da natureza sobre a biologia, as culturas revestem de tabus as práticas biológicas, como demonstra José Carlos Rodrigues (1983), ao discutir sobre o nojo.

Assim, os fluidos do corpo, à exceção da lágrima – que pode ocasionalmente ser tomada por possuidora de poder positivo – são considerados nojentos e o contato deve ser regulado mediante inúmeras prescrições. Tudo o que foge à classificação pode ser considerado nojento e potencialmente perigoso. Para Rodrigues (1983), são nojentos e podem ser perigosos o sapo, animal nem terrestre nem aquático, a madrugada situada entre o dia e a noite, as esquinas que ficam entre ruas e assim por diante. Em *Pureza e Perigo*, lançado originalmente em 1966, Mary Douglas (1991) aborda também essa questão e destaca que, além de asco, os alvos de tabus sempre trazem o risco do contágio. Assim, ao se ter levemente o contato com o impuro, o ser que o teve, torna-se também impuro e contagiante. Resta-nos saber, porque, em uma sociedade cada vez

mais higienizada que afastou a morte aos confins e que teme germes como ao demônio, artistas recuperam a morte e o sangue dos hospitais para o centro das grandes cidades.

Neste universo, destacamos o grupo Modernos Primitivos e a Igreja da Modificação Corporal como exemplos para reflexão sobre formas dissidentes de lidar com o corpo.

O termo Primitivos Modernos (*Modern Primitive*) foi cunhado por Fakir Musafar, em 1967, significando os que utilizam rituais relativos ao corpo de sociedades tradicionais com a tecnologia disponível na sociedade ocidental contemporânea. Fakir Musafar tornou-se conhecido como o pai do movimento dos primitivos modernos e se interessou pelas modificações corporais ao ver uma reportagem da *National Geographic*, aos 12 anos. A partir de então, passa por fazer experiência com seu próprio corpo, associando a essa prática uma noção de espiritualidade. O movimento dos primitivos modernos surgiu com esse nome nos Estados Unidos e se espalhou, tornando-se referência aos praticantes de modificações corporais, mesmo aqueles que não se designam com o termo difundido (Le Breton, 2003).

A "Igreja da Modificação Corporal", também criada nos Estados Unidos, por Steve Haworth, de forma semelhante, preconiza a existência de espiritualidade no desejo de modificar o corpo. A igreja ganhou popularidade através do chamado "Caso Costco contra Cloutier". Costco Wholesale é uma rede de supermercados que demitiu uma funcionária que se negou a ocultar o "*piercing*" de sua sobrancelha alegando motivações religiosas, já que fazia parte da "Igreja da Modificação Corporal".²

No entanto, independentemente dos vínculos religiosos, a característica de ritual continua presente nas modificações corporais e nos encontros, geralmente encerrados com o *freak show*, que consiste basicamente em levantar peso nos brincos colocados em locais sensíveis, atravessar espetos, pirofagia, suspensão por ganchos na pele, dentre outras atividades que evoquem dor, nojo e resistência do corpo.

Há, nessa inversão técnica e estética, uma forma de escapar a ditadura da moda, aos padrões de beleza consensuais e inclusive da humanidade enquanto imagem e semelhança de Deus. Como em todas as sociedades, a contemporânea tem seus rituais de evitação acerca do corpo que normatizam a relação de higiene, os contatos com o corpo e seus fluidos, bem como as formas de nascer, morrer, comer, copular, classificando o que é puro e o que é impuro, perigoso e passível de contágio.

José Carlos Rodrigues (1983, 1987) demonstrou, ao discorrer sobre os tabus relativos ao corpo e a morte, que a sociedade moderna é uma sociedade higienizada que teme contágios, afastando ritualisticamente tudo o que tende a escapar do controle da

² Disponível em <http://www.fimdostempos.net/igreja_modificacao_corporal.html>. Último acesso em 10/04/2010.

cultura sobre a natureza. Afastando as impurezas, julga-se afastar a doença e a dor. A sociedade higienizada também é uma sociedade medicalizada e analgésica.

Além de evitar os microorganismos, reais ou imaginários, em uma busca de total assepsia, a sociedade contemporânea também afastou a morte, transformada em tabu. Não se fala da morte na vida privada, não se fotografam mais seus mortos, não se lava nem se veste os defuntos familiares, tampouco são velados na sala do lar.

Mas, subversivamente, entre os usuários de modificação corporal, há uma inversão acerca da aversão do nojo, da dor e da morte. Os *freak shows* recorrem ao nojo performático. São regados a sangue e perpassa de objetos por orifícios. Assim, enfiam objetos no nariz, por exemplo, causando repulsa e admiração na platéia.

Além do asco que causam, também a dor se faz presente propositalmente nos *shows*, nas inscrições na *pele* e nas perfurações, não sendo nunca evitada, embora seja, às vezes, também encenada nos espetáculos. Depois da encenação da dor, encena-se a sua superação.

Os artistas *freaks* demonstram sua força levantando pesos nos brincos que ostentam nas orelhas, mamilos e genitália, penduram-se em ganchos e balançam, mais ou menos energicamente. Nos casos de ausência de dor – por exemplo, quando os artistas atravessam pescoços ou bochechas com espetos em orifícios pré-existentes – há a sua simulação. Os rostos são contraídos expressando dor intensa, sendo imitados pelo público ao mesmo tempo enjoado e fascinado.

Esses espetáculos são representativos da concepção que propõe uma superação do destino do corpo. Trata-se de levar ao extremo o limite do corpo na aproximação com a morte. Simbolicamente, a morte deixa de ser evitada, torna-se presente, tendo sua iminência lembrada, nas caveiras que adornam peles, nas foices e nas expressões de mórbidas que caracterizam a estética desses encontros.

Para Rodrigues, a vida e a morte foram apropriadas pelo poder. Em tal sentido, podemos pensar como os usos inusitados do corpo e o risco de rasgar a pele sejam considerados subversivos por ameaçar rasgar a estrutura que encarna. “O interesse do poder pela vida dos homens é também apropriação da morte deles. Poder algum admite a liberdade de suicídio” (Rodrigues, 1987: 107).

Se a sociedade normatiza as técnicas corporais transformando o corpo em tabu, opor-se a utilização do corpo tal como normatiza a cultura na qual o corpo está inserido, pode ser considerado subversão, constituindo uma contracultura que tende a ganhar visibilidade e notoriedade através dos meios de comunicação de massa, aos quais são incorporados como esquisitice e sobre os quais se desperta curiosidade.

Contudo, os estigmas, algumas vezes, são ocultados ou dissimulados, como ocorre em casos extensamente exemplificados por Goffman (1999) – em *A representação do eu na vida cotidiana*, seu clássico de 1959 –, assim, as marcas cobrem áreas pouco visíveis do corpo, sendo encobertas na esfera do trabalho, mais recorrentemente. Em outros casos, em vez de ocultadas, são expostas e utilizadas como significado de autenticidade. Para o sociólogo português José Machado Pais, um estilo de vida pode ser pensado como “conjunto de práticas através das quais os indivíduos se esforçam por *estilizar* a sua vida, isto é, fazendo corresponder diferentes aspectos dela (alimentação, vestuário, habitação, etc.) com modelos que não emanam necessariamente da cultura ‘dominante’ ou da sua própria cultura” (1998: 23). Ao pensarmos a noção de estilo de vida como uma opção de vida em relação (e reação) ao modelo dominante, é possível pensar em sua dimensão contracultural. A contracultura, enquanto movimento difundido na segunda metade do século XX, tinha por características, dentre outras, a apropriação de símbolos de culturas negadas pelos rumos da sociedade moderna ocidental de então.

Assim, a contracultura valorizava saberes orientais e indígenas como alternativas em relação aos valores dominantes da religião cristã e da medicina alopática. Contrapondo-se a visão de mundo dominante, o *freak* ressurge como afronta e opção, sendo uma reação à concepção de humanidade pautada no indivíduo moderno (Abonizio, 2010).

Na estética adotada nos *freaks shows*, são recuperados dois pontos negados pela cultura dominante e sua concepção médica: a dor e a morte.

Para Durkheim (1989, originalmente em 1912) discorrendo sobre ritos de expiação, a experiência da dor são práticas de flagelo, jejuns e purgações variadas, contudo, esse sentido não pode ser percebido no *freak show*, pois ali o corpo não está a ser expiado. A dor não é buscada nem evitada, ela apenas está presente (Ferreira, 2006; Abonizio, 2010).

Tal como a dor, a morte deve ser afastada. Porém, no cenário da modificação corporal, a morte é simbolicamente invocada. Não se trata de suicídios, mas o corpo é limitado no que pode sofrer de experiências, contudo, os símbolos de morte, como caveiras, zumbis, sangue são mantidos presentes nas peles, possivelmente significando uma afirmação da vida em toda e qualquer manifestação possível, como discorre Maffesoli (1998) acerca das tribos a partir da recuperação do sentido trágico pensado por Nietzsche. O corpo, alvo de tabu e controle social, pode ser adorado e rejeitado, perfurado, ultrapassado, valorizado naquilo que tem de indomável: os fluidos, a dor, o apodrecimento. Como se entender a preferência desses jovens pelo sangue, pela caveira, pelo investimento no corpo e na exposição deste a um quase flagelo, pela iminência da morte?

O caráter subversivo pode ser percebido quando elementos de culturas negadas pela cultura ocidental em seu projeto de modernidade passam a ser valorizadas em seu seio, ainda que por grupos não muito numerosos.

Os significados da morte, da vida, do sexo, do corpo, da dor, do tempo e do espaço são muitas vezes não ditos, além de malditos, sendo dimensões inconscientes passadas pela cultura. Mudar essa forma de pensar, quebrar o consenso, ou não pertencer a consciência coletiva a esse respeito, pode levantar a questão acerca de qual cultura efetivamente pertencemos, já que não se compartilha o sentimento acerca dessas coisas que compõem a vida humana:

Quem somos nós, humanos? Já as novas tecnologias biomédicas, as novas teorias de neurofisiologia cerebral, a profusão de próteses conectáveis ou implantáveis com as quais nos hibridizamos, as clonagens e as experiências que superaram as determinações da espécie, só fazem por em questão as mais antigas noções de humanidade e as nossas determinações mais radicais: a saber, mortalidade, singularidade e sexualidade. (Tucherman, 1999: 15)

Diante da pluralidade de respostas possíveis, os adeptos da modificação corporal sugerem mudanças no modo de pensar e utilizar o corpo retomando rituais de sociedades tradicionais buscando, dentre outras coisas, aproximar corpo e alma.

O corpo é colocado em situação de aparente suplício, mas não se trata de um ritual de expiação. A dor sentida ou encenada e a aproximação estética com signos de morte não visam expiar o indivíduo para que ele atinja um fim, uma bênção qualquer.

O fim não é outro que não o daquele momento, lembrar na pele o instante vivido, a tragicidade pós-moderna da qual fala Maffesoli (1999; 2001). No presenteísmo pós-moderno, segundo o autor, há a convivência entre o ultramoderno e o arcaico, sendo esta dimensão bastante vista nos encontros de modificação corporal, onde há a exaltação dos ritos de sociedades tradicionais concomitantes a exaltação da aparência *cyborg*.

Os usuários recuperam, ao seu modo, tradições de sociedades silenciadas em muito pela expansão do ideal moderno racional e, ao recuperar esses rituais, retiram-lhes do contexto e da significação, incorporando em pele própria e em corpo coletivo novos significados, alguns partilhados, como nos *shows*, outros bastante idiossincráticos, como os símbolos escolhidos para as tatuagens individuais.

JULIANA ABONIZIO

Professora Doutora do Departamento de Sociologia e Ciência Política e do Programa de Pós-Graduação ECCO – “Mestrado em Estudos de Cultura Contemporânea” - da Universidade Federal de Mato Grosso - Brasil. Atualmente, realiza estágio pós - doutoral no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, sob a supervisão do Doutor José Machado Pais.

Contato: j_abonizio@yahoo.com.br, juliana.abonizio@ics.ul.pt.

ANA GRACIELA MENDES FERNANDES DA FONSECA

Mestranda do Programa de Pós-Graduação ECCO – “Mestrado em Estudos de Cultura Contemporânea” - da Universidade Federal de Mato Grosso – Brasil.

Contato: ana_gcos@hotmail.com.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abonizio, Juliana (2010), “Aparências ímpares: um estudo sobre os modos de ser e aparecer dos usuários de modificações corporais extremas”, *Revista Ponto Urbe*, 6.
- Douglas, Mary (1991), *Pureza e Perigo*. Lisboa: Edições 70.
- Durkheim, Émile (1989), *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulus.
- Featherstone, Mike (1999), “Body Modification: An Introduction”, *Body and Society*, 5(2-3), 1-13.
- Ferreira, Vítor Sérgio (2006), “Marcas que demarcam”: corpo, tatuagem e body piercing em contextos juvenis”. Tese de Doutorado em Sociologia. Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, Lisboa.
- Goffman, Erving (1999), *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes.
- Le Breton, David (2003), *Adeus ao corpo: antropologia e sociedade*. Campinas: Papirus.
- Machado Pais, José (1983), *Culturas Juvenis*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- Machado Pais, José (2003), *Vida Cotidiana: enigmas e revelações*. São Paulo: Cortez.
- Machado Pais, José (coord.) (1998), *Geração e Valores na Sociedade Portuguesa Contemporânea*. Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.
- Maffesoli, Michel (1998), *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Maffesoli, Michel (1999), *No fundo das aparências*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Maffesoli, Michel (2001), *Sobre o nomadismo: vagabundagens pós-modernas*. São Paulo: Record.
- Mauss, Marcel (1974), “As técnicas corporais”, in *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Edusp.
- Pires, Beatriz Ferreira (2001), *Piercing, implante, escarificação, tatuagem: o corpo como suporte da arte*. Dissertação de Mestrado, Campinas: Instituto de Artes/UNICAMP.
- Rivière, Claude (1996), *Os ritos profanos*. Tradução: Guilherme João Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes.
- Rodrigues, José Carlos (1983), *Tabu do corpo*. Rio de Janeiro: Achiamé.

Rodrigues, José Carlos (1987), *Tabu da morte*. Rio de Janeiro: Achiamé.

Santaella, Lucia (2004), *Corpo e comunicação: sintoma da cultura*. São Paulo: Paulus.

Tucherman, Ieda (1999), *Breve história do corpo e de seus monstros*. Lisboa: Ed.Vega.

RELIGIO ET CIVILIS: (RE)INVENTAR A SI E AO OUTRO

MAURO MEIRELLES

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

Este artigo versa sobre as relações entre o campo político e o campo religioso. Sobretudo, ocupa-se do modo como agentes religiosos e políticos se colocam nestes dois campos. Outrossim, resultados preliminares apontam para uma (re) invenção do rito, onde novas discursividades emergentes tomam corpo: o religioso politizando-se na busca da reconquista do espaço perdido entre os fiéis, o político sacralizando-se na tentativa de mostrar-se como detentor de valores e crenças caras aos cristãos.

Palavras-chave: religião; política; Porto Alegre; eventos religiosos; eleições.

Fazia pouco que o ano de 2008 havia iniciado. Todavia, a agenda política já estava lotada, era ano de eleição municipal e no dia 2 de fevereiro teria lugar a primeira procissão religiosa católica do ano em Porto Alegre, a 133ª Procissão de Nossa Senhora dos Navegantes. Estimativas da Brigada Militar sugeriam a presença de cerca de cem mil pessoas, conforme informado pelo 9º Batalhão da Brigada Militar, responsável pelo policiamento na área. Fiéis nas ruas do centro, políticos na área e antropólogos observando a cena.

Contudo, nossa ida a campo não estava direcionada, naquele momento, para as relações que ali se teciam entre o político e o religioso, mas sim em observar a participação dos afro-brasileiros na procissão e a forma como elementos da tradição religiosa afro-brasileira eram sincretizados com outros provenientes do catolicismo. Buscávamos, sobretudo, saber se Iemanjá e Nossa Senhora dos Navegantes eram tidas como sendo uma entidade una ou dual. Todavia, no desenvolver da procissão outros elementos nos instigaram a atenção, em especial, a participação de autoridades políticas e a forma como estes, no decorrer da mesma desempenhavam o papel a eles atribuído.

Neste sentido, alguns fatos nos chamaram especial atenção, dentre eles: 1) a participação conjunta de políticos conhecidos, notadamente por suas rivalidades partidárias que, no dia da procissão, andavam lado a lado diante do povo e das câmeras da televisão; 2) a ausência do vice-prefeito de Porto Alegre, o Sr. Eliseu Santos, declaradamente evangélico, mas que, no uso de suas atribuições legais, devia se fazer presente ao evento; 3) o embate político-religioso que parecia cercar a procissão, no que tange ao sincretismo e à presença de afro-brasileiros na mesma.

Desta maneira, no presente texto me ocuparei da análise deste evento-chave em específico e de três cenas etnográficas a partir das quais buscarei explorar, em diálogo com a literatura pertinente ao tema, a forma como religião e política têm-se misturado em diversos momentos, em especial nos anos eleitorais e em eventos religiosos que mobilizam um grande número de pessoas. Portanto, importa lembrar que estarei, no decorrer deste trabalho, cruzando dados etnográficos colhidos por mim junto à referida procissão com pesquisas levadas a cabo por outros colegas antropólogos apresentadas em artigos, por sua vez publicados na Revista Debates do NER¹ que, tradicionalmente, dedica a cada dois anos um número ao estudo das imbricações entre o político e o religioso.

1. PRIMEIRO ATO: A RUA COMO ESPAÇO DE RELIGIOSIDADE

Cena 1: Na Igreja do Rosário estão presentes no momento da missa, a governadora do Estado Yeda Crusius e a Deputada Federal Maria do Rosário, do lado de fora da mesma encontrava-se o presidente estadual do Partido dos Trabalhadores, Olívio Dutra que conversava com populares. Ao longo do caminho carros de som da rádio Aliança conclamam os fiéis a entoarem cânticos a Maria [...] Durante todo o trajeto os religiosos ligados à organização da procissão distribuía material com as letras dos cânticos aos que acompanhavam a procissão, os quais, quando convocados pela equipe de som da Rádio, entoavam os cânticos.

Tradicionalmente a rua é tida como o espaço do público em oposição ao espaço da casa, do privado, como já preconizava Da Matta (1981; 1991). Todavia, há momentos em que determinados grupos de pessoas se apropriam de espaços públicos para fins privados, um desses casos é quando a rua é palco para procissões e romarias religiosas. Quando isto acontece, a esfera do privado transcende para o espaço público e milhares de pessoas se reúnem nas ruas com um fim comum: o de professar sua fé, o de

¹ Revista publicada pelo Núcleo de Estudos da Religião (NER/UFRGS) e disponível *on-line* em: <http://seer.ufrgs.br/debatesdoner>

demonstrar sua devoção. Na procissão de Nossa Senhora dos Navegantes realizada no dia 2 de fevereiro de 2008 isso não foi diferente.

Mas há contudo, na cidade de Porto Alegre, outros momentos em que isso também é manifesto por ocasião de festividades religiosas ligadas a diversas denominações religiosas quando, por exemplo, os evangélicos ocupam com Silas Malafaia² o entorno da Usina do Gasômetro,³ os afro-brasileiros a orla do Guaíba⁴ na praia de Ipanema em razão da Festa de Oxum ou na de São Jorge/Ogum,⁵ os pentecostais da Deus é Amor o parque da Harmonia,⁶ entre outras tantas. Mas existem também manifestações desta ocupação que não são tão grandiosas – e que não chamam tanto a atenção – quando, por exemplo, a esquina recebe ebós e obrigações de afro-brasileiros, depósitos e teatros que outrora tinham outras funções se transformam em templos religiosos de novas denominações pentecostais emergentes. No contexto da cidade, tais pedaços (Magnani, 1984; 2000) são recortados por esses grupos e tornam-se espaços urbanos de religiosidade, formando, no cotidiano dos grandes centros urbanos, pequenos fragmentos de um grande caleidoscópio que ora podemos visualizar em sua unicidade, ora transbordam para outras esferas da vida social.

Todavia, existem muitas formas de expressão religiosa e muitos são os modos pelos quais as pessoas expressam sua religiosidade e contato com o sagrado. Tais mudanças nessa expressão e nesse contato com o sagrado geraram muitas vezes cisões na história das religiões, das quais emergiram novas denominações religiosas, tidas como mais eficazes e detentoras de maior “credibilidade” entre aqueles que buscam uma forma mais fervorosa de expressar/animar a sua fé.

² Líder religioso de uma das diversas convenções da Assembleia de Deus e *chairman* de um ministério de evangelização que possui programas de rádio e televisão, o qual, leva o próprio nome de seu líder, o Ministério Silas Malafaia.

³ Tradicional espaço cultural da cidade de Porto Alegre, localizado nas margens do rio – o Guaíba – e que, dada a sua beleza e proximidade do centro, é frequentemente utilizado para a realização de eventos públicos e privados. É aliás considerado um símbolo da cidade e um forte elemento urbano constituinte do imaginário da mesma; diz-se ter o pôr-do-sol mais bonito do mundo e constitui ponto de parada obrigatória, principalmente no final da tarde, em muitos roteiros turísticos.

⁴ Rio de água-doce, também classificado pelos geógrafos como estuário, que banha a cidade de Porto Alegre e que tem em sua orla uma ciclovia de vários quilômetros de extensão, a Usina do Gasômetro (tradicional espaço cultural da cidade), o anfiteatro Pôr-do-Sol (espaço ao ar livre utilizado para shows e eventos), os Parque Marinha do Brasil e da Harmonia (espaços de lazer e esporte), além de algumas praias de água-doce. Dentre estas se destaca Ipanema com seus bares e música ao vivo que, em determinadas épocas do ano, é utilizada para a realização de algumas festas religiosas ligadas às religiões de matriz africana e afro-brasileira tais como o batuque, a umbanda e candomblé.

⁵ Tanto a Festa de Oxum, realizada no dia 8 de dezembro, como a Festa de São Jorge/Ogum, realizada no dia 23 de abril, ambas na praia de Ipanema, são festividades ligadas às religiões de matriz africana e afro-brasileiras que reúnem um grande número de pessoas, tanto praticantes da religião como apenas simpatizantes e curiosos, de modo que, nestes dias, a orla de Ipanema é ornada com as cores e as comidas destes dois orixás. Estes, aos pés do monumento a Oxum lá existente, fazem as suas oferendas/os seus préstimos às entidades de seu panteão religioso reafirmando, assim, os seus laços com a religião.

⁶ Outro parque da cidade, também ao ar livre, situado próximo da orla do Guaíba que, assim como a Usina do Gasômetro, é utilizado para realização de eventos que reúnem um grande número de pessoas.

Entre os evangélicos, tal movimento deu origem ao que comumente denominamos na literatura especializada de *as três ondas do pentecostalismo* e onde, marcadamente, se passou da glossolalia (1ª onda) para a cura divina (2ª onda) e, em seguida, para a individuação da crença através da noção de guerra espiritual ligada à teologia da prosperidade (3ª onda). Movimento semelhante se observou entre os católicos através da Renovação Carismática Católica (RCC).

Tal movimento de renovação (RCC), ocorrido dentro da Igreja Católica, tem a sua origem em um movimento católico surgido nos Estados Unidos em meados da década de 1960, que se voltava para a experiência pessoal com Deus, particularmente através dos dons do Espírito Santo. Neste sentido, este movimento buscava, sobretudo, introduzir nos ritos e na liturgia católica uma nova forma de evangelização voltada para a experiência pessoal do fiel e a sua relação com Deus. Experiência semelhante, também, é levada a cabo quando a Igreja Católica volta os seus esforços de evangelização para romarias e procissões, ambas ligadas a santas e santos oriundos do catolicismo popular e/ou de crenças resultantes de determinadas comunidades que alçam pessoas que participaram durante muitos anos da vida da comunidade à condição de beato ou santo, como atestam as canonizações recentes de Frei Galvão e Madre Paulina.

Na teologia católica e na crença das pessoas que participam dessas procissões e romarias organizadas em torno de determinado santo, padroeiro ou beato, a participação do fiel e o seu sacrifício estão, em grande parte, ligados à noção de sacrifício físico e purificação (Salvador, 2006). Sacrificar o corpo através de uma caminhada extenuante imposta por uma romaria ou da realização de um trajeto de 4 km com os pés descalços sobre o asfalto da Igreja do Rosário até à Igreja de Nossa Senhora dos Navegantes é, para essas pessoas, sinal de fé, de gratidão, de agradecimento por graças recebidas, mas, sobretudo, uma forma de aproximação destes com o espaço do sagrado.



E assim, no momento em que a imagem de Nossa Senhora dos Navegantes sai da Igreja do Rosário e ruma para a Igreja de Navegantes, esta torna o mundo em sagrado e a rua em um espaço onde a religiosidade é manifesta. No dia anterior à procissão, no Mercado Público de Porto Alegre, afro-brasileiros viveram algo semelhante àquilo que observamos entre os católicos quando, dias antes, estivemos na Igreja do Rosário e observamos que estes traziam em suas mãos documentos pessoais para serem colocados ou sacralizados junto à imagem de Nossa Senhora dos Navegantes.

Ainda nesta direção, no dia primeiro de fevereiro quando estava indo para a universidade e resolvi entrar no Mercado Público de Porto Alegre,⁷ casualmente, deparei-me com um barco com a imagem de Iemanjá bem no centro do Mercado, onde, segundo conta a narrativa mitológica daqueles ligados às religiões afro-brasileiras, está enterrado o assentamento do Bará, a entidade que abre caminhos, o guardião das casas e das cidades (Oro, 2007). Em torno da imagem havia umas 20 pessoas, além dos encarregados religiosos que gerenciavam o contato com as pessoas, e davam “banho de ervas”, colocavam documentos e flores dentro do barco – algo semelhante ao que observamos na Igreja do Rosário no dia seguinte. Além destes havia uma fila de cerca de 40 pessoas que aguardavam para tomar “passes”, ministrados por uma religiosa que aspergia um chumaço de folhas para limpeza de energias negativas.

É interessante ainda lembrar que, logo abaixo da mesma, havia uma imagem de Nossa Senhora dos Navegantes em tamanho reduzido, e que segundo conversa travada com religiosos presentes no local, esta seria conduzida naquela mesma noite até à Usina do Gasômetro, onde alguns religiosos realizariam as suas homenagens à Iemanjá. Talvez, este, o motivo pelo qual observamos uma presença muito pequena de religiosos afro-brasileiros, visualmente identificáveis, na Procissão dos Navegantes no dia seguinte. Nesta observamos no dia 2, entre a procissão, apenas uma senhora trajada com roupas de religião e um homem levando um barco com uma imagem da Santa sobre sua cabeça.

⁷ Segundo Oro (2007: 31), o Mercado Público de Porto Alegre detém no imaginário da cidade um lugar de destaque, por ser um espaço importante de sociabilidade. “Mais que um lugar turístico, um signo de Porto Alegre e um patrimônio histórico e cultural da cidade, o Mercado Público Municipal constitui um espaço democrático, que recebe diariamente milhares de indivíduos de todas as camadas sociais, de todas as etnias e de todos os credos”, incluindo-se nisso a narrativa mítica existente entre os afro-brasileiros de que lá, no centro de Mercado, estaria enterrado um assentamento destinado ao orixá Bará, motivo pelo qual muitas cerimônias públicas desta religião têm o Mercado como um lugar de dotado de axé, funcionando como um ponto de partida em sua cosmogonia.



Outrossim, em conversas realizadas com pais-de-santo na capital, em dias anteriores à procissão, temos que a tônica das informações prestadas por estes nos informavam que Navegantes e Iemanjá eram entidades diferentes. Segundo eles, ambas eram muitas vezes confundidas em razão de questões históricas relacionadas à época da escravidão, onde acabavam sincretizadas em função da necessidade que se impunha aos negros, pela religião dominante (o catolicismo), de cultuarem entidades católicas aos olhos dos senhores de escravos. No entanto, na sua cosmologia e crença eram tributários, na verdade, aos orixás da sua terra natal.

Outra questão, também referendada por estes, é que, em virtude do carnaval e do sincretismo das crenças afro-brasileiras com o catolicismo, muitos terreiros e casas de religião não estariam desenvolvendo atividades em virtude de os dias de carnaval serem considerados como dias da “festa da carne” e, por esta razão, os “quartos-de-santo” estariam fechados e seus filhos liberados para a Festa. Neste sentido, como colocaram diversos pais-de-santo contatados, tal reserva se mostra infundada na cosmologia nativa afro-brasileira, mas em razão de crenças católicas que ainda se fazem presentes no interior do campo afro-brasileiro é normal que, ainda por algum tempo, isso seja observado.

Outra justificativa dada para esse apartamento de crenças, reside em uma narrativa bastante recorrente entre os pais-de-santo contatados, que destacam o fato de que muitos religiosos iam à praia render suas homenagens a Iemanjá, principalmente os mais esclarecidos, pois estes sabiam que tal reserva era infundada em sua cosmologia. Já no que tange à Procissão dos Navegantes em específico, temos que estes, em sua análise, relacionam o esvaziamento da participação dos afro-religiosos com o fim da procissão fluvial, uma vez que, segundo a teoria nativa, a participação destes na festa estava, em

grande parte, relacionada à possibilidade de estarem na água e lá renderem as suas homenagens a Iemanjá, como hoje fazem à beira-mar.

O que se constata a partir do exposto é um duplo movimento que, ao mesmo tempo que mostra o forte sincretismo entre os afro-religiosos que trazem para seu panteão de crenças imagens e restrições inerentes à sua relação histórica com o catolicismo, estes, também, com o fim da procissão fluvial na capital, reinventam a tradição e buscam novas maneiras de expressar sua devoção a Iemanjá, seja na praia, lócus primeiro, seja nas margens do Guaíba, com a imagem de Nossa Senhora de Navegantes levada no mesmo barco que Iemanjá na noite do dia anterior à procissão católica.

2. SEGUNDO ATO: O POLÍTICO E A RUA COMO O ESPAÇO DA POLÍTICA

Cena 2: São quase nove horas da manhã e em poucos minutos a imagem de Nossa Senhora dos Navegantes sairá da Igreja do Rosário. Estamos neste momento indo pela Mauá em direção a Rodoviária de Porto Alegre; quando olhamos para trás vemos a comitiva de autoridades ali presentes caminhando lado a lado com a comitiva de religiosos encarregados de conduzir a imagem à Igreja de Navegantes. Da comitiva composta por autoridades fazem parte Yeda Crusius (Governadora do Estado), José Fogaça (Prefeito de Porto Alegre), Olívio Dutra (Presidente estadual do PT) e Maria do Rosário (Deputada Federal pelo PT).

Como já escrevi em outro lugar (Meirelles, 2006) muitas coisas mudaram no mundo da política nos últimos anos em razão da nova lei eleitoral, mas também no que tange ao próprio amadurecimento do eleitor brasileiro nestes quase 20 anos de democracia inaugurada com o processo de abertura política e a Constituição de 1988. A chuva de papéis que tão bem descreve Barreira (1998) já não faz parte do cotidiano eleitoral, da mesma forma que, como observam muitos autores, ao que parece, o estilo de fazer política tem-se pautado muito mais por um trabalho de longo prazo e pelo estabelecimento de uma relação direta com o eleitor e com segmentos específicos da sociedade do que pela ritualística chuva de papéis que cobria as ruas da cidade em período eleitoral.

Neste sentido, já nas eleições municipais de 2004 tanto Santos e Schweig (2004) quanto Meirelles & Di Franco (2004) mostravam que a forma de fazer campanha e de ocupar o espaço público haviam mudado, o que talvez indicasse um novo modo de fazer política. Ao observarmos mais detidamente o cenário político e a forma como as coisas acontecem nos anos de eleições, vemos que o embate corpo a corpo e a estratégia do estar presente se torna cada vez mais frequente, levando os candidatos a marcar

presença na maioria dos eventos mais concorridos, nomeadamente religiosos e das mais diversas denominações.

Aqui se enquadra a presença de Maria do Rosário há dois anos atrás em um culto evangélico, buscando apoio para a sua candidatura, tal como no corpo a corpo na procissão dos Navegantes, na missa, fazendo uso da estratégia do estar lá, do aparecer para não perecer. Contudo, outros candidatos à vereança que esse ano retornam às urnas buscando a reeleição, e que são, declaradamente, candidatos pertencentes ao que chamamos de Grupo de Vereadores Católicos (Lima *et al.*, 2004), não compareceram à procissão.

Um exemplo é Odacir Oliboni, que todo o ano participa da festividade religiosa no Morro da Cruz, desempenhando o papel de Jesus Cristo, e que em seu material de campanha evoca essa simbologia, como atesta o trabalho de Tadvald e De Bem (2004). Além dele, temos Carlos Alberto Garcia que tem a sua base eleitoral, fundamentalmente, na área de atuação da Igreja São Jorge, onde participa de várias atividades e comendas desta Igreja durante o ano, entre outros. Contudo, diferentemente do que era de esperar, temos que tanto Oliboni quanto Garcia não se fizeram presentes na procissão.

É certo, todavia, como o desenrolar das últimas campanhas nos mostrou, que a construção da candidatura de um proponente a qualquer vaga eletiva não se dá somente nos quatro meses que antecedem o dia da votação e que este é um processo lento e gradual que se dá ao longo dos dois anos anteriores. O seu clímax é sobretudo aquele que se circunscreve ao próprio ano eleitoral, de modo que, na verdade, mesmo que de forma velada mas já com toda a sua ritualística, uma campanha eleitoral se inicia em torno de seis meses antes das prévias partidárias e que, portanto, por janeiro e fevereiro estes já estão na linha de frente, participando das festividades populares tais como o Carnaval, ou políticas tais como o Fórum Social Mundial quando realizado em Porto Alegre, entre outros.

Para candidatos reconhecidamente católicos, a Procissão dos Navegantes seria portanto um prato farto, todavia estes não estavam lá, ou pelo menos não se fizeram aparecer juntamente com a comitiva de autoridades, que participaram enquanto representantes do povo no parlamento municipal.

Já no que se refere à política do cotidiano o que se observa é um clima de *pax política*⁸ que se faz presente deste a última campanha para presidente e governador, onde, o estilo de campanha utilizada por estes se mostrou bastante diferente daquela de anos anteriores. Nesta campanha prevaleceu em especial uma formação discursiva que

⁸ No latim, *pax* significa paz. Contudo, se considerarmos este cognato como ligado a deusa romana Pax ou a Irene, como era conhecida entre os gregos, esse, assume o sentido de algo passageiro. Outrossim, utilizamos tal construção idiomática com vistas a se referir a uma paz que não é comum, que é passageira e que, de certa forma, assume um caráter efêmero e transitório no que se refere ao mundo da política.

operava sobre o binômio ordem ↔ desordem, ou seja, as críticas ao adversário eram poucas e cada um buscava, à sua maneira, deixar evidente que era capaz de manter a ordem. Prevaleceu, sobretudo, um clima de manutenção da ordem e de continuidade, algo bastante incomum à política, visto que em anos anteriores a sua ritualística tinha como traço marcante o ataque pessoal entre candidatos e/ou a crítica ferrenha aos mandatos anteriores ou ao candidato da oposição.

Neste sentido, no âmbito da macro-política observa-se um fenômeno semelhante, onde em nome de um pretense governo de coalisão, os ânimos são acalmados e a pax conquistada através de uma farta distribuição de cargos entre a oposição e da distribuição de verbas do orçamento entre os colégios eleitorais dos deputados federais. Mais recentemente, temos o caso do abuso de gastos nos cartões corporativos, onde novamente os ânimos são apaziguados através da constituição de uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) mista e da extensão do período de análise dos gastos para o mandato do ex-presidente Fernando Henrique Cardoso que, na opinião dos próprios parlamentares, acabou por esvaziar a CPI.

Do ponto de vista prático temos que, após o escândalo do mensalão, muita coisa mudou na forma de fazer política no que tange à esfera federal, onde o clima que tem reinado é “não vamos atirar pedra no telhado um do outro, pois os nossos telhados também são de vidro”. Já no que tange ao cidadão comum, é fácil constatarmos que, em sua maioria, este se mostra insatisfeito com a forma como a política tem sido feita e cansados da disputa de interesses privados e da “lavação de roupa suja” em rede nacional.

Se nós, antropólogos, que estamos distantes do poder constatamos esse fato a partir de conversas informais com pessoas nas ruas e até dentro de nossos círculos familiares e de amizade, não é difícil de se supor que aqueles que estão na política já tenham se apercebido que a crítica pela crítica não funciona mais. Isso, por sua vez, nos faz crer que estamos diante de uma mudança significativa no que se refere ao cotidiano da política e à própria forma de os políticos se apresentarem e fazerem da política um espaço de interação que é constantemente atualizado em decorrência de experiências e vivências anteriores.

Estar na política é estar sempre num momento liminar, onde se é e não é ao mesmo tempo, onde ritos e mitos são reinventados na esperança de trazer para a berlinda um grande número de eleitores que ficam à deriva, à vontade dos ventos, até poucos minutos antes de votarem. E neste sentido enquanto corporação, como diria Weber, é normal que os políticos lutem em prol de seus interesses e no sentido de manter a sua posição – e a manutenção da pax política parece ser, no momento, um caminho para a

política neste novo século que se inicia. Daí decorre que em nome desta pax política estão, lado a lado na procissão: o ex-Ministro das Cidades, ex-Governador e candidato a reeleição para o governo do Estado do Rio Grande do Sul em 2006, Olívio Dutra (PT); Yeda Crusius (PSDB), atual Governadora do Estado do Rio Grande do Sul; Maria do Rosário, deputada federal e provável candidata à Prefeitura de Porto Alegre pelo Partido dos Trabalhadores (PT); e José Fogaça (PPS), atual Prefeito e possível candidato à reeleição pelo mesmo partido.

Estão todos lá, vivendo a maturidade da democracia brasileira que debutou recentemente e completa, esse ano, vinte anos. Uma democracia que sente as responsabilidades para com o seu povo; este, que, por sua vez, cansou de suas rebeldias *infanto-juvenis*, das festas na Casa da Dinda,⁹ de seus amigos *sanguessugas*¹⁰ e daqueles se usam dela somente para proveito próprio. Assim, é cada vez mais comum que vejamos juntos nos palanques eleitorais aqueles que outrora eram inimigos: Sarney agora é líder do Senado, ex-presidenciáveis que agora são ministros, Ciro Gomes na Integração e Cristóvão Buarque na Educação. E lá, na Procissão de Navegantes, isso não foi diferente.

3. TERCEIRO ATO: RELIGIOSO E POLÍTICO SE MISTURAM

Cena 3: São quase 11 horas da manhã e a imagem chega à Igreja dos Navegantes, no local um palco montado à frente da Igreja. Nele a esfera do sagrado e do mundano separadas, de um lado a comitiva de religiosos conduz o evento e de outro as autoridades assistem e acompanham os cânticos. A tônica dos cânticos entoados remetem à idéia de mudança e o discurso do orador religioso (Dom Dadeus Grings) evoca a V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe, realizada em Aparecida em 2007. Os valores religiosos são evocados diversas vezes como forma de se produzir tal mudança – há um reforço à religiosidade popular e a força de sua ação evangelizadora – na “nossa cidade”, no “nosso país”, no “nosso continente”.

No que se refere às relações entre o campo político e religioso e ao debate que envolve o tema da secularização/desse secularização da sociedade moderna, existem

⁹ Casa da Dinda é o nome da mansão da família Collor de Mello em Brasília, a qual foi a moradia oficial do então eleito presidente Fernando Collor de Mello. Neste sentido, segundo consta, o então presidente Fernando Collor escolheu a mansão como opção contra as residências funcionais, o Palácio da Alvorada e a Granja do Torto, as quais, em sua concepção, eram escolha de marajás. Outrossim, ficou famoso por ser o “caçador de marajás” e a Casa da Dinda por ser um suntuoso jardim de marajá que Fernando Collor havia construído para si mesmo, segundo reportagem da Revista *Veja* em sua edição de 09/09/1992.

¹⁰ O *escândalo dos sanguessugas*, o qual também ficou conhecido como a *máfia das ambulâncias*, foi um escândalo de corrupção que estourou no ano de 2006. A Comissão Parlamentar de Inquérito instaurada para apuração dos fatos investigou em 90 parlamentares (87 deputados e 3 senadores) os suspeitos de envolvimento no desvio de dinheiro da compra de ambulâncias, a qual acabou cassando o mandato de diversos parlamentares envolvidos no referido inquérito.

diferentes perspectivas teóricas. Contudo, apesar das múltiplas perspectivas existentes no âmbito daqueles que se ocuparão desta relação, há pelo menos três que, de certa maneira, balizam e sintetizam as diferentes compreensões dos cientistas sociais sobre aquilo que se convencionou chamar de processo de desencantamento/encantamento do mundo, segundo a perspectiva weberiana.

Dentre essas três perspectivas de análise com as quais se ocupam uma pluralidade de autores há, pelo menos, dois movimentos distintos, um que se pauta pela existência de um processo de esvaziamento do religioso, e outro, pela sua retomada ou a chamada “revanche de Deus”. Há ainda um terceiro que busca sua síntese na tese de que estaríamos diante de um processo de reorganização e recomposição do campo religioso no contexto da modernidade (Hervieu-Léger, 2005).

Não nos interessa aqui, porquanto, discutir as diferenças que existem entre essas variadas perspectivas de análise, mas sim tentarmos, na medida do possível, dar conta dessas relações que se estabelecem entre o campo político e religioso, sobretudo a partir da perspectiva apresentada por Hervieu-Léger. Neste sentido, tomamos como ponto de partida a cena três que, a nosso ver, apesar de se referir a um espaço de tempo bastante curto se comparado ao tempo do evento como um todo. Contudo, esta sintetiza os propósitos para os quais cada um estava lá.

Os da política, para se ungirem do sagrado e desfazer a imagem belicosa e negativa que os tem assolado. Os católicos, para retomarem o espaço que era seu e que, cada vez mais, é tomado pelo Estado no que se refere a políticas de assistência e pelos pentecostais que, a cada dia, tomam fiéis do catolicismo através da (re)invenção da vivência religiosa e do estabelecimento de uma relação direta com o sagrado. Mas nem sempre a política está onde esperamos que esteja.

Como era de esperar, apesar de a procissão de Nossa Senhora dos Navegantes ser um evento eminentemente religioso organizado pela Igreja Católica de Porto Alegre dentro de seu calendário litúrgico, a política estava lá, fluindo livremente entre leigos e religiosos, entre a estratégia do “aparecer para não perecer” e da “dádiva desinteressada”. Se, entre os leigos, era a primeira a estratégia que se fazia presente, entre os religiosos era o riso dos bispos que se mostrava evidente através da dádiva dissimulada (Bourdieu, 1996), uma vez que não se vendem serviços religiosos ou se faz política na Igreja.



Contudo, em alguns momentos isso transparece com maior facilidade quando, apesar de não se falar em política, esta é feita na prática, no bate-papo entre autoridades religiosas e políticas que vieram lado a lado na procissão e agora dividem o mesmo tablado. O religioso sacraliza aqueles provindos do profano, que entoam cânticos e seguem a liturgia diante do olhar atento de milhares de fiéis. O político profaniza aqueles provindos do campo do sagrado que, em seu discurso litúrgico, evocam a mudança e a transformação social como base para a retomada do processo de evangelização e a reconquista do espaço perdido junto à sociedade – hoje, ocupado por outras religiões ou pelo próprio Estado.



Seria portanto normal, dado que a política pertence à esfera do profano, que encontrássemos entre as autoridades políticas (os leigos) forte viés político em sua ação. Mas na verdade estes somente se fizeram presentes, estavam lá, e, assim como os fiéis, à sua hora entoaram cânticos e seguiram a liturgia proposta. Mas, ao contrário, é entre aqueles pertencentes ao sagrado que vemos a “revanche de Deus”. E é Dom Dadeus Grings que traz para a procissão as proposições da V Conferência Geral do Episcopado

Latino-Americano e do Caribe, evento este marcadamente político em suas propostas para a retomada do Catolicismo na América Latina.¹¹

CONSIDERAÇÕES FINAIS: EPÍLOGO

Como dissemos anteriormente, na modernidade, segundo o paradigma atual da ciência, político e religioso estão separados e pertencem a campos de estudo diferenciados. Contudo, vimos também que existem momentos em que a sociedade se esvaziou da religião e decretou a “morte de Deus”, como no caso da separação entre a religião e o Estado no chamado processo de desencantamento do mundo, mas, também, que o catolicismo busca hoje, reencantá-lo, propondo a “revanche de Deus” a partir da América Latina e da retomada de seu espaço através de uma resposta agressiva às outras religiões, apartando crenças e politizando o processo de evangelização através de uma postura crítica e transformadora em relação à realidade. Neste sentido, se torna difícil separar o político do religioso, visto que, se pensarmos sobre a ótica weberiana, toda a ação humana é uma ação política, visto que envolve fins para o qual se destina e se pauta por valores, crenças e/ou tradições tomadas *a priori*. Vence o primeiro round desta disputa o religioso em detrimento do político, uma vez que são retomados, na prática cotidiana, valores e crenças religiosos de outrora, os quais são reiterados na procissão.

Assim, o que se constata, a partir da observação etnográfica da procissão de Nossa Senhora dos Navegantes, é que tais fronteiras entre o político e o religioso não são tão fluídas e porosas, como diria Oro (1997), mas que estes se usam de seu duplo como forma de intervir no mundo e legitimar a sua ação. Os provindos da política sacralizam-se através da construção de um imaginário de pax política e os provindos do campo religioso mundanizam o seu discurso através da retórica política, para retomar o seu espaço de outrora através do processo de evangelização e transformação do mundo. Há, portanto, a partir do exposto, uma reorganização e recomposição daquilo que se entende por religioso e por político através de uma bricolagem de valores que são tornados evidentes na atuação de lideranças políticas e/ou religiosas que deste evento tomaram parte. A religião toma para si o político, seculariza-se e busca reconquistar o seu espaço, reiventando novas práticas a partir de sua retórica, vence o religioso mais uma vez, quando consegue incorporar seu duplo em sua práxis cotidiana.

E por fim, para fechar a vitória do religioso sobre o político, temos a retórica utilizada por Dom Dadeus Grings que, para além do religioso, busca, entre os fiéis ali presentes, resgatar um imaginário político de luta, de criar estratégias, de ocupar espaços perdidos

¹¹ Para entender melhor a posição assumida por Dom Dadeus Grings e o forte viés político de sua intervenção sugere-se a leitura dos documentos da conferência disponíveis no documento eletrônico: www.celam.org/MisionContinental/Documentos/Portugues.pdf.

para outras religiões. Entre os políticos e de forma dissimulada fez-se por sua vez presente um clima de pax universal que não deixa nada a dever a muitos eventos ecumênicos. Na modernidade-mundo ritos e mitos são reinventados e atualizados a toda hora. Tanto entre os que pertencem à esfera secular, dos leigos e das autoridades políticas que ali sacralizaram-se ao entoar os cânticos, como entre os que pertencem à esfera do não-secular, que de posse de uma retórica política bastante incisiva instou os fiéis a tomarem posição nessa luta de reconquista do espaço do catolicismo no interior do imaginário e da sociedade brasileira que, outrora, já foi a religião oficial do Estado.

MAURO MEIRELLES

Licenciado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2002) e Mestre em Educação, pela Universidade (2005). Foi professor substituto (assistente) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul de 2005 a 2007. Atualmente cursa o Doutorado em Antropologia Social na UFRGS e trabalha junto ao Núcleo de Estudos sobre Religião com o professor Ari Pedro Oro. Tem experiência na área de Educação e Antropologia, em especial no desenvolvimento de softwares e métodos de pesquisa. Sua principal área de atuação reside nos estudos sobre Antropologia e Política, na construção e produção de indicadores estatísticos e, também, na produção de materiais destinados a Educação a distância e a formação de licenciados em Ciências Sociais.

Contato: mauro-meirelles@hotmail.com.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barreira, Irllys (1998), *Chuva de papéis: ritos e símbolos de campanhas eleitorais no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará [1ª ed.].
- Bourdieu, Pierre (1996), *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papyrus [1ª ed.].
- Da Matta, Roberto (1981), *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro, Editora Zahar [3ª ed.].
- Da Matta, Roberto (1991), *A casa & a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Guanabara/Koogan [4ª ed.].
- Hervieu-Léger, Daniele (2005), *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Lisboa: Gradiva [1ª ed.].
- Lima, Antônio J. F. de; Marques, Bruno Ribeiro; Castilhos, Jonas de Souza; Salvador, Thais Vanessa (2004), "Vereadores católicos: elementos para a reflexão sobre a diversidade articulada do campo político", *Debates do NER*, 5(6), 34-62.
- Magnani, José Guilherme Cantor (2000), "Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole", in José Guilherme Cantor Magnani e Lilian de Lucca Torres (orgs.), *Na metrópole: textos de Antropologia Urbana*. São Paulo: Editora da USP, 12-53.

- Magnani, José Guilherme Cantor (1984), *Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade*. São Paulo: Brasiliense [1^a ed.].
- Meirelles, Mauro; Di Franco, Aline (2004), “O Político e o religioso nas eleições municipais de 2004 em Porto Alegre: ou a metáfora do Grenal”, *Debates do NER*, Porto Alegre, 5(6), 157-170.
- Meirelles, Mauro (2006), “Nem sempre as coisas foram assim: ou dos (des)encantamentos do campo político e religioso frente as eleições de 2006”, *Debates do NER*, Porto Alegre, 7(10), 51-64.
- Oro, Ari Pedro (1997), “Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra?”, *Debates do NER*, 1, 10-36.
- Oro, Ari Pedro (2007), “O Bará do Mercado Público”, in Ana Luiza Carvalho da Rocha e Rafael Devos (orgs.), *A tradição do Bará do Mercado*. Porto Alegre: PMPA/SMC/CMEC, 31-51 [1^a ed.].
- Santos, Márcio Martins dos; Schweig, Grazielle Ramos (2004), “Irmãos e companheiros: a campanha dos candidatos da Igreja Universal nas Eleições de 2004 em Porto Alegre”, *Debates do NER*, 6, 83-112.
- Salvador, Thais Vanessa (2006), *Peregrinação a Santa Paulina: um novo modo de peregrinar*. Porto Alegre: IFCH/UFRGS. [Trabalho de Conclusão de Curso Graduação em Ciências Sociais].
- Tadvald, Marcelo; De Bem, Daniel Franscisco (2004), “A apropriação da discursividade religiosa pelos campos políticos”, *Debates do NER*, 6, 63-82.

O PROFUNDO À FLOR DA PELE: A RELIGIÃO E A IDENTIDADE NA ELABORAÇÃO DE ESTRATÉGIAS LOCAIS DE PODER DE POPULAÇÕES MARÍTIMAS EM PORTUGAL E NO BRASIL

TÚLIO DE SOUZA MUNIZ

CENTRO DE ESTUDOS SOCIAIS DA FACULDADE DE ECONOMIA, UNIVERSIDADE DE COIMBRA

A ocupação do espaço geográfico, particularmente do litoral, seguiu lógicas diferentes no Brasil e em Portugal, mas com um importante ponto comum: a tensão sempre presente entre populações marítimas e a governação central, onde estão presentes aspectos subjetivos, como a religiosidade. Através da prática religiosa, as populações marítimas fazem emergir estratégias de resistência.

Palavras-chave: Identidade, religião, Estado, saberes, populações marítimas.

ADVERTÊNCIA

Antes de começar, esclareço que, neste texto, os termos “religião” e “religiosidade” aparecem como sendo de matiz católico-cristão, com aspectos múltiplos, mas principalmente o de intercessores cotidianos entre o real e o imaginário das populações aqui abordadas. Também esclareço que aqui o Estado aparece como poder institucional interventor e regulador da economia, com o qual as populações constroem relações paradoxais e simultâneas de conquista e de enfrentamento, no intuito de resistir à regulação plena, resistência que, de acordo com o perfil do Estado interventor (se ditatorial ou liberal), se configura, varia, mas não desaparece. O objetivo central do artigo é de demonstrar como estão imbricadas as relações materiais e simbólicas de poder, inclusive as relações entre Estado e religiosidade, em agrupamentos tidos como “tradicionais”, como em geral são vistas as populações marítimas.

1. INTRODUÇÃO

Brasil e Portugal, em que pesem as diferenças históricas, passaram quase a metade do século XX sob regimes ditatoriais: o Brasil de 1930 a 1945, sob Getúlio Vargas, e de 1964 a 1985 sob a ditadura militar; Portugal de 1926 a 1974, considerando os períodos de ditadura militar (1926-1928), a Ditadura Nacional (1928-1933) e o Estado Novo (1933-1974). Ambos os países proporcionavam um fechamento de suas respectivas sociedades sobre si mesmas e sufocavam a emergência de manifestações questionadoras do rígido controle exercido pelos regimes de Estado na economia, nas liberdades de organização coletiva e de expressões individuais e coletivas, e inclusive da religiosidade das populações marítimas (para usar terminologia de Moreira, 1987).

Entre as populações marítimas de ambos os países, há semelhanças no enfrentamento e apropriação do Estado, nas questões de identidade e territorialidade, na religiosidade, etc. É no mundo do trabalho e em suas práticas cotidianas que as populações marítimas elaboram estratégias de alternativas e enfrentamento-resistência à regulação estatal, desde sempre presente na atividade piscatória.

Adiante busco demonstrar que a prática religiosa, calcada nas identidades locais, é um dos elementos dessa resistência. Tanto que ao Estado tais práticas não passam despercebidas. Para entranhar-se no ambiente doméstico, o Estado Novo salazarista, por exemplo, buscou penetrar não somente no campo de trabalho da pesca, mas em todos os campos de sua existência, inclusive o da religião. Nesse sentido, os estudos levados a cabo por Garrido têm importância ímpar na historiografia portuguesa. Centrado na pesca do bacalhau, ele evidencia como as políticas das pescas foram um dos principais fundamentos do regime salazarista. Para além dos aspectos políticos e econômicos, Garrido destaca um exemplo de gestão do imaginário, a Bênção dos Barcos, que sustentava a ideologia do regime:

Ponto alto da representação épica da ‘campanha do bacalhau’, a bênção dos bacalhoeiros recolhia toda a sua força e eficácia simbólicas da forma como o Estado cuidava dos seus aspectos cénicos e do modo espectacular e ao mesmo tempo subtil como exprimia uma sólida aliança entre os três elementos fundamentais do comemoracionismo historicista do Estado Novo: Nação, Estado e Povo são os elementos estruturantes de um enlace primordial que o Estado presume refazer através da ritualização anual da obra de ‘ressurgimento da grande pesca’. (Garrido, 2006: 239)

Recorro a Macedo, para se entender a complexidade da intervenção Estado Novo, associada, também, à religião:

As Casas de Trabalho eram frequentadas pelas filhas de pescadores, onde aprendiam ensinamentos de corte e costura, ensino doméstico, ensino religioso e moral, assim como lições e conselhos sobre como ser uma boa mãe (serviço à “Escola de Mães”) e uma esposa dedicada. [...] Aos pescadores e seus filhos estavam reservadas as Escolas de Pesca, cuja missão consistia, segundo Henrique Tenreiro, em inculcir no aluno “fé em Deus, sem as superstições que levam à prática de falsos deveres e à confiança em coisas vãs; moral de homens de bem, de patriotas esclarecidos e de bons servidores” do ideal político do Estado Novo. [...] Na Escola Profissional de Pesca, para além de uma educação de fim profissional, os alunos recebiam educação moral e cívica, através da qual os seus superiores pretendiam moldar os seus espíritos, inculcando-lhes os mesmos valores ideológicos do programa de “educação nacional” estabelecido em 1936, por Salazar e Carneiro Pacheco. [...] A doutrina cristã era-lhes, igualmente, inculcada, projectando-se a necessidade de uma religião vivida em pleno, através da realização da comunhão e da frequência regular da Eucaristia, em detrimento da religiosidade popular por estes vivida nas comunidades piscatórias de onde eram oriundos. Igualmente comuns eram as palestras sobre os malefícios do vinho, os perigos do jogo, da sífilis e de outras doenças venéreas. (Macedo, 2008: 78-87)

Eram instrumentos de intervenção estatal com forte viés moral, vincado no imaginário religioso. Entretanto, será este mesmo imaginário revelador da capacidade que têm as populações marítimas de se desligarem de aparelhos estatais de assistência social após um longo período de repressão. Pois subsistem traços pré-capitalistas e mesmo “pré-modernistas” em meio a populações tradicionais como as marítimas, que não romperam totalmente com referências simbólicas de poder, como a forte crença no religioso e no sobrenatural.

A questão da identidade, nestes contextos, tem relação direta com a questão da territorialidade “local” e das práticas locais de religiosidade. Contudo, antes de demonstrar empiricamente tal afirmação, se faz necessário considerar muitas das conceitualizações de identidade, e discorro sobre algumas delas, tendo o “local” como parâmetro.

O conceito de *habitus* (Bourdieu, 2005) define a identidade como elemento agregador. O *habitus* é o “princípio gerador e unificador que retraduz características

intrínsecas e relacionais de uma posição em um estilo de vida unívoco, isto é, em um conjunto unívoco de escolhas de pessoas, de bens, de práticas” (Bourdieu, 2005: 20-21). Entretanto, é preciso concordar que os *habitus* “são diferenciados, mas são também diferenciadores. Distintos, distinguidos, eles são também operadores de distinções. [...] Assim, por exemplo, o mesmo comportamento ou o mesmo bem pode parecer distinto para um, pretensioso ou ostentatório para outro e vulgar para um terceiro” (*ibidem*: 21). Talvez seja o *habitus bourdieuano* que melhor explica a coesão social entre as populações marítimas brasileiras e portuguesas.

Para Bhabha “identidade nunca é *a priori*, nem um produto acabado, é sempre o processo problemático de acesso a uma imagem de totalidade” (Bhabha, 1994: 51, tradução livre). Citando Hall (1996), Carla Águas aponta para uma certa “flexibilidade” da identidade. Para ela,

a identidade não pode ser vista como uma essência, mas sim como um posicionamento em relação a alguma coisa. Esta visão é defendida por Stuart Hall (1996), que critica uma noção integral e unificada de identidade. Afastando-se das dicotomias e estereótipos, o autor conceitua identidade enquanto uma articulação, sempre ambivalente e dependente das contingências. Ao invés de essencialista, é uma estratégia a partir da qual os sujeitos se posicionam, dentro de um lugar histórico específico. (Águas, 2008: 14)

Para Tejerina, será a identidade um dos elementos a “indicar os territórios pelos quais transitam os processos reticulares de solidariedade, de negociação e de construção das novas fronteiras da mobilização” (Tejerina *et al.*, 2005: 2). Parece estar de acordo com Nietzsche:

Quando as pessoas viveram juntas por muito tempo, em condições semelhantes (clima, solo, perigos, necessidade, trabalho) nasce algo que ‘se entende’, um povo. [...] Quando é maior o perigo, maior é a necessidade de entrar em acordo, com rapidez e facilidade, quanto ao que é necessário fazer (Nietzsche, 2001b: 182).

A construção e reafirmação de identidades são temas caros e fundamentais para abordagens de sociedades tradicionais. Partidária da História Cultural, Pesavento chama atenção para necessidade de se detectar a “modalidade identitária” quando se estuda determinada comunidade ou sociedade. Para ela, a identidade

se constrói em torno de elementos de positividade, que agreguem as pessoas em torno de atributos e características valorizados, que rendam reconhecimento social a seus detentores. Assumir uma identidade implica encontrar gratificação com esse endosso. A identidade deve apresentar um capital simbólico de valoração positiva, deve atrair a adesão, ir ao encontro das necessidades mais intrínsecas do ser humano de adaptar-se e ser reconhecido socialmente. (Pesavento, 2003: 91)

Enquanto conceito complexo, identidade também pode ser usada e banalizada para reduzir a importância de consideráveis categorias populacionais. Me parece ser isso que ocorre, no Brasil e em Portugal. Em ambos os países, seja nos *media* seja nas Ciências Humanas, é senso comum localizar regiões distantes do cotidiano urbano num tal “Profundo” (o “Portugal profundo”, o “Brasil profundo”), termo que tanto simplifica quanto invisibiliza a importância da imensa multidão de homens e mulheres que vivem e trabalham nessas regiões. Entretanto, o “Profundo” está à flor da pele, nas ruas dos centros urbanos, assim como aspectos da urbanidade estão no “Profundo”.

O “Profundo” é, portanto, uma invenção da “modernidade” para invisibilizar agentes sociais que, literalmente, carregam nas costas países como Brasil e Portugal, onde a produção agrícola e piscatória é mantida com o suor dos corpos e não só com o óleo das máquinas sendo este, contudo, trabalho apontado como “atrasado”. Daí a importância de análises como a de Santos que, acerca do modelo agrícola de Portugal tido como ‘arcaico’ em fins do século XX, afirma:

É bem possível que este modelo agrícola seja transcodificado e, de pré-moderno, passe a ser pós-moderno pelas combinações práticas e simbólicas que proporciona entre o económico e o social, entre o produtivo e o ecológico, entre ritmos mecânicos e ritmos cíclicos. (Santos, 1995: 67)

Recorro a Santos também para definir modernidade conforme a perspectiva aqui colocada. Para ele,

o paradigma sócio-cultural da modernidade surgiu entre o século XVI e os finais do século XVIII, antes de o capitalismo industrial se ter tornado dominante nos actuais países centrais. A partir daí, os dois processos convergiram e entrecruzaram-se, mas, apesar disso, as condições e a dinâmica do desenvolvimento de cada um mantiveram-se separadas e relativamente autónomas. A modernidade não pressupunha o capitalismo como modo de produção próprio. Na verdade,

concebido enquanto modo de produção, o socialismo marxista é também, tal como o capitalismo, parte constitutiva da modernidade. Por outro lado, o capitalismo, longe de pressupor as premissas sócio-culturais da modernidade para se desenvolver, coexistiu e até progrediu em condições que, na perspectiva do paradigma da modernidade, seriam sem dúvidas consideradas pré-modernas ou mesmo anti-modernas. (Santos, 2006: 46-47)

O município de Espinho, em Portugal, é um exemplo contundente de que o “Profundo” está ao alcance dos olhos no cotidiano dos centros urbanos. Distante a apenas 20 quilômetros do Porto (segundo maior centro urbano do país, com cerca de 1,5 milhão de habitantes em sua região metropolitana), Espinho tem a economia sustentada pelo comércio e pelo turismo. Este é movido não só pelos meses de verão, quando a população do município (cerca de 30 mil pessoas) multiplica-se por dez, mas também pela atividade ininterrupta de um casino. Semanalmente acontece, às segundas-feiras, a feira livre tida como a maior de todo o Portugal e uma das maiores da Península Ibérica. Um passeio pelas ruas e pela feira livre de Espinho, na zona de venda de produtos hortifrutigranjeiros e no galpão das peixeiras, detalha o que até aqui descrevi acerca da invisibilização dos agentes sociais do “Profundo”.

Reconsiderar, pois, a aceitação acrítica do “Profundo” é extrapolar a premissa hegemônica de um “desenvolvimento sustentável”. Ou seja, refletir acerca de um “desenvolvimento sustentável” desatrelado da lógica de “crescimento sustentável”, concordando que

o desenvolvimento entendido como realização de potencialidades, como passagem a um estado diferente e melhor, está longe da ideia do desenvolvimento como crescimento, como incremento. Neste sentido, as actividades económicas podem desenvolver-se sem crescer. (Rodrigues e Santos, 2003: 46)

A assimilação do “Profundo” enquanto conceito para designar populações locais é uma maneira simplista de desconsiderar a importância e as particularidades da Identidade. Particularmente para populações marítimas, para as quais o “Profundo” remete à profundezas do oceano, lugar a ser evitado, morada do perigo.

Quero notar que, para as populações marítimas brasileiras e portuguesas, é considerável a importância do vínculo identitário com o seu local de origem e as suas especificidades de trabalho. Pois é a partir do “local” que cunham para si referências identitárias múltiplas. As populações marítimas brasileiras e portuguesas têm em comum

uma identidade social “marcada por uma relação privilegiada com o mar” (Peralta, 2008: 254). Será desta relação pautada pela maritimidade que surgem referenciais simbólicos de matiz religiosa adaptados de acordo com características de cada local.

Aspectos interessantes a serem citados nas semelhanças entre populações marítimas de Brasil e Portugal seriam ainda o apego a jogos ilegais (o jogo do Bicho no Brasil, e o Sobe e Desce em Portugal), ao jogo de Sueca (cartas), ao futebol, aos arraiais das festas juninas. Porém não cabe aqui aprofundar a sua análise, apenas citá-los para introduzir na argumentação sociohistoriográfica do aspecto comum que entre essas populações nos interessa: os elementos identitários oriundos da prática religiosa e as suas intercessões no cotidiano e nos espaços de relações sociais das populações marítimas brasileiras e portuguesas.

2. DISTANCIAMENTO ESTRATÉGICO PARA COM O ESTADO

As práticas religiosas, em âmbito local, extrapolam a esfera clerical e estatal, e fazem com que o “poder” transborde da esfera institucional. Podem ser encaradas como exemplos do que Foucault chamou de “circularidade do poder”.¹ Decisões e estratégias são tomadas considerando não só poder institucional, do Estado, mas também o imaginário laico.

Trata-se de uma estratégia de não abrir mão dos laços simbólicos, entre os quais prevalece o sagrado. Ou seja, trata-se de um “essencialismo estratégico”, para dizer como Spivak, que reelabora leituras da crença religiosa com aspectos de longa duração (Braudel), muitas vezes subjetivos mas que devem ser considerados, pois:

Se eliminarmos os acontecimentos, os homens que atraem excessivamente as luzes da história tradicional, se não tivermos em conta as flutuações económicas, políticas ou outras, ficamos em presença de uma história profunda que se deforma muito lentamente; de tal maneira que a história de longa duração apresenta perspectivas que não são inteiramente estranhas umas às outras e que são comparáveis entre si. (Braudel, 1985: 68)

As populações marítimas portuguesas e brasileiras assimilam e reelaboram a religiosidade católico-cristã incorporando a religião como sendo “um poderoso elemento

¹ “O poder, acho eu, deve ser analisado como uma coisa que circula, ou melhor, como uma coisa que só funciona em cadeia. Jamais ele está localizado aqui ou ali, jamais está entre as mãos de alguns, jamais é apossado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona. O poder se exerce em rede e, nessa rede, não só os indivíduos circulam, mas estão sempre em posição de ser submetidos a esse poder e também de exercê-lo. Jamais eles são o alvo inerte ou consentido do poder, são sempre seus intermediários. Em outras palavras, o poder transita pelos indivíduos, não se aplica a eles” (Foucault, 2005: 35).

de coesão política” (Ginzburg, 2006: 81), não mais com contornos medievais, e sim como “circularidade do poder”. Extrapolam o campo da própria religião, imbricando-o com a lida diária do cotidiano das populações que vivem e dependem de uma das atividades mais arriscadas do mundo do trabalho (o trabalho marítimo).

Nas comunidades piscatórias, a crença na religião contra adversidades de toda a ordem material permanece. Elas não incorporaram totalmente a segurança estatal. Os Estados e o grande capital, ao contrário, a partir do século XVI substituíram a “providência divina” pelo sistema de seguros.

O sistema nascente de seguros é um dos percursores da modernidade sistêmica na medida em que se defina a modernização como uma gradual substituição de vagas estruturas imunitárias simbólicas, do tipo das interpretações religiosas últimas dos riscos da vida humana, por prestações de segurança sócias e técnicas exatas. Em certos pontos essenciais, o seguro das profissões comerciais toma o lugar do que até aí parecia estar nas mãos de deus. Tal diz respeito sobretudo à prevenção contra as consequências dos azares imprevisíveis. Rezar é bom, o seguro é melhor; é desse ponto de vista que nasce a primeira tecnologia imunitária da modernidade, pragmaticamente implantada. No século XIX, juntar-se-lhe-ão a segurança social e as instituições médico-higienistas do Estado providência. (Sloterdijk, 2008: 96)

Além de religiosas, as populações marítimas brasileiras e portuguesas são também supersticiosas, recorrendo, quando necessário, a sincretismos vários, próprios de populações locais. José Gil afirmou que “jamais a ciência e a tecnologia da idade moderna foram capazes de erradicar a magia e a feitiçaria das práticas culturais da sociedade” (Gil, 2004: 84), o que é válido sobretudo em comunidades que vivem em contato direto com a natureza. Nessas persistem sistemas ancestrais de crenças e de curandeirismo, marcas de outras temporalidades onde o acesso a tratamento médico e a medicamentos era raro ou mesmo impraticável. Benzedeiras, raizeiros e outras categorias de “sábios populares” continuam praticando antigos conhecimentos aos quais recorrem as comunidades tradicionais quando se confrontam com anomalias e contradições (Geertz, 1997), às quais não são dadas respostas objetivas no plano material. Nas praias do interior do Brasil e de Portugal isso não é diferente. Curandeiros e sábios populares estão vivos e atuantes, muitas vezes gozando de prestígio, tanto quanto clérigos, autoridades legais ou médicos.

É importante, nestes contextos, perceber a eficácia das crenças, dos simbolismos plenos de significados. Pois atrás de aparentes superstições, há muita sabedoria, há campos desprezados pela ciência convencional, aquela que pratica o que Santos chama, apropriadamente, de “epistemicídio” (Meneses e Santos, 2005),² cometido, por exemplo, pelos europeus ao aportarem na América. A devastação da margem ocidental atlântica começou de braços dados com o cristianismo, nos lembra Warren Dean: “Um dos primeiros atos dos marinheiros portugueses que alcançaram a costa sobrecarregada de floresta do continente sul-americano foi derrubar uma árvore. Do tronco desse sacrifício ao machado de aço, confeccionaram uma cruz rústica” (Dean, 1998: 59).

Tão antiga quando a dominação do conhecimento é a resistência das populações locais. Para se compreender tal “epistemicídio”, é importante considerar que as narrativas, pessoais e/ou literárias, antes de terem a pretensão de “verdade”, demonstram que existem conhecimentos que não são de todo compreendidos e considerados pelo “saber científico”.

Em 2001, Natanael Crispim (ou “Tana”), pescador da Redonda, Ceará, Brasil, hoje com 40 anos, me descreveu de memória a história de um pescador que, chegado em terra após ter sido ferido por uma raia numa época de poucos recursos médicos em Icapuí ou mediações, foi “curado” por uma mulher sábia e experiente que se fez ficar a sós com ele num recinto e teria friccionado a própria vagina sobre o ferimento. José Gil, no debate após palestra no IV Simpósio Internacional de Filosofia Nietzsche-Deleuze, em Fortaleza (2002), relatou o caso de um jovem da Córsega que, filho de uma curandeira local, destacava-se em sua vila pelo temperamento calmo e por não se meter em sarilhos, como a maioria dos corsos seus vizinhos. “Todos os dias, antes de sair de casa, encho-lho os bolsos de sal”, teria relatado a mulher a Gil.

Em 1922, Raul Brandão, ao discorrer sobre o cotidiano de Mira, onde os pescadores “quando chegam a velhos não podem trabalhar” por não existir então “simulacro de cooperativa e a lei de seguro não os abrange”, relata um curioso rito de cura então praticado:

Às vezes a onda vira o barco, envolve os homens e deixa-os sem sentidos. Quando os tiram por mortos, para fora do mar, metem-nos no sal como as sardinhas, ‘para lhes apertar os ossos’. É grande remédio, dizem. Ano passado houve um que, depois de estar no sal quarenta e oito horas, ainda tornou a si.... (Brandão, 2002: 36).

² Literalmente, a destruição de outros saberes pela ciência, que ameaça a “preservação da biodiversidade, só possível por formas de conhecimento camponesas e indígenas e que, paradoxalmente, se encontram ameaçadas pela intervenção crescente da ciência moderna” (Meneses e Santos, 2005: 49).

No caso específico da religiosidade católico-cristã marcada pelo sincretismo entre as populações marítimas, persistem reelaborações advindas de uma cultura ancestral: a cultura oral (Ginzburg). O movimento traçado pelas populações marítimas segue nessa direção pautada pela oralidade, o que permite afirmar que aspectos ancestrais de religiosidade que prevalecem nos dias de hoje paralelamente à gestão institucional do cotidiano.

Entretanto, convém apontar para disputa do poder local (político e/ou simbólico) e para o distanciamento eventual e estratégico, tanto da instituição Igreja quanto do Estado, que eventualmente promovem as populações marítimas no campo da religiosidade. A seguir procuro demonstrar empiricamente essas afirmações.

3. A RELIGIOSIDADE CATÓLICO-CRISTÃ: UM ESPAÇO *NÃO-DITO* DE PODER LOCAL?

Maioritariamente católicas, as populações marítimas do Brasil e de Portugal mantêm com a religião uma relação de respeito, mas também de disputa de poder simbólico. Um exemplo está nas procissões e festas públicas ligadas a santos, onde homens e mulheres têm um papel de destaque, senão na condução do rito, pelo menos na participação do mesmo. Em Portugal há a festa da N.^a Sr.^a da Ajuda, em Viana do Castelo, hoje um tanto espetacularizada, mas cujo ponto alto é o desfile de embarcações pelas ruas da cidade. Em Espinho, além das festas em louvor a N.^a Sr.^a da Ajuda e N.^a Sr.^a do Mar, a procissão de São Pedro,³ em 29 de Junho, parte da capela em honra ao Santo (localizada exatamente na fronteira entre o Bairro Piscatório e o centro de Espinho) percorre centenas de metros de vias públicas na zona central da cidade próxima à praia, e termina em um dos três barcos tradicionais utilizados pelos pescadores do Bairro, onde três párocos conduzem a bênção às embarcações e “gentes do mar”. A procissão é conduzida por um rol de santos e santas levados em andores, tendo São Paulo, o guerreiro, à frente (o dia de São Paulo é o mesmo que o de São Pedro), e por último, o andor de São Pedro, que é carregado por pescadores paramentados “à antiga”, com barrete (gorro), descalços e com as barras das calças dobradas. Atrás de São Pedro vem então o pálio sustentado por soldados do Exército português, e sob o qual estão os párocos; atrás destes, as autoridades civis e militares. Os pescadores apropriam-se, simbolicamente, da mais relevante função no evento, o poder de condução do Santo, e precedem às autoridades eclesiásticas e políticas no território mais importante da procissão, que termina com um sermão do pároco local e com a bênção aos presentes num barco previamente ornamentado, na praia.

³ São Pedro é o padroeiro dos pescadores, tanto no Brasil quanto em Portugal. Há nisso um orgulho pois Pedro, que segundo o Novo Testamento era pescador, foi o primeiro papa, designado pelo próprio Jesus Cristo.



FOTOS I, II e III – A condução do andor de São Pedro e do pálio, e a bênção final (fotos do autor, 2009)

Na Redonda, município de Icapuí, Ceará, no Brasil, prevalece o catolicismo, embora a presença protestante seja marcante, o que impõe diferenças que devem ser consideradas. Os católicos, por exemplo, não vão à pesca em dias “santos”, como São Pedro ou Nossa Senhora dos Navegantes (08 de Dezembro), paralisação que não existe entre os pescadores protestantes. O catolicismo propicia uma certa ritualização no mundo do trabalho. Quando do início da pesca da lagosta (há uma paralisação entre Janeiro e Abril), geralmente as mulheres da vila da Redonda organizam uma pequena procissão, cantando e orando pelo início de um ano de boa pesca.

Como a presença de párocos não é constante nas comunidades marítimas, elas prescindem da mediação eclesial para associarem-se ao sagrado. Exemplo evidente

é a nomeação dos barcos. Na Redonda, boa parte dos cerca de 200 botes à vela seguem essa tendência (o barco vencedor da regata local de 2002 foi o “Espírito Santo”). No Bairro Piscatório de Espinho, entre os sete barcos em atividade encontra-se um chamado “A Lei de Moisés”. No interior dos outros há sempre algum símbolo religioso, seja uma cruz de madeira ou inscrições como “Fé em Deus” (no interior do barco “Vamos Andando”). No Museu Municipal de Espinho, inaugurado em Junho de 2009, o barco que orna o jardim, recolhido junto ao Bairro Piscatório, é o “Mar Salomão”. Num chuvoso dia 2 de outubro de 2009 fiz uma incursão em Castelo do Neiva (Norte de Portugal, onde se pratica pesca artesanal de peixes e sobretudo de camarão da costa), e constatei que entre os 31 barcos recolhidos à terra, 22 tinham nomes de santos ou alusões ao sagrado: N.^a Sr.^a Aparecida, Santa Joana, Fé em Deus, N.^a Sr.^a da Agonia, Emmanuel, Pedro e Paulo, Berço de Jesus, São Rafael, Luz de Deus, Mãe de Jesus, Santiago do Neiva, Luz de Deus, Almas Santas, Nova Sr.^a Da Bonança, Filho de Deus, Senhora da Paz, Sr.^a Da Boa Morte, Mãe da Fé, Coração de Jesus, São Francisco, Sr.^a das Boas Novas e Jesus Cristo.

Quanto maior o risco e a incerteza, maiores são as referências ao sagrado-religioso. Entretanto, um risco menor, se leva à diminuição das referências sagradas, não as eliminam de todo, e acrescenta outras, também pessoais e importantes (como a família, o clube de desporto, o local de origem). É o que se pode observar nas pequenas lanchas de pesca de Peniche e no Algarve, na zona da Ria Formosa, em Faro e Olhão.

A modalidade de pesca executada nestas zonas de litoral recortado é de risco menor que a de mar aberto do centro-norte de Portugal.⁴ Contudo, os pescadores sempre buscam se fazer acompanhar de seus lugares de pertença (tangíveis ou simbólicos), representados nos nomes de seus barcos. Conduzem consigo suas aspirações e temores, nomeando o barco com referências idílicas (“Sonhe Comigo”), zombeteiras (“Paga Pouco”) ou arrojadas (“Envenenada”). A seguir, listo alguns nomes de barcos que o exemplificam.⁵

Peniche

Pesca (bateiras e lanchas pequenas): Silvinha, Diana Rafael, Cristiana Soraia, João Codinha, Cláudia, Cari, Júlia Maria, Zinia, Cristina Capítulo, Alvissusa, Bia, David Patrícia, Luisabete, Neuza, Ana Cláudia, Nuno Manuel, Emanuel, Patrícia, Sandra Miguel, Sérgio

⁴ Não me refiro aqui à pesca de modalidade industrial de cerco, que prevalece em Peniche, praticada em barcos grandes e distante da praia.

⁵ Compilei os nomes em visitas de campo entre 02-04-2010 e 07-04-2010.

Marco, Ruth, Ana Lisa, Rita, Luisinho, Josemar, Duas Netas, Rui Hélio, Rita Pacheco (nome da esposa de José Ivo Pacheco, 70 anos, pescador desde os 13, que estava a fazer reparos no barco quando da coleta desses nomes).

Faro

Barcos marisqueiros e de pesca artesanal (risco menor, mantêm santos e nomes próprios, mas variam também entre trabalho e lazer): Ando com Deus, Graças a Deus, Cristão, Três Irmãs, Faísca, Madrugada, Benfica, Espanhol I, Ostra, Andreia, Beira, Carlos Pacheco, Boa Fortuna, Charlot, Canário, Ivone, Dois Unidos, Vila Moura, Nélia Jorge, Custodio, Dora Cristina, Amor de Mãe, Tic-Tac, My Toy, Mana Sofia, Ricardo, Trindade, Totó.

Olhão

Barcos marisqueiros e de pesca artesanal: Aba, Tiago Brito, O Jornal, Glorioso, Grelhas, Furão, Mar de Fora, Três Filhos, Vilma, Pinguim, Tíbio, Mida, Marco, Fábio e Bruno, Meu Amigo, Lúcia e Ana, Vai e Volta, Auxiliar, Arrais, Força Verde (com escudo do Sporting, clube de futebol lisboeta), Hugo, Esperança, Claramar, Benfica, N.^a Sr.^a do Carmo, Nelinha, Meu Bom Amigo, Sílvia, Elisabete, Envenenada, Aldinha, Jéssica, O Puto, Mestre Russo, Puchi, Fatucha, Apóstolo São Paulo, Paga Pouco, Sabiá, Sonhe Comigo, Salta Pra Terra, Armazém, Alfatucha, Sra. Da Nazaré, Reformado, Farinha.

Para os pescadores artesanais, é uma maneira de nunca ir para o mar “sozinho”, e tampouco contando somente com proteção formal do seguro ou da previsão meteorológica. A “providência divina” e o familiarismo antecede, ou pelo menos são considerados tanto quanto a “previdência social”. A única modalidade de pesca onde o sagrado e o familiar não prevalecem (embora não sejam eliminados) é a pesca desportiva, apartada do mundo do trabalho, como demonstram os nomes dos barcos que compilei na marina de Peniche em 02-04-2010.⁶

Barcos de Recreio

Nova Fé, Hortomar, Erika, Adonay, Seis Estrelas, Roco, Nova Vaga, Cochicho, Camacaia, Japeri, Marisa, Desportista, Noivo, Fixe, Tó, Alf, Miguelmar, Jacques, Gato I, Amirai, Breni, Isimar, Fueco, Sonho, Faneca, Nelson, Patrício, Nelmar, Fúria dos Mares, Jurema,

⁶ A tendência é a mesma em diversas outras marinas na Península Ibérica (como por exemplo em Vigo e Barcelona, em Espanha, ou na Figueira da Foz e em Viana do Castelo, em Portugal). É interessante notar também que a ligação com o sagrado se mantém em embarcações que deixaram a função original (pesca artesanal) e foram redirecionadas ao turismo, como em Málaga, Espanha, onde alguns barcos sequer mantiveram os nomes originais, mas nos quais é recorrente a gravura da imagem da Virgem de Carmem, padroeira local.

Velosus, Lusitânia, Vovoni, Lucky, Calypso, Maestro, Só Bogas, Scalabis, Marota, Edgar, Joaquim Badana.

Entre populações marítimas aqui focadas, Deus é convocado a proteger, mas também a ser sócio, a fiar a empreitada da lida diária do mundo do trabalho. Esse vínculo ancestral com a religiosidade impede, em grande medida, o desenvolvimento de um “espírito capitalista” entre essas populações. Em outras palavras: a desconfiança para com o Estado não permite que prevaleça, totalmente, uma relação laica entre sociedade e instituição política, e barra o desenvolvimento de um “espírito capitalista” (Weber), dadas as incertezas da atividade laboral.

3. CONCLUSÃO

Prevalece uma ausência prolongada do Estado, de autoridades, de pastores, padres ou párocos entre as populações marítimas aqui abordadas. Raramente representantes da lei ou da fé residem nas vilas e bairros dessas populações e/ou nelas são presenças constantes. Então elas se apropriam das conduções dos ritos religiosos e de cura, mantendo prudente distância, adaptando-se como adaptaram-se à ausência do Estado que, quando se implantou junto a elas, o fez usando de repressão e silenciamento.

As populações de ambos os países são igualmente afetadas por questões geradas a partir da regulação estatal e de problemas de múltiplas (e graves) dimensões, como a poluição dos mares, por exemplo. Problemas diante dos quais as populações reagem de várias maneiras, por serem “globalismos localizados e localismos globalizados” que, relembro Santos, são um dos quatro “modos de produção da globalização, [...] conduzidos por forças do capitalismo global e caracterizados pela natureza radical da integração global que possibilitam, quer através da inclusão, quer através da exclusão” (Santos, 2006: 183).

Mais do que a língua e a antiga relação colonizador-colonizado, as populações marítimas de Brasil e Portugal têm em comum práticas, costumes e saberes tradicionais que não desapareceram, mas que estão distanciados. Mas têm, sobretudo, uma relação comum de enfrentamento-resistência para com o Estado e com adversidades naturais que exigiram constantes adaptações e elaborações de estratégias. Aproximar experiências de classes trabalhadoras em abordagens como a que propus, pode contribuir decisivamente para aproximar dois países entre os quais prevalece o desconhecimento mútuo e recíproco de suas histórias.

TÚLIO DE SOUZA MUNIZ

Historiador (Graduação e Mestrado pela Universidade Federal do Ceará) e Doutorando no programa Pós-Colonialismos e Cidadania Global no Centro de Estudos Sociais da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, sob orientação dos Professores Doutores António Sousa Ribeiro e Álvaro Garrido. É jornalista profissional desde 1993. Contato: tuliomuniz2000@yahoo.com.br.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Águas, Carla Ladeira Pimentel (2008), “A palavra de Antônio Mulato”, in *Novos mapas para as Ciências Sociais e Humanas: artigos pré-Colóquio, e-Cadernos CES*, 2, consultado em 10-03-2008, <http://www.ces.uc.pt/e-cadernos/media/documentos/ecadernos2/CARLA%20LADEIRA%20PIMENTEL%20AGUAS.pdf>.
- Bhabha, Homi (1994), *The Location of Culture*. London and New York: Routledge
- Bourdieu, Pierre (2005), *Razões práticas – sobre a teoria das ações*. Campinas: Editora Papirus.
- Brandão, Raul (2002), *Os pescadores*. Lisboa: Projeto Vercial. Consultado em 10/09/2009, http://docs.paginas.sapo.pt/raulbrandao/Os_Pescadores.pdf.
- Braudel, Fernand (1985), *Fernand Braudel e a História*. Chateauvallon. Jornadas Fernand Brudel 18, 19 e 20 de Outubro de 1985. Organização do Centro de Encontros de Chateauvallon (Toulon-Ollioules). Lisboa: Teorema, tradução de Pedro Jordão.
- Dean, Warren (1998), *A ferro e a fogo: a história e a devastação da Mata Atlântica Brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Foucault, Michel (2005), *Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martin Fontes.
- Garrido, Álvaro (2006), *Economia e políticas das pescas portuguesas. Ciência, direito e diplomacia nas pescarias do bacalhau (1945-1974)*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais: Universidade de Lisboa.
- Geertz, Clifford (1997), *O saber local. Novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes.
- Gil, José (2004), “Metafenomenologia das invejas: magia e política”, in José Gil e Daniel Lins (orgs.), *Nietzsche e Deleuze, bárbaros e civilizados*. São Paulo: Annablume, 83-102.
- Ginsburg, Carlo (2006), *O queijo e os vermes*. São Paulo: Editora Schwarcz.
- Macedo, Joana Marques (2008), “A casa dos pescadores e a política social do Estado Novo (1933-1968)”, dissertação de mestrado em História Contemporânea, na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, mimeo.
- Meneses, Maria Paula; Santos, Boaventura Sousa (orgs.) (2005), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina.
- Moreira, Carlos Diogo (1987), *Populações marítimas em Portugal*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas / Universidade Técnica de Lisboa.

- Peralta, Elsa (2008), *A memória do mar. Património, tradição e (re)imaginação identitária na contemporaneidade*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas.
- Pesavento, Sandra Jatahy (2003), *História e História Cultural*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Rodrigues, César; Santos, Boaventura de Sousa (2003), “Introdução: para ampliar o cânone da produção”, in Boaventura de Sousa Santos (org.) (2003), *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*. Porto: Edições Afrontamento, 21-66.
- Santos, Boaventura Sousa (2006), *A gramática do tempo: por uma nova cultura política*. Porto: Edições Afrontamento.
- Sloterdijk, Peter (2008), *Palácio de Cristal. Para uma teoria filosófica da globalização*. Coleção Antropos. Lisboa: Relógio d'Água.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1999), *A Critique to Postcolonial Studies. Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge and London: Harvard U.P.
- Tejerina, Benjamín; Albeniz, Iñaki Martínez de; Cavia, Beatriz; Izaola, Amaia; Seguell, Andrés G. (2005), “O Movimento pela Justiça Global na Espanha: ativistas, identidade e cartografia política da alterglobalização”, Porto Alegre, XXV Congresso ALAS, mimeo.
- Weber, Max (2001), *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Centauro Editora.

UM RITUAL DE REGENERAÇÃO E TRANSCENDÊNCIA: O CANTO ORFEÓNICO NAS PRIMEIRAS DÉCADAS DO SÉCULO XX

MARIA DO ROSÁRIO PESTANA

UNIVERSIDADE DE AVEIRO

Proponho uma discussão em torno da experiência ritual da performance musical/audição e da sua relevância para a coesão e o dinamismo social a partir da prática coral de jovens trabalhadores em Portugal. Perspectivo as dimensões da performance musical enquanto experiência ritual colectiva, que parte da conquista do consenso social para a afirmação da transgressão desse próprio modelo. Sustento que se trata de um contexto de vivência de integração e totalidade, de verdade e transcendência e de um texto de inscrição de novos modos de ver e fazer o mundo.

Palavras-chave: Performance musical, ritual, *communitas*, canto orfeónico, republicanismo.

Num estudo recente, o etnomusicólogo americano Thomas Turino afirmava que certas experiências musicais geram nos músicos e na audiência tal sincronia, identificação com os outros e sentimento de totalidade que se assemelham à experiência de *communitas*, tal como descrita por Victor Turner, na década de sessenta (Turino, 2008: 18). Por sua vez, Johannes Eurich, na análise sociológica de performances de música *techno* compara essa experiência à vivida nos rituais religiosos (Eurich, 2003). Esta perspectiva do estado colectivo aglutinador, alcançado através da vivência ritualizada da música em performances, gerador de sensações de intemporalidade, totalidade e, inclusive, transcendência, tem sido o enfoque principal de diversos estudos actuais. O meu contributo para esta temática traz à análise um modelo performativo que emergiu nas primeiras décadas do século XX, em Portugal, nas colectividades designadas Orfeão: o canto orfeónico protagonizado por jovens trabalhadores urbanos, movidos pelos ideais republicanos de progresso e regeneração social. Como procurarei documentar ao longo deste texto, essa prática configurou-se num novo ritual que mobilizou massas anónimas

em longas performances, interrompeu quotidianos e operou experiências exemplares de ‘união de almas’, ‘elevação’ e ‘verdade’ (cf. texto abaixo transcrito).¹ Através da análise desse modelo performativo, irei desenvolver os argumentos de que a experiência musical pode proporcionar um contexto de vivência de integração e totalidade, de verdade e transcendência e ser, ao mesmo tempo, um texto de inscrição de novos modos de ver e fazer o mundo.

EXPERIÊNCIA DE *COMMUNITAS* VS. EXPERIÊNCIA MUSICAL

O termo *communitas*, tal como cunhado por Victor Turner em 1969, refere-se a uma experiência de dissolução de diferenças individuais e de pertença por inteiro a um colectivo, alcançadas através da vivência de rituais. Refere-se às experiências reais, vividas tão intensamente por cada um dos indivíduos que a sua própria existência como que se anula a favor de uma experiência maior, a do todo em que se insere. Partindo do modelo de análise dos ritos de passagem proposto pelo folclorista Arnold Van Gennep – separação; *limen* (liminar, do latim “liminare”, refere-se ao que é limiar, inicial); agregação – Victor Turner explorou o âmbito de cada uma dessas etapas em *The Ritual Process Structure and Anti-Structure*: desde a separação do tempo/espço comuns, da estrutura social quotidiana em que o indivíduo se insere, através de um conjunto de comportamentos simbólicos; passando pelo estado de *liminaridade*, resultante do afastamento no sentido de alcançar um ponto limite, mas simultaneamente primordial pela separação ou morte simbólica do estado anterior, propiciador de experiências de *communitas*, de comunhão entre indivíduos que se dissolvem e completam na sua humanidade; até à reincorporação (Turner, 2009: 94-7). Este modelo de análise tem sido largamente explorado no estudo das artes performativas, inclusive pelo próprio Turner, em particular no que se refere à arte performativa teatral, considerada por si como uma metalinguagem cuja finalidade consistiria em verbalizar aspectos do ritual do verdadeiro drama social (Feldman, 1995). De facto, as artes têm uma função aglutinadora, “integrando e unindo os membros de grupos sociais, eus individuais e eus com o mundo”, através de “mapas integrados de sensações, imaginação, experiência”, que nos ligam profundamente ao mundo natural (Gregory Bateson *apud* Turino, 2008: 3).

No domínio da música, o enfoque tem privilegiado a experiência de totalidade, propiciada pelo estado de *liminaridade*. Isto, porque há um considerável consenso em torno do poder integrador da música (veja-se, por exemplo, a recente edição sobre a experiência musical no universo das distintas religiões, coordenada por Guy Beck, onde

¹ Jorge Silva (s.d.) *in* recorte de jornal não identificado, Álbum de Vergílio Pereira, espólio particular de Vergílio Pereira, Mancelos, Marco de Canaveses).

se constata que a música une num todo coerente níveis tão distintos como o fisiológico, psicológico, sociocultural, virtual, ritual e espiritual (Beck, 2006: 14).

O estudo que agora desenvolvo também explora esse pressuposto de a performance musical se desenrolar ao longo de um complexo ritual cujo clímax, o ponto máximo intermédio, será o momento em que cada um dos elementos perde a noção de si e do tempo real da sua vida quotidiana, a favor de uma totalidade – *communitas* – intemporal (*supra* quotidiana). Contudo, alargo o modelo de análise de Victor Turner e de Gregory Bateson, mais centrado nos artistas criadores, de modo a incluir as audiências. Isto porque, à luz de contributos recentes dos estudos sobre a *popular music* ou a performance, o ouvinte já não é visto como um mero receptáculo dos eventos que ocorrem em palco mas, pelo contrário, considerado como elemento de um processo dialéctico, em constante devir. A título de exemplo, refiro as contribuições de Simon Frith na desconstrução do alegado “ouvinte passivo” de música pop, a favor da compreensão do papel activo do ouvinte e do contexto de audição como agentes performativos (Frith, 1999: 203-4).

Proponho também uma compreensão do estádio de *liminaridade* próximo das leituras propostas por Schechner, como sendo uma experiência de limite propícia à resistência, ao desenho de utopias e à contestação (Schechner, 1993). Esta linha de leitura permite que a análise compreenda a estrutura fixa (no caso da música, a performance musical ritual) não apenas como um contexto para a vivência/prospecção do limite da liminaridade (a redundância é intencional), mas também como uma estrutura em processo, um texto para a redacção “multivocal” (resultante das relações dialógicas firmadas no estado de *communitas*) de utopias, desejos e possibilidades.

A configuração do *Possível* no ritual da performance musical, foi magistralmente desenvolvida por Thomas Turino. Quase trinta anos depois da formulação de Turner, Thomas Turino acrescentou ao processo atrás descrito (de transformação e dissolução momentânea do eu, numa experiência de totalidade com ou outros), a experiência do *Possível*, face a uma realidade *Actual*, proporcionada pelas artes. Turino estava interessado em compreender o alcance particular da experiência musical, e das artes em geral, na interacção entre o *Possível* – “o que nós podemos estar aptos a fazer, esperar, pensar, conhecer e experienciar” – e o *Actual* – “o que nós já pensámos e experimentámos” (2008: 17). Thomas Turino defendeu que as artes são um domínio por excelência para a emergência e configuração de possibilidades que, no quadro da realidade, do existente, se configuram como difusas, ininteligíveis, irracionais, impossíveis. A questão em torno da “falta de transparência” das narrativas performativas, face aos discursos lógico-verbais do pensamento ocidental moderno, deve ser aqui

abordada, ainda que brevemente, por duas razões principais: porque se referem a modos específicos de ver e perceber o mundo que assim adquirem significação, segundo a proposta da semiótica formulada por Pierce; porque dão voz aos excluídos pela dominação de um pensamento abissal ocidental que persiste em manter-se (Santos, 2009). Vejamos a primeira questão: segundo Pierce, o nosso modo de conhecer e representar o mundo processa-se validamente através da complementaridade de signos – ícones, índices e símbolos – e não se esgota, por isso, num único modelo de representação. Relativamente à segunda questão, importa frisar que subsistem outras vozes, ainda que não temperadas pela lógica de dominação colonial, vozes relegadas para o outro lado do “abismo”, que o pensamento ocidental instituiu e que, apesar de tudo, existem: metáfora, alegoria, magia, performance...² (Santos, 2009). Face a estes argumentos, o estudo das artes (e não só da Arte, das grandes obras, dos grandes autores, para as elites ocidentais) pode configurar-se um *terreno* de indagação privilegiado para a compreensão dos modos de ver e pensar o mundo que têm permanecido menos sondados, ou mais sombreados. De facto, a referida falta de “transparência” ou seja, a ambivalência que caracteriza a música, aproxima-a mais da realidade do que os discursos lógico verbais. A música tem um particular poder de conotação: um mesmo contexto musical pode conter referências opostas, pode oferecer diferentes mapas de sentido e, inclusive, representar tanto as contradições que querem resolver como as que pretendem conciliar (Pestana, no prelo). Já em 1990, Waterman referia que o facto de a música ser essencialmente não discursiva permite-lhe incorporar relações e qualidades segundo padrões e texturas, em vez de os representar denotativamente (Waterman, 1990: 218). A música possibilita um jogo de metáforas que estabelece correspondências sinestésicas (de sensibilidade ou percepção global) segundo realidades distintas de experiência sensorial, o que nos permite perceber uma coisa segundo os termos de outra. A música pode expressar conotações díspares, as duas faces de Jano, revelando-se diferentemente aos múltiplos intervenientes. Esta ambivalência permite aos músicos inscreverem transgressões na ordem em que se situa a própria performance.

Regressando ao estado de *liminaridade* e à experiência de *communitas*, referidos por Turner, podemos afirmar que se trata de experiências colectivas limite que, no domínio das artes, resgatam os indivíduos da sua condição *Actual* e permitem a emergência de “relações humanas ideais”. Ou seja, permitem a configuração do *Possível* (Turino, 2008: 20), ainda que de forma difusa ou pouco transparente, mas com relações experienciadas, vividas. Nesta linha de pensamento, a música pode, quando realizada por um conjunto de

² Devo referir o facto de ter havido músicas que não ganharam o direito de inscrição no domínio da Arte, por não terem sido filtradas e conformadas pela escrita.

peçoas, ou para um conjunto de peçoas, configurar o tempo e o espaço para uma efectiva transformação do mundo.

Desde finais dos anos oitenta, diferentes etnomusicólogos vêm a sustentar que a música não é apenas algo que surge na cultura, mas é sobretudo um texto e um contexto estruturantes da mesma. Esta concepção já está patente na metáfora que Anthony Seeger utilizou para sintetizar o papel da música na sociedade Suyá: “A sociedade Suyá era uma orquestra, a sua aldeia uma sala de concerto, o seu ano uma canção” (Seeger 1987: 140). Por sua vez, Martin Stokes desenvolve a perspectiva de que a música é um elemento activo no processo de transformação da sociedade (e não apenas um reflexo da mesma) e sustenta que a performance musical em particular pode constituir-se como uma prática social à escala do palco (Stokes, 1997: 3-5). Esta inversão de perspectiva no estudo da música foi também proposta por Simon Frith: em vez de se olhar para a música como um reflexo da sociedade (enquanto estrutura social), numa homologia de estruturas e complexidades, Frith sugere que se considere o papel da música na estruturação da própria sociedade e do indivíduo que a produz ou ouve em diferentes tipos de ritos (Frith, 1996: 108). De entre as propostas de Turino, a que mais interessa a este estudo é a que acrescenta, às formuladas pelos etnomusicólogos anteriormente referidos, o desafio de possibilidades, colocado em termos de mobilização individual e colectiva. Dito por outras palavras, a viabilização do *Possível* que as artes, reflexivamente, exercem iluminando e construindo um novo *Actual*: “São os sons que estamos a fazer, a nossa arte, que continuamente nos diz que fizemos isto ou que estamos a falhar este ideal” e, mais adiante, “Tal como as boas relações humanas que elas indiciam, as boas relações musicais são difíceis de alcançar e requerem um trabalho constante para serem mantidas. As relações humanas ideais emergem apenas nesses momentos especiais” (Turino, 2008: 19-20). A performance/audição musical pode, então, ser considerada um contexto e um texto de identificação de percursos ideais, de possibilidades e de reconstrução social, assim como pode igualmente propiciar exercícios de autoridade e dominação, de segregação e exclusão. Percebe-se, assim, a razão de a música estar presente em todas as ocasiões que as sociedades ritualizam em cerimónias complexas.

Neste estudo parto do conjunto de abordagens teóricas referidas para a compreensão de um modelo performativo – o canto orfeónico – que emergiu nas primeiras décadas do século XX, nas principais cidades e vilas portuguesas e envolveu milhares de peçoas. Sustento que a performance musical do canto orfeónico foi a celebração de um ritual de progresso e regeneração, uma experiência ritual vivida colectivamente pelos intérpretes e público que partiu da conquista do consenso social para a afirmação de reivindicações desafiantes. As questões que coloco são: como se

explica a emergência do canto orfeónico? Quem foram os seus protagonistas? Como foi que esse modelo conquistou espaço de emergência e consolidação? Quais foram as possibilidades configuradas no cumprimento da performance coral orfeónica?

O CANTO ORFEÓNICO E O REPUBLICANISMO:³ “PARA ENGRANDECIMENTO DESTES BOCADINHOS DE PORTUGAL”⁴

A prática do canto orfeónico disseminou-se em Portugal nas primeiras décadas do século XX, nas principais cidades e vilas, marcando presença em instituições militares, académicas, de benemerência, outros estabelecimentos de ensino e colectividades privadas.⁵ Neste estudo abordo apenas as últimas: as colectividades privadas, constituídas maioritariamente por jovens de classes emergentes (caixeiros,⁶ pequenos comerciantes, funcionários públicos, militares, entre outros).⁷ O canto orfeónico, que vinha a ser defendido desde finais do século XIX, encontrou espaço de implantação no quadro do movimento de reivindicação de uma “nova era” através da “revivescência nacional pela república” (Braga, 1983: 164). Se compararmos os pilares em que assentava o republicanismo – (1) acção da imprensa, para a constituição de uma opinião pública esclarecida, (2) vigor associativo, como expressão de autonomia, (3) poder e iniciativa municipal, expressão da soberania popular, (4) ‘ilustração’ e ‘trabalho’ como factores de elevação do homem (*ibidem*) – com o modo de operar das colectividades que promoveram o canto orfeónico, constatamos a sua proximidade. De facto, até aos anos trinta do século XX, os orfeões constituíram-se ligando-se à imprensa local (por exemplo, o Orfeão de Matosinhos ao semanário *O Badalo*; o Orfeão Lusitano, ao mensário *Orfeu*). Por outro lado, os orfeões foram colectividades com uma direcção eleita pelos sócios, uma sede (na qual os sócios despenderam inúmeros recursos, com o seu aluguer ou edificação, na constituição de bibliotecas, salas de estar, salão de festas e outros espaços de lazer), um programa de acção (que passou pela abertura de cursos práticos de línguas, contabilidade, etc., pela organização de bailes, saraus, *matinées*, pela realização de conferências, pela constituição de um grupo coral orfeónico, entre tantas outras actividades) uma bandeira e um lema (onde foi expresso, invariavelmente, o

³ Utilizo a expressão canto orfeónico para me referir à prática coral amadora que surgiu em torno dos orfeões nas primeiras décadas do século XX em Portugal.

⁴ Frase retirada do texto assinado por Santos Lessa, no periódico *O Badalo*, a propósito do surgimento de um orfeão em Matosinhos.

⁵ O modelo inspirador do orfeonismo foi importado da Europa, em particular de França e Espanha. Foi defendido, ainda no século XIX, por intelectuais de perfil cosmopolita como Manuel Maria Ramos (1892) e António Arroio (1897; 1906).

⁶ Utilizo o termo caixeiro no sentido definido por Rui Ramos, designando não só os que atendiam ao balcão, como todos os “[...] empregados de comércio em geral, guarda-livros, empregados de escritório, cobradores de facturas, despachantes das alfândegas e, ainda, os que colocavam mercadorias” (Ramos, 1994: 341-2).

⁷ Em 1918, só na cidade do Porto, estavam sediados quatro orfeões: Orfeão do Porto (desde 1910), Orfeão dos Bombeiros Voluntários do Porto (1914-16), Orfeão da União dos Empregados do Comércio do Porto (desde 1916) e Orfeão da Foz (desde 1917).

desígnio de progresso e de solidariedade). Também com o poder municipal mantiveram relações privilegiadas, levando os seus coros orfeónicos, durante as ‘digressões artísticas’, a realizar cortejos por ruas atapetadas de flores e engalanadas de colchas e outros pendentes, ao som da banda filarmónica local, em direcção aos paços do concelho, onde eram recebidos pelas entidades locais e o povo que aí se juntava (Pestana, em preparação).

Predominantemente masculinos,⁸ no início do século, estes coros integraram um número de músicos amadores, entre os 30 e os 150 elementos, sob a batuta de um regente com conhecimento de leitura/escrita musical. Massas anónimas acorreram aos seus espectáculos realizados em espaços abertos, desde o início do século, ou acederam à sua audição através das emissões da rádio, a partir da década de trinta. Por sua vez, os periódicos locais fizeram extensas coberturas destes eventos, enfatizando nos seus textos o alcance cívico, de morigeração e elevação desta prática musical e incitando a população local a constituir o seu orfeão. Houve por parte do público uma adesão em massa, uma rendição ao canto orfeónico, como é patente nas imagens fotográficas que documentam a “digressão artística” do Orfeão do Porto a Vila Real, em 1923.

⁸ A abertura ao género feminino deveu-se a critérios de ordem musical, cívica e estética e foi uma motivação para os elementos masculinos comparecerem aos ensaios.



Imagens fotográficas da recepção ao Orfeão do Porto em Vila Real, 1923. Espólio de Raul Casimiro. Cedidas pela Biblioteca Pública Municipal do Porto.

Houve ainda localidades em que a actividade comercial foi interrompida, através de folhetos postos a circular, para que a população pudesse receber e acompanhar os orfeonistas desde a sua chegada à vila ou cidade, até à performance nos Paços do Concelho.

A UTOPIA DA REGENERAÇÃO E PROGRESSO: “A ARTE É UMA RELIGIÃO!”

Os orfeões criaram espaços de sociabilidade próprios, nas suas sedes (embora com hábitos decalcados de associações burguesas), proporcionando a realização de rituais de civilidade tais como o lazer, a dança, a música, o teatro, a leitura de periódicos e de livros. De facto, esta prática performativa que envolveu milhares de pessoas não surgiu do nada. Por detrás, podemos descortinar o já referido republicanismo e um movimento intelectual mais amplo, alastrado à sociedade portuguesa, que, rejeitando a acção institucional monárquico-cristã, se firmou num “optimismo reformador”, de crença na “regeneração social” (Nóvoa, 2007: 35) e na procura de novas e mais vastas coordenadas para o povo português (Branco, 1995: 23). Foi em particular no quadro dessa tão almejada “nova era” que se deu a emergência do canto orfeónico. Ou seja, o canto orfeónico surgiu como possibilidade de realização de uma utopia,⁹ de um ideal de progresso e regeneração social através da “Arte”¹⁰ e da música. A audição enquanto um acto de veneração por algo sagrado – a Arte, a música erudita – configurou-se neste contexto. O canto orfeónico foi construído à imagem da música erudita, como celebração transcendente da “Arte”. Dirigindo-se aos maestros e orfeonistas, o compositor e folclorista Armando Leça (1928) sustentava: “A Arte é uma religião. Quanto maior for o sacrifício por Ela, maior será a irradiação da sua beleza!”. Contudo, esta apropriação do modelo de sagrado proposto pela música erudita não foi pacífico. Faltava aos elementos do coro o estatuto do intérprete profissional, com “escola”: os elementos do coro eram músicos amadores e, na sua maioria, trabalhadores que, nas poucas horas vagas, se entregavam ao culto orfeónico. Para serem aceites como fiéis de direito na nova religião (até aqui exclusiva daqueles que por ascendência acediam à música erudita), a sociedade exigiu-lhes o cumprimento de um ritual de iniciação.

A prática do canto orfeónico fez, na própria designação, uma alusão ao deus Orfeu que, segundo a mitologia grega, levou a nova religião a Atenas, transformou os Trácios e, sob o poder do canto e da lira, domou as feras, silenciou os pássaros, fez parar o curso dos rios. A metáfora sintetiza as expectativas postas no canto orfeónico. Na verdade, um

⁹ Utopia, um termo ambivalente que se refere tanto a um “lugar bom” como “em lugar nenhum”, a representação do mundo perfeito no projecto de Thomas More, ganhou com o optimismo oitocentista um carácter de possibilidade efectiva, como é patente nas palavras de Óscar Wilde: “Um mapa-mundi que não incluía a utopia não vale nem a pena olhar, pois deixa de fora o único país em que a humanidade está sempre a desembarcar” (*apud* Bauman, 2007).

¹⁰ Nos periódicos e outros escritos da época, o termo arte aparece normalmente em maiúscula.

argumento a favor do canto orfeónico, muito difundido pela imprensa, prendia-se com os comportamentos “decentes” exibidos no orfeão ou seja, com a expurgação dos traços “selvagens” (inerentes à sua condição social), sublimando-os. A falta desse requisito, a “decência”, esteve aliás na base de processos de expulsão de alguns elementos de grupos corais. Na imprensa, assim como nas actas dessas colectividades, é frequente a valorização de comportamentos adquiridos no orfeão como símbolo de elevação moral, educacional e social, de “decência”.¹¹ As colectividades trabalharam no sentido de que a performance musical em coro veiculasse ideias de ordem, disciplina e harmonia (valores conotados com um índice civilizacional elevado), através de atitudes e comportamentos exibidos em palco: sincronia, afinação, obediência à batuta do regente, aprumo, entre outras. Para assegurar esses comportamentos foi necessário investir em ensaios e motivar os elementos do coro (por exemplo, com a realização de “digressões artísticas” a outras localidades, ou com a admissão de elementos femininos). Segundo os periódicos da época, sem esses comportamentos o “verdadeiro” canto orfeónico, aquele conotado com a “Arte”, não encontraria espaço de afirmação. Essa noção de “verdade” como sinónimo de “Arte” é difusa, referindo-se ora a determinadas experiências vividas através da performance, ora ao repertório, ou a ambos. Contudo, nos periódicos da época podemos descortinar um denominador comum: só a “Arte”, a experiência “verdadeira”, permitia ascender ao que se considerava haver de mais sublime na experiência humana.

O modo de alcançarem essa experiência “verdadeira” passou pela imitação da postura, atitudes e comportamentos dos intérpretes profissionais. Este procedimento enferrou de uma ambivalência idêntica à apontada por Homi Bhabha relativamente à construção do Outro, no contexto colonial: de serem “almost total, but not quite” (2008: 131). Essa simulação (Lacan chamar-lhe-ia camuflagem), não passou despercebida aos puristas da música erudita, que viram nisso uma tentativa de apropriação indevida do seu sagrado, como é patente na acusação irónica de não saberem “ler nos missais”.¹² De facto, sem formação musical, na maior parte dos casos, a aprendizagem do repertório fazia-se ao longo de ensaios, oralmente (uma vez mais, a inclusão exigia uma submissão aos modos de conhecer e de representar do “lado de cá” ou seja, da cultura erudita).

¹¹ No seguinte excerto de uma acta do Orfeão de Matosinhos, podem ler-se os fundamentos que justificaram a expulsão de sócios, em 1917: “apesar de pelo Director Artístico serem dados por aptos na parte referente às vozes, dependiam da aprovação da direcção que na sua aprovação definitiva tem de atender a outros pontos principalmente ao seu comportamento moral e cívico e à decência da sua apresentação nas dicções orfeónicas, excursões ou festas a que tenha de assistir e por informações que merecem todo o crédito, resolveu a Direcção excluir do nº de orfeonistas os seguintes inscritos cujo comportamento não era garantia da sua permanência no orfeão” (Acta do Orfeão de Matosinhos de 17 de Março de 1917).

¹² Frase retirada de artigo publicado no periódico *Voz Pública* de 29 de Agosto de 1932, sem título ou autor identificados, *in* Livro de Recortes de Periódicos, do espólio do regente de coros Vergílio Pereira. O crítico sublinhava o facto de os orfeonistas se apresentarem a público com a pauta à frente, apesar de não saberem ler música.

Constrangido entre a cultura popular e a erudita, o canto orfeónico teceu o seu campo social, no sentido bourdiano do termo, com mecanismos de produção¹³ e instrumentos de regulação¹⁴ próprios (cf. Pestana, 2008). O repertório foi outro elemento com significado quer para alcançar a sacralidade requerida pelo ritual orfeónico, quer para conquistar o consenso necessário à constituição deste novo campo social. O repertório alcançou o consenso social ao fazer apelo apenas à tradição escrita dos ‘grandes’ compositores da música ocidental e à tradição musical oral do ‘povo português’, depurada em composições nacionalistas, em ‘estilizações’ ou ‘harmonizações’. As tradições escrita e oral emprestaram aos elementos do orfeão uma linhagem que não possuíam, linhagem essa que, paradoxalmente, permitiu inscrever as transgressões à ordem necessárias à emergência desse novo campo social. Neste jogo de cedências e reivindicações, o repertório foi central.

Referindo-se às tradições europeia ou portuguesa, sendo uma expressão de “Arte”, a execução/audição do repertório, foi um contexto para executantes e público participarem activamente na formação da cidadania (modelo universal implícito nas obras dos grandes compositores da tradição musical ocidental) e na defesa da pátria, ideais caros aos republicanos. Em simultâneo, propiciou também o tempo e o espaço privilegiados para o desenho de processos sociais dinâmicos e intersticiais.

A TRANSFORMAÇÃO OPERADA PELO CANTO ORFEÓNICO: “Aqueles figuras toscas começaram a sofrer uma estranha modelação”

Ao ver no palco essas dezenas de figuras toscas [...] numa aparente desarmonia, eu tive a impressão de que ia assistir a uma dessas burlas teatrais [...] breves segundos de afinação e, ao gesto empolgante do seu regente, o Orfeão rompe com Portugal é Lindo de Armando Leça, versos de Afonso Lopes Vieira e música de Armando Leça. E eu comecei então a sentir essa enternecida impressão de Valor [...] É que aquelas figuras toscas começaram a sofrer uma estranha modelação, os rostos tomaram linhas de suavidade, os olhos arrasaram-se de doçura [...] E até ao fim, quase sem uma nota deslocada, numa maravilha de harmonia, aquelas almas unidas deram-nos uma Música cheia de equilíbrio – de naturalismo e de verdade. Os naipes passavam-se as vozes e amparavam-se numa solidariedade e num ritmo tão cheio de realismo, que me fizeram lembrar as mais cantadas harmonias da Natureza [...] E nunca melhor eu vira realizado o símbolo profundo da lenda de

¹³ Durante este período, as direcções dos orfeões organizaram inúmeros eventos, particulares e públicos, dentro e fora da localidade sede da instituição, para apresentação do coro orfeónico.

¹⁴ O Congresso Orfeónico, em 1926 ou o Concurso Orfeónico, em 1928, são exemplo desse esforço regulador.

Orfeu, arrastando, ao encantamento da sua lira, árvores, rochedos, feras e homens. [...] Só quero lembrar que essas dezenas de rapazes, passando as suas boas horas numa atmosfera de bondade, de beleza, de harmonia, afastam-se da taberna, do vício, das más companhias. [...] As almas em formação tomam equilíbrio, disciplina, solidariedade. Sobem – Valorizam-se. [...]”.¹⁵

Estas foram as palavras que Jorge da Silva, professor no Liceu de Coimbra, redigiu num periódico regional a propósito de uma performance do Orfeão ‘Castro Araújo’ de Lordelo de Paredes, dirigido por Vergílio Pereira. Este orfeão era constituído por camponeses, artífices e operários, residentes da localidade de Lordelo de Paredes. Jorge da Silva testemunhou o processo de “modulação” de “figuras toscas” em “suavidade” e “doçura” e o que teria sido uma “burla”, transformar-se em “valor”, “naturalismo” e “verdade”. Os “toscos” elementos do coro orfeónico apresentaram-se a público com um modelo emprestado da cultura erudita à qual não pertenciam, e estariam, por isso, a burlar o público. Contudo, a performance em sincronia, harmonia, “quase sem uma nota deslocada” permitiu-lhes enformar adequadamente a “Arte” que executaram, resgatando-os por esse modo à sua condição. Utilizando os conceitos propostos por Turino, esta experiência levou-os a tocar o *Possível* e, reflexivamente, permitiu-lhes iluminar e construir em palco um novo *Actual*: uma sociedade regida pelo ideal de civilidade e progresso capaz, por isso, de promover os seus cidadãos.

Os grupos corais exibiram este modelo de sociedade cívica e progressiva, perante públicos distintos, em diferentes localidades do país. Relativamente aos públicos, a sua abrangência decorreu sobretudo dos espaços performativos em que os grupos corais se fizeram ouvir. Se, por exemplo, o Orpheon Popular dirigido por Miguel Alves, foi ‘calorosamente aplaudido’ pelos ‘populares’ que acederam aos jardins do Palácio de Cristal, na cidade do Porto, para o ouvir,¹⁶ o Orfeão Lusitano, dirigido por Afonso Valentim, fez-se apresentar perante a ‘distinta’ plateia do salão Silva Porto,¹⁷ na mesma cidade. Como já referi atrás, nas digressões artísticas ou pela rádio, os orfeões dirigiram-se a massas anónimas, levando a sua voz a diferentes ouvintes e num número crescente de localidades do país. Num e noutro caso, o impacte das suas performances conduziu à criação local de novos orfeões, proliferando o movimento orfeónico numa escala que ainda está por estimar. Constata-se que o orfeão configurou o espaço e a ocasião para pessoas que não se conheciam e que eram de diferentes proveniências sociais, orfeonistas e público, partilharem ideais comuns e idênticas necessidades de pertença,

¹⁵ Jorge Silva (s.d.) in recorte de jornal não identificado, Álbum de Vergílio Pereira, espólio particular de Vergílio Pereira, Mancelos, Marco de Canaveses.

¹⁶ S.a. (1901), “Palácio de Cristal”, *A Voz Pública*. XII (3494), 1.

¹⁷ Leça, Armando (1932), “Orfeu’ no Salão ‘Silva Porto’ a ‘Festa de Arte’”, *Orfeu*, V (51), 3.

ou seja, imaginarem-se como um grupo homogéneo e disponibilizarem-se, por isso, a participar em experiências de *communitas*. Terá sido essa experiência de *communitas* que exerceu o efeito mágico de sedução nos ouvintes e executantes nas suas memórias, que terá mais eficazmente difundido os princípios republicanos de civilidade e progresso, como refere uma testemunha: “[...] Não se apagarão jamais essas lembranças favoritas da minha memória e a cada instante se levantam do fundo da minha alma os ecos longínquos das canções com que os rapazes do orfeão deliciaram as multidões que os escutaram, quietas, dominadas, subjugadas pelo misterioso prestígio da Música, como na lenda de Orfeu” .¹⁸

Em síntese, o canto orfeónico propiciou experiências de totalidade e verdade que ficaram inscritas na memória de quem as viveu, fosse através da participação no grupo coral ou da assistência às suas actuações. A performance orfeónica foi uma experiência capaz de propor modelos comportamentais inovadores e uma nova ordem social. Foi, por isso, um instrumento social prescritivo que possibilitou aos executantes e ouvintes a construção e vivência de experiências exemplares.

No ritual da performance do canto orfeónico a separação do tempo/espço comuns (das vicissitudes do quotidiano laboral e da condição social) foi patrocinada por toda uma conjuntura ideológica que convidou orfeonistas e público a empreenderem uma viagem para níveis inimagináveis no seu quotidiano. Na implementação da performance coral, intérpretes e público, em sincronia, experimentaram o sentimento de unidade uns com os outros, corpo a corpo, e efectivaram uma possibilidade (até aí do domínio da utopia): a integração harmoniosa numa sociedade regenerada e promissora, em ascensão, onde o erudito e o popular se uniam funcionalmente. Esta experiência foi uma experiência de liminaridade. Os intérpretes e o público sentiram que pisavam domínios até aí impossíveis. Ou seja, actualizaram ou efectivaram o (im)*Possível*. Esta foi a dimensão textual do canto orfeónico, em que a performance marcou e inscreveu modos de ver e de fazer o mundo.

MARIA DO ROSÁRIO PESTANA

Investigadora Integrada do INET-MD, Instituto de Etnomusicologia: Centro de Estudos em Música e Dança. Professora Auxiliar Convidada na Universidade de Aveiro.

Contacto: rosariopestana@ua.pt

¹⁸ Córdova, Alexandre (1928), “De mim... para os rapazes do Orfeão do Porto”, Número único comemorativo do 1º Congresso Orfeónico Português promovido pelo Orfeão do Porto. Porto: Orfeão do Porto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arroio, António (1897), “A música em Portugal”, *Boletim do Instituto Portuense de Estudos e Conferências*, 1, 12-16.
- Arroio, António (1909), *O canto coral e a sua função social*. Coimbra: França Amado, Editor.
- Bauman, Zygmunt (2007), *Tempos Líquidos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Bhabha, Homi (2008), *The Location of Culture*. London: Routledge [1ª ed.: 1994].
- Beck, Guy L. (2006) “Introduction”, *Sacred Sound Experiencing Music in World Religions*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.
- Bonds, Mark Evan (1997), “Idealism and Aesthetics of Instrumental Music in the Turn of the Nineteenth Century”, *The Journal of the American Musicological Society*, 50 (2/3), 387-420.
- Braga, Teófilo (1983), *História das Ideias Republicanas em Portugal*. Lisboa: Vega [1ª ed.: 1880].
- Branco, Jorge Freitas (1995), “Prefácio”, *O povo português nos seus costumes, crenças e tradições*. Lisboa: Dom Quixote.
- Eurich, Johannes (2003), “Sociological Aspects and Ritual Similarities in the Relationship between Pop Music and Religion”, *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music. Croatian Musicological Society*, 34, 57-70.
- Feldman, Martha (1995), “Magic Mirrors and the Serial Stage: Thoughts toward a Ritual View” *Journal of the American Musicological Society*, 48(3), 423-484.
- Frith, Simon (1996), “Music and Identity”, *Questions of Cultural Identity*. London: SAGE Publications.
- Frith, Simon (1999), *Performing Rites on the Value of Popular Music*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Leça, Armando (1928), “Aos orfeões de Portugal”, *Orfeu*, 13, 7.
- Lessa, Santos (1917), “Orfeão de Matosinhos”, *O Badalo*, Ano 9º, 459, 1.
- Nóvoa, António (2007), *E vid ente mente*. Histórias da Educação. Porto: Edições ASA.
- Pestana, Maria do Rosário (2008), “À luz do Sol, ao pé da igreja”: música, identidade e género na construção do Douro Litoral. Dissertação de doutoramento em Ciências Musicais – Etnomusicologia. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa.
- Pestana, Maria do Rosário (no prelo), “De anjos a mulheres: o coro feminino ‘Pequenas Cantoras do Postigo do Sol’ um estudo de caso”, *Faces de Eva*. Maio 2010.
- Pestana, Maria do Rosário (em preparação), “Orfeão”, *Dicionário da República* (org. Fernanda Rollo).
- Ramos, Manuel (1882), *A música portuguesa*. Porto: Imprensa Portuguesa.
- Ramos, Rui (1994), *A Segunda Fundação (1890-1926)*, vol. VI, in José Mattoso (org.), *História de Portugal*. Linda-a-Velha: Círculo de Leitores.
- Santos, Boaventura de Sousa (2009), “Para além do pensamento abissal: das linhas gerais a uma ecologia de saberes”, *Epistemologias do Sul* (orgs. Santos, Boaventura Sousa Santos e Meneses, Maria Paula). Coimbra: CES/Almedina.
- Seeger, Anthony (1987), *Why Suyá Sing*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Schechner, Richard (1993), *The Future of Ritual: Writings on Culture and Performance*. London and New York: Routledge.
- Stokes, Martin (1997), "Introduction: Ethnicity, Identity and Music", *Ethnicity, Identity and Music. The Musical Construction of Place*. Oxford: Berg.
- Turino, Thomas (2008), *Music as Social Life The Politics of Participation*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Turner, Victor (2009), *The Ritual Process Structure and Anti-Structure*. New Bruswick and London: Aldine Transaction [1ª ed.: 1969].
- Waterman, Christopher Alan (1990), *Jùjú: A Social History and Ethnography of an African Popular Music*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

RITUAL AND TRANSGRESSION: A CASE STUDY IN NEW MUSIC

SARA CARVALHO AND HELENA MARINHO

DEPARTMENT OF COMMUNICATION AND ART, UNIVERSITY OF AVEIRO

INET-MD

This research lies on the concepts of ritual and narrative as applied in a case study of a musical theatre piece. In traditional musical narrative the focus is on construction, and one could speak of fields around which hierarchies, systems and rules of musical language are built. In this piece we find unpredictable transgressive musical gestures, acted out by performers, combined with conventional narrative procedures. This study aims to demonstrate that the concepts of musical narrative and ritual cannot be seen as isolated objects but as entities of transformation by composers, and how the trilogy composer/performer/listener (audience) is associated with narrative and ritual. Ritual and transgression can thus be linked to traditional concepts of musical narrative connecting composing, performing, and listening activities.

Keywords: ritual; narrative; performance; transgression; deconstruction.

Public performances of contemporary music within the Western-art tradition are characterized by recurring patterns involving not only repertoire choices, but also behavioural norms that affect performers and audience alike. Composers are aware of the ritual dimension implied by this fact, and their creative work is informed by the knowledge of the impact these patterns have on performers and audiences. This study aims to demonstrate that the concepts of musical narrative and ritual are addressed as entities of transformation by composers, and how the trilogy composer/performer/listener (audience) is associated with both musical narrative and ritual. This research lies on the concepts of ritual, transgression and musical narrative, as applied in a case study of a musical theatre piece – *Sound Bridges*, for flute, marimba and double bass, composed by the first author of this article. The study focuses on how musical gesture takes different meanings in the

trilogy composer/performer/listener, and discusses different concepts connecting the role of embodied ritual in performance, and its effects on the listener.

NARRATIVE AND RITUAL

The rise of the concept of the musical work as an autonomous entity, derived from the defence of absolute music (*i.e.* non-programmatic music) by critics such as Eduard Hanslick (1825-1904), and promoted by composers from the Romantic generation, led to a focus on the work (as represented by a score), which apparently rendered less prevalent the role of the performers and the public in the context of live performances. Richard Taruskin points out the consequences of an autonomous outlook for the actual performance:

In music, whose ‘absoluteness’ as a medium has always been the envy of the other arts (at least in the modernist view), we can observe best the translation, once again, of what started as a heuristic principle into an aesthetic one. Moreover, there is a noticeable split between those who regard the absolute ‘meaning’ of a work of art as a matter of abstract internal relationships, and those who would limit the meaning (or rather, perhaps, the essence) quite simply and stringently to the physical reality, that is, to the sounds themselves. (Taruskin, 1995: 74)

The focus on the work and its composer, rather than on the alleged contingencies and variability associated with performance, was decisive in the establishment of a typified structure of public musical presentations that crystallized in the early 20th century, becoming a prevalent pattern that still subsists, to this day, in Western-art musical performances. Before the 19th century rise of the concept of absolute music, these performances were characterized by their variability regarding models of presentation, as they were more focused on music’s social role: performances were generally not presented in concert halls such as the ones we find nowadays, but were closely connected to specific social groups and their activities and spaces of social interaction. Furthermore, until the end of the 18th century, composers and performers were rarely professionally independent, and their work often reflected the aesthetic and cultural preferences of patrons and audiences. The growing establishment of the free-lance composer during the 19th century, combined with the above-mentioned focus on the musical work, led to the gradual development of standardized presentation patterns that reinforced the focus on the work as represented solely by its sonic aspect, and minimized the variability associated with previous performance patterns.

Current standardized patterns are noticeable in several aspects of live Western-art performances, for instance: the average duration of a concert, the choice of repertoire sequences (which follow criteria such as chronology, growing level of difficulty or volume impact), or the types of works presented (seeking contrast through juxtaposition of works of different eras or character, or seeking thematic or authorial similarity). Other patterns affect the performers: dress rules, sets of specific gestures (discreet for expressive, dignified repertoire, or ample and exaggerated for virtuosistic repertoire), or behaviour models towards the audience. But the audience is also conditioned by specific rules: silence during performances, applause at specific moments only, indignant stares at prevaricators, and cough at appropriate moments.

These rules affect concert performances of Western-art historical and contemporary music alike, but the influence of multimedia productions, along with composers' and performers' growing involvement in projects that combine non-musical means of artistic expression, are gradually altering some patterns of musical presentation. The use of theatrical and multimedia resources alter the conventional view of absolute music as represented through the score. The fact that some works deliberately create non-musical references represents an alternative trend in contemporary Western-art music, parallel to the existence of works that retain the absolute-music paradigm. The reliance on theatrical devices, which will be addressed in this case study, is characteristic of a referential trend, a trend that often challenges existing ritual features that are embodied in standardized performance patterns.

The concept of ritual has often been applied as an analytical tool in the context of ethnomusicological studies, focusing on the ritual dimension of the performance of traditional music. This theoretical approach is rarely applied to Western-art musical performances, in spite of the fact that there is a clear connection between the concept of ritual and the patterns of presentation involving composers, performers and audiences. The study of the role of ritual within this framework has been limited, as the concept of the autonomous work has conditioned musicological studies, in particular until the 1980s, and has led to a focus on formal analytical studies or structural approaches that preclude contextual aspects. Sociological and anthropological issues have since become more widely researched, but there is still a marked lack of studies of theoretical models that explore the relationship between composers, performers and audiences in Western-art musical performance.

Exclusively musical analysis tools are generally not suitable for an adequate characterization of contemporary musical works presenting theatrical or multimedia elements, a type of repertoire that contemporary composers and performers are growingly

creating/presenting. Standard analytical tools usually include score-based methodologies. That is the case of the most common analytical methods such as formal analysis, Schenkerian analysis and musical set-theory analysis. These methods depart from the musical text exclusively, and are often associated with positivistic theoretical stances. New currents in musicology have, since the 1980s, challenged the relevance of these types of methodologies and questioned their actual contribution towards a holistic understanding of the work of art. As Joseph Kerman pointed out, the analyst's

dogged concentration on internal relationships within the single work of art is ultimately subversive as far as any reasonable complete view of music is concerned. Music's autonomous structure is only one of the many elements that contribute to its import. Along with preoccupation with structure goes the neglect of other vital matters – not only the whole historical complex referred to above, but also everything else that makes music affective, moving, emotional, expressive. (Kerman, 1985: 73)

If strict musical analysis is problematic for the study of works that were created with a focus on their sonic representation, the choice of a suitable methodology for the study of musical repertoire involving theatrical or multimedia resources becomes even more challenging. Two concepts, nevertheless, can provide suitable models of analysis for this type of repertoire, namely the concepts of ritual and narrative.

In music the use of theatrical devices can enhance performance. They are also linked to ritual practices, a powerful idea that has been, and still is, applied to compositional works. In the context of theatrical and performance studies, this idea has been developed by authors such as Richard Schechner and it remains a key concept in ethnomusicology studies: "Rituals are collective memories encoded into actions. [...] Play gives people a chance to temporarily experience the taboo, the excessive, and risky. [...] Thus, ritual and play transform people" (Schechner, 2007: 52). If musical narrative is envisaged as a sequence of ritual structures, which may involve an emotional attachment from the audience to the musical work, it then becomes one of the effects that a composer intends to produce in the listener, and the performer, as mediator, plays an essential role in this process.

The term narrative has been addressed differently in research fields such as literary studies, linguistics, aesthetics, and anthropology. In musical research, different approaches to narrative have been discussed (Almén, 2008; Klein, 2004; Maus, 1988, Tarasti, 1979), resulting in "several reorientations of the concept: "... new consensus is

developing about musical narrative that is aware both of the limitations of musical expression and of the rich potential of music as a narrative medium” (Almén, 2008: 3). All these studies shed light on an issue that can be observed through different angles, but “common to virtually all approaches to musical narrative is the recognition of a degree of similarity between musical and literary discourse” (*ibidem*: 11), a similarity that can be extended to theatrical discourse, since “narrative mechanisms native to one medium [...] frequently cross-pollinate with other media, resulting in complex semantic hybrids” (*ibidem*: 38).

The concepts of ritual and narrative can be combined since, as Richard Schechner points out, “performing a ritual, or a ritualized theatre piece or exercise, is both narrative (cognitive) and affective. These work together to form the experience of ritualizing” (Schechner, 1995: 240). Underlying each ritual, we can find a narrative procedure that can be verbally or non-verbally based.

DECONSTRUCTING MUSICAL NARRATIVES

In *traditional* musical narrative the focus is on construction, and one could speak of fields around which hierarchies, systems and rules of musical language are built. In *Sound Bridges*, the work that provided the basis for this case study, we find transgressive musical gestures, acted out by performers, combined with conventional narrative procedures, as the successive suspensions in the piece generate pauses in the discourse, and challenge conventional hierarchical values. An effective non-verbal communication by the performers can mediate a narrative deconstruction of the listener’s expectations, through the connection between musical gestures on the one hand, and musical narrative and ritual on the other.

In the words of Paisley Livingston (2008: 363), “the content of the narrative includes not only a series of represented events, but actions whereby these events are presented to an implicit audience, as well as the agent(s) responsible for those actions. Narrative entails narrating which entails a narrator.” Therefore, we could extrapolate that in a music piece we may speak about musical narrative, and the composer, the performer and the listener are the participating agents: the composer as narrator, the listener as the audience, and the performer as the mediator. A composer sets up a narrative in an analogous way to a literary/theatrical work by establishing a close relationship between verbal and musical modes of perception.

Verbal and non-verbal events are often configured into various relationships, establishing a network of expected values that leads to understanding in the listener. If and when this network is broken, the awareness of the narrative processes can have an

impact on the listener, as “narrative acts as a potential link to important aspects of human experience” (Almén, 2008: 41).

Familiarity builds on our common understanding of things. When listening to music, our imagination constructs narrative contexts and/or discursive trajectories. Nevertheless, the incomprehension of a musical experience also creates barriers and splinters the construction of a continuous thought. The deconstruction of the individual narrative can be achieved through abrupt interruptions in the musical flow. In this paper the concept of flow, taken from Mihali Csikszentmihalyi’s (1988) concept of flow or optimal experience, is applied to the listener’s perspective as an action that can be enjoyable and rewarding, creating understanding and individual sense of control.

The main objective of the musical theatre piece *Sound Bridges* is the narrative deconstruction of the listener’s thoughts. Thus, we find unpredictable musical gestures that challenge conventional concert-performance rules, and cyclically return to traditional settings. The central idea is to create suspense, disruption, discontinuity and rupture in the way the musical narrative fragments are perceived, breaking the traditional formal outline of the piece.

Nonverbal gestures and nonverbal communication clearly play an important role in music performance. Among the functions ascribed to nonverbal behaviour, Highlen and Hill (1984: 368) point out that “behaviour is a primary means of expressing or communicating emotions [...]. Finally, in relation to verbal behaviour, nonverbal behaviours can repeat, contradict, complement, accent, or regulate meaning”. Verbal and nonverbal communication helps to configure musical events into different categories that may organize musical narrative perception.

In *Sound Bridges*, we can trace the dialogic interaction between verbal and nonverbal tools, as they reinforce and complement the narrative that underlies both the composer’s and the performers’ intentions.

The piece’s title and the program notes are verbal communicative tools, which function as a direct way of transmitting an intention from the composer to the performer and to the listener, and engage them into a narrative strategy. Tempo indications, agogic and dynamics, as well as music theatre also function as means of verbal communication between composer and performer, and can act indirectly on the listener’s perception of narrative.

We find both musical and physical gestures as nonverbal tools; in the case of this piece, it is through the music-theatre genre that the composer develops a nonverbal form of communication. The use of several gestures (as described below) generates abrupt cuts in the musical flow. Composer, performer and listener play several roles in this

(de)constructed world. The composer challenges both performer and listener to accept an unconventional sequence of events. The efficacy of the piece requires the performer's engagement and willingness to adopt alternative behaviours.

Resorting to cuts as a dominant style, suppressing and subverting the traditional rules of musical writing, are ways of intervening in the musical material, creating multiple sensations and experiences. The musical narration becomes discontinuous, compromising the linearity of the listener's musical thinking. The deconstructed musical narrative prevents the indifferent acceptance of the listener, in an attempt to provoke reflection.

RITUAL AND TRANSGRESSION

Musical theatre performances create ritual-like ways of expression. The trilogy composer/performer/audience becomes deeply embedded with narrative and ritual. *Sound Bridges* was planned as a pre-ordered set of ritualised moments. The work is conceived as a narrative, and score indications enact a set of actions and a dramatic sequence. The ritualised conventional sequences associated with erudite-music concerts are, however, not respected: 6 blocks of music are cyclically interrupted by compositional devices that break musical flow, disrupting the expected musical syntax. These compositional devices include: "mobile ring tone" (Figure 1), "score pages out of order" (Figure 2), "players' cough" (Figure 3), "motionless & repetition" (Figure 4), "leaving the stage" (Figure 5). The narrative sequence challenges the conventional rituals by introducing anti-ritualistic gestures and actions.

The compositional devices applied to interrupt the musical narrative and ritual experience are mainly theatrical. Before the start of a concert, turning off mobile phones is a common ritual. As can be observed in the musical excerpt in Figure 1, the first interruption in *Sound Bridges* is caused by an audience member (an actor) calling one of the players' mobiles (other options are given, such as entering the room abruptly and sitting noisily). This first interruption should be acted as something that a badly-behaved audience would do. The interruption is expected to last approximately 15 seconds. Most audiences, at this point, are unaware of the transgression.

10

Fl.

Someone from the audience (actor) rings to one of the players mobiles, or enters the room abruptly and sits noisily.

Marimba

The interruption should be something that usually badly behaved audience would do...

Duration = 15 seconds

Bass

Figure 1 - mobile ring tone

In the musical excerpt of Figure 2, the second interruption of the piece, the flute player pretends that the pages from his score are out of order and starts to put them in order, introducing a further ritual transgression, imitated by the bass and the marimba players. The interruption is expected to last approximately 8 seconds. In the premiere of the work, one member of the audience, unaware of the staging of this uncommon, but possible, mishap, commented: “Such a bad luck! Maybe they should restart this piece!”

15

Fl.

The flute player realises that the pages from the score are out of order, and starts to put them in order.

Marimba

The bass and the marimba players also realise that their scores are also out of order... They all arrange their scores

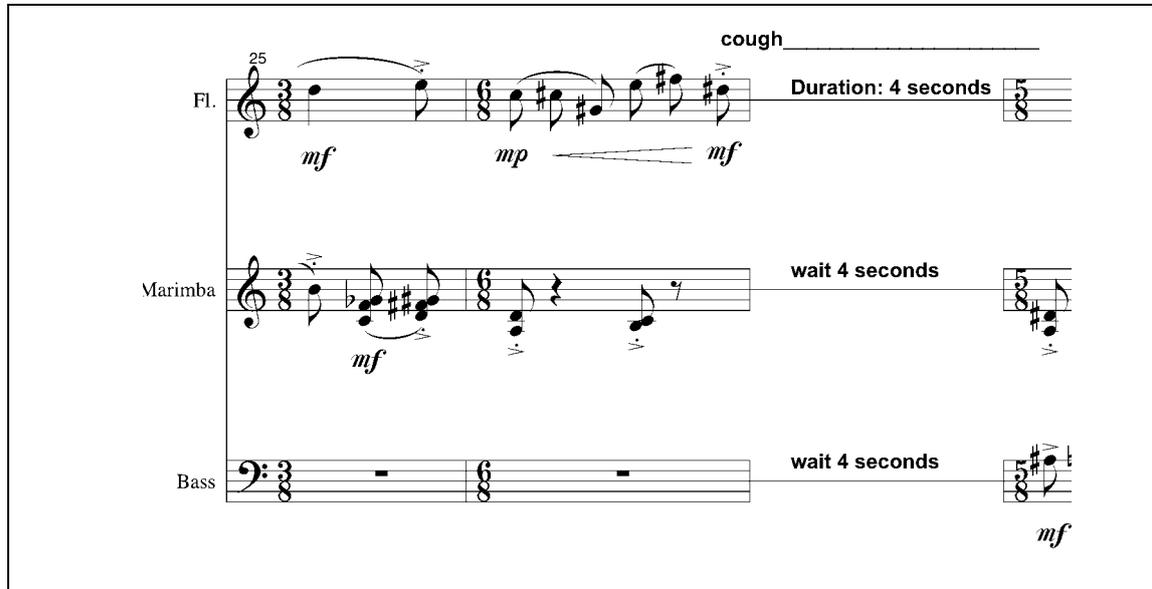
Duration = 8 seconds

Bass

Figure 2 - Score pages out of order

In Figure 3, which corresponds to the third interruption, indications require the flutist to cough, while the other players wait for the cough to stop. Coughing is an action that often happens during concerts, but it is usually associated with the audience; in this case the

composer's intentions are that the performers' actions mirror the audience's. The duration of this interruption is 4 seconds – the theatrical interruption is smaller since, at this point, some members of the audience are starting to realize that these interruptions may be intentional.



The image shows a musical score for three instruments: Flute (Fl.), Marimba, and Bass. The score is divided into two parts by a double bar line. The first part is in 3/8 time and contains musical notation for each instrument. The Flute part starts at measure 25 with a *mf* dynamic, followed by a *mp* section with a crescendo to *mf*. The Marimba and Bass parts also have musical notation. The second part of the score, following the double bar line, is in 5/8 time and consists of a single measure for each instrument. Above the Flute staff, the word "cough" is written with a horizontal line extending to the right. Below the Flute staff, the text "Duration: 4 seconds" is written. Below the Marimba staff, the text "wait 4 seconds" is written. Below the Bass staff, the text "wait 4 seconds" is written. The dynamic *mf* is indicated at the end of the Bass staff.

Figure 3 - Players' cough

By the time the piece reaches the fourth interruption (Figure 4), most of the audience has understood that the first three interruptions were planned, that the piece includes intended transgressions, and that there is a parallel transgressive narrative interrupting what is normally conceived as the ritual of a piece. In this example, players stand motionless (as if someone had pressed a "pause" button) for 15 to 25 seconds; suddenly, they start playing repeatedly the same phrase over and over again. The contrast between stillness and motion provides an alternative gesture that allows the audience to reevaluate the meaning of previous interruptions and embrace the new narrative concept.

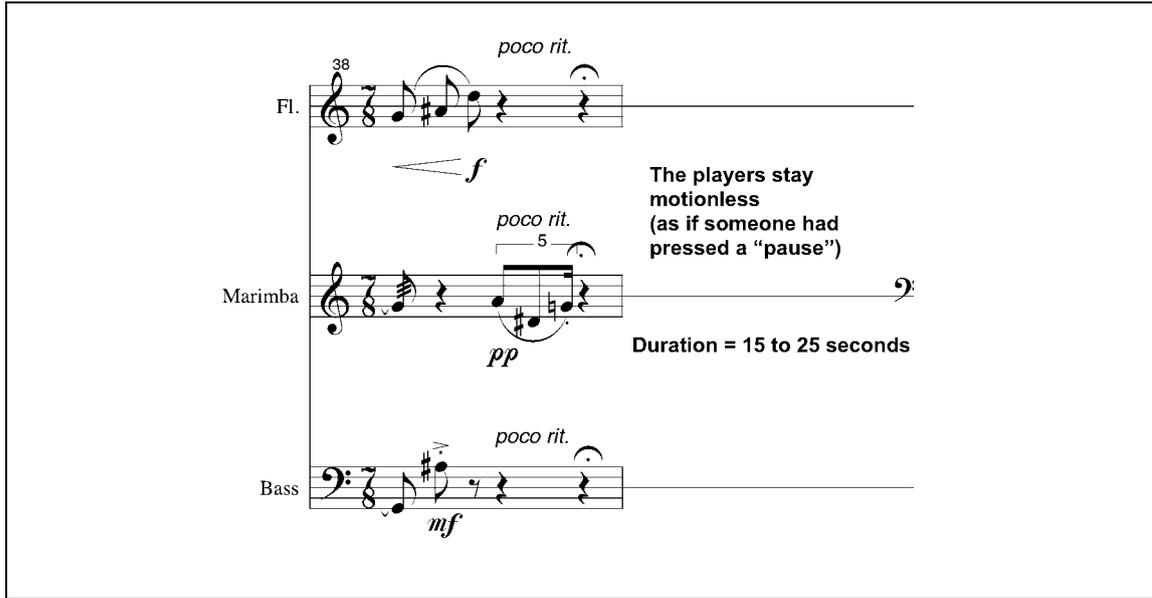


Figure 4 - Motionless & repetition

Finally, at the end of the piece (Figure 5), the last compositional device to disrupt the expected musical syntax involves the flute player, who plays his last note as if he has no intention to finish; meanwhile, the marimba player gives up waiting and starts to push the marimba off stage, followed by the bass player. At this point, the standard closing ritual (audience clapping, performers bowing down) is no longer expected; the new ritual has been fully assimilated by the trilogy composer/performer/audience.

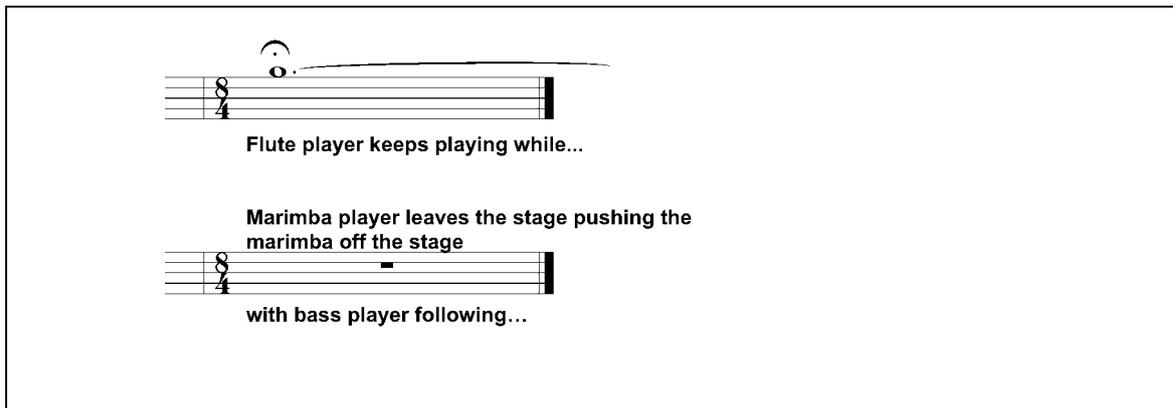


Figure 5 - Leaving the stage

Three different perspectives can be distinguished in rituals involving Western-art music: performance, composition and listening. It is possible to apply Schechner's (2007: 56) four perspectives of rituals and ritualizing, namely structure, function, process and experience, to characterize the intervening "actors" (composer, performer and listener).

Composers deal with the aspect of function and experience, projecting how the composition will impact performer and listener. The ritual process used in composition involves the organization of performance concepts and imagined dynamics, namely meaning, modes of performance, choice of physical space and performers.

Performers have to think about the manner in which they are going to present the ritual, how to use the given space and, most importantly, how to enact that same ritual. In *Sound Bridges*, while acting and playing a role, performers momentarily become someone else, actors of the intentions inscribed in the score. Effectiveness is the prime concern, and entertainment is relegated to a secondary plane.

Listeners are also participants in the ritual action. Arnold van Gennep proposed a three-phased structure of ritual action: “the preliminal, liminal and postliminal” (Gennep, 1960/2004: 11). The liminal phase corresponds to “a period of time when a person is ‘betwixt and between’ social categories or personal identities” (Schechner, 2007: 66). As pointed out by Schechner (*ibidem*), during the ‘liminal’ phase, intervenients in the ritual “become ‘nothing,’ put into a state of extreme vulnerability where they are open to change”. Victor Turner (1969) used the term ‘liminoid’ to distinguish voluntary activities (including the arts and popular entertainment) from “liminal,’ which refers to rites of passage. The performance of *Sound Bridges* could be described as a liminoid moment, during which the performers act as mediators, leading the audience from an initial situation when standard rules seem to be enforced, to the acceptance of a new narrative planned by the composer. Applying this concept to *Sound Bridges* we can assume that listeners lose their individual voice in order to accept a new musical narrative deconstruction.

CONCLUSIONS

The concept of ritual can be successfully manipulated by the composer and the performer, particularly in the context of contemporary music. Transgression of ritual, as planned by the composer, can act as a deconstructive factor; as mediators, performers take a crucial role in the process, allowing the creation of multiple sensations and experiences in the listener.

Music theatre can thus function as a relevant field for research of nonverbal techniques. Musical works with a theatrical approach can then be seen as a theatrical action that is generated and determined by the music; in *Sound Bridges* these theatrical actions, previously called blocs of music and interruptions, are generated by the music itself, and allow for the deconstruction of musical narrative through ritualized forms of

transgression. Ritual and transgression can thus be linked to traditional concepts of musical narrative connecting composing, performing and listening activities.

SARA CARVALHO

Professora auxiliar do Departamento de Comunicação e Arte da Universidade de Aveiro, e investigadora integrada INET-MD. É uma compositora interessada na interação das artes performativas enquanto extensão e transformação do pensamento musical. As suas partituras são editadas pelo Centro de Investigação & Informação de Música Portuguesa, e muitas encontram-se disponíveis em CD editados pela Numérica e pela Phonedition.

Sara Carvalho is a senior lecturer in the Communication and Art Department of Aveiro University, and a fellow researcher of INET-MD. She is a composer interested in the interaction of Performing Arts as an extension and transformation of musical thinking. Several of her pieces are available on CD, edited by Numérica and Phonedition, and her scores are published by the Portuguese Music Information & Investigation Center.

HELENA MARINHO

Professora auxiliar do Departamento de Comunicação e Arte da Universidade de Aveiro e investigadora do Instituto de Etnomusicologia – Centro de Estudos de Música e Dança. Mantém também actividade como pianista, tendo gravado diversos CDs de música de compositores portugueses.

Helena Marinho teaches at the Department of Communication and Arts of the University of Aveiro, and is an Integrated Researcher at INET-MD (Institute of Ethnomusicology – Music and Dance Study Center). She is also a pianist, and has recorded several CDs of music by Portuguese composers.

REFERENCES

- Almén, Byron (2008), *A Theory of Musical Narrative*. Bloomington: Indiana University Press.
- Csikszentmihalyi, Mihaly; Csikszentmihalyi, Isabella (1988), *Optimal Experience: Psychological Studies of Flow in Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gennep, Arnold van (1960, reprint 2004), *The Rites of Passage*. London: Routledge.
- Highlen, Pamela; Hill, Clara (1984), "Factors Affecting Client Change in Individual Counselling: Current Status and Theoretical Speculations", in S. D. Brown e R. W. Lent (orgs.), *Handbook of Counselling Psychology*. New York: John Wiley & Sons, 334-96.

- Kerman, Joseph (1985), *Contemplating Music: Challenges to Musicology*. Harvard: Harvard University Press.
- Klein, Michael (2004), "Chopin's Fourth Ballade as Musical Narrative", *Music Theory Spectrum*, 26 (1), 23-56.
- Livingston, Paisley (2008), "Narrative", in B. Gaut, e D. M. Lopes (orgs.), *The Routledge Companion to Aesthetics*. New York: Routledge, 359-369.
- Maus, Fred (1988), "Music as Drama", *Music Theory Spectrum*, 10, 56-73.
- Schechner, Richard (1995), *The Future of Ritual: Writings on Culture and Performance*. London: Routledge.
- Schechner, Richard (2007), *Performance Studies: An Introduction*. New York: Routledge.
- Tarasti, Eero (1979), *Myth and Music*. The Hague: Mout de Gruyer.
- Taruskin, Richard (1995), *Text and Act: Essays on Music and Performance*. Oxford: Oxford University Press.
- Turner, Victor (1969), *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine Publishing Company.

O VIOLADOR MUÇULMANO. DISCURSOS DE EXORCIZAÇÃO DO INDESEJÁVEL NA “EUROPA FORTALEZA”*

JÚLIA GARRAIO

CENTRO DE ESTUDOS SOCIAIS, UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Ao transitarem para o espaço público, as histórias de violação perdem frequentemente o seu referente inicial para se tornarem catalisadores dos receios, conflitos, rivalidades e ódios de carácter político, económico ou étnico de uma determinada sociedade ou grupo social. Não só na propaganda de guerra o Outro, o Inimigo, é frequentemente esconjurado como vil violador. Também os “tempos de paz” oferecem exemplos de aproveitamento de violações para definir quem deve ser excluído. Esta contribuição pretende reflectir, a partir de um debate promovido em 2006 na revista norte-americana *FrontPage Magazine*, como certas violações cometidas na Europa por imigrantes muçulmanos foram reinterpretadas como ritual bárbaro e instrumentalizadas como prova do carácter “não-europeu” e “não-ocidental” do Islão.

Palavras-chave: violência sexual; orientalismo; islamofobia; propaganda; *FrontPage Magazine*.

No prefácio à edição de 2003 do seu famoso estudo *Orientalismo*, Edward Said notava como as intenções para as guerras imperialistas de Georg W. Bush tinham sido mascaradas e justificadas por orientalistas como Bernard Lewis e Fouad Ajami, secundados por polemistas políticos com uma profícua literatura sobre o “perigo do Islão” e com privilegiado espaço de antena em cadeias de televisão como a CNN e a Fox (Said, 2004: XV-XVII). Para compreender a força dos actuais discursos orientalistas é imperativo ter igualmente em conta a crescente importância da Internet como fonte de notícias. Vejamos uma passagem de “Rape. Nothing to do with Islam?”¹, de Fjordman,² autor de um blogue conhecido pelos seus inflamados ataques ao Islão:

* Investigação efectuada no âmbito do projecto “A representação da violência e a violência da representação” (CES), financiado pela FCT. Agradeço a Shahd Wadi as suas valiosas sugestões.

¹ Com data de 01/08/2005.

² Fjordman é um autor de um blogue anónimo norueguês, que teve o seu próprio blogue em inglês em 2005

O número de violações cometidas por imigrantes muçulmanos nos países ocidentais é tão elevado que é difícil vê-las apenas como actos esporádicos de indivíduos. Assemelha-se a guerra. [...] Discordo que isto não tenha nada a ver com o Islão. O próprio Maomé tinha sexo forçado (violação) com várias das suas escravas/concubinas. Isto é perfeitamente permitido, tanto na suna como no Corão. Se postularmos que muitos dos muçulmanos na Europa se vêem como um exército conquistador e que as mulheres europeias são simples espólio de guerra, tudo isto faz sentido e está totalmente de acordo com a lei islâmica. E os muçulmanos seguem as suas leis religiosas medievais, mesmo hoje. (Fjordman, 2005)³

Muitos dos mais violentos textos anti-muçulmanos que abundam no ciberespaço focam violações de mulheres europeias por imigrantes muçulmanos.⁴ O passo acima transcrito sintetiza uma linha de pensamento que goza de significativa expressão na blogosfera: as violações cometidas por muçulmanos nos países ocidentais não podem ser vistas como “comuns violações”, já que traduzem um acto de guerra fruto da tradição e dos fundamentos religiosos do Islão; os muçulmanos seguem leis arcaicas não compatíveis com as legislações dos países europeus; a sobrevivência da cultura e da “raça europeia” exige, por isso, um urgente travão à imigração muçulmana. Prova de que o discurso sobre o “violador muçulmano” está longe de se limitar a blogues mais ou menos anónimos e de teor abertamente racista como o de Fjordman é a discussão dirigida por Jamie Glazov “To rape an unveiled woman”⁵, que reuniu figuras da França, Alemanha e de Israel na revista norte-americana *FrontPage Magazine* para discutir as violações de mulheres europeias por imigrantes muçulmanos.

O objectivo do presente estudo é, através da análise da discussão dirigida por Glazov, apontar para uma das formas de que se reveste o actual orientalismo, a fobia do “muçulmano violador”. Esta imagem, que surge intimamente ligada a uma concepção de violação como ritual bárbaro e primitivo⁶, tem sido posta repetidamente ao serviço de uma argumentação islamofóbica. Utilizarei o conceito de islamofobia de acordo com os critérios propostos pela britânica *Runnymede Trust* para definir o conceito: o Islão como

(<http://fjordman.blogspot.com/>) e que escreve em páginas anti-Islão como *Brussels Journal*, *Gates of Vienna* e *islam-watch.org*.

³ A tradução das citações é da responsabilidade da autora

⁴ De uma maneira geral, a violência contra as mulheres tem sido um tópico privilegiado nos discursos anti-Islão. Obras de grande êxito comercial como *Eurabia: The Euro-Arab Axis* (2005) de Bat Ye'Or, *Londonistan* (2006) de Melanie Phillips, *While Europe Slept: How Radical Islam Is Destroying the West from Within* (2006) de Bruce Bawer e *Reflections on the Revolution in Europe: Immigration, Islam, and the West* (2009) de Christopher Caldwell, referem questões como os “crimes de honra” e a excisão feminina como prova do perigo da imigração muçulmana na Europa.

⁵ Com data de 03/07/2006.

⁶ O termo surge neste contexto com uma conotação pejorativa, como marca de primitivismo. Como o atestam os estudos do presente volume, o ritual tem de ser equacionado com as diversas formas de convivência e de poder que estruturam uma sociedade, revelando-se assim infrutífera qualquer tentativa de ler o ritual como definidor de uma “cultura arcaica”.

entidade monolítica, totalmente diferente, inferior ao Ocidente (bárbara, primitiva e sexista), violenta (terrorismo), com objectivos políticos, que rejeita qualquer crítica do Ocidente, o que justifica as práticas discriminatórias e a hostilidade anti-muçulmana (Runnymede Trust, s.d.). Tentarei demonstrar como o painel se socorre de uma conotação pejorativa do conceito de ritual como prática pré-civilizacional e do domínio do sagrado numa tentativa de essencializar e descredibilizar o Islão como religião obscurantista, fomentadora da violência sexual e da submissão feminina. Pretendo assim clarificar em que medida a significação redutora de ritual subjacente à discussão é essencial para perpetuar alguns dogmas fundamentais do orientalismo apontados por Said: “a absoluta e sistemática diferença entre o Ocidente – racional, desenvolvido, humanitário e superior – e o Oriente – aberrante, subdesenvolvido e inferior”; o Oriente como “eterno, uniforme e incapaz de se definir a si próprio” e algo “a ser temido (o Perigo Amarelo, as hordas mongóis, os domínios dos morenos) ou algo a ser controlado (através da pacificação, investigação e desenvolvimento, ou ocupação pura e simples sempre que tal seja possível)” (Said, 2004: 356). Tentarei denunciar alguns dos problemas resultantes deste tipo de interpretação da violência sexual e, por fim, demonstrar como este discurso orientalista, ao mesmo tempo que se dirige para o interior, na tentativa de definir quem tem direito a reivindicar uma identidade europeia num ambiente de islamofobia e rejeição da imigração, procura legitimar certos interesses das potências ocidentais no Médio Oriente.

A *FrontPage Magazine* é uma revista *on-line* conservadora norte-americana (<http://frontpagemag.com/>) do David Horowitz Freedom Center,⁷ que visa sobretudo temas de política externa norte-americana, especialmente a chamada guerra ao terrorismo islâmico. A página de abertura dá acesso a *Jihad Watch*, blogue islamofóbico fundado em 2003 com o intuito de denunciar a responsabilidade do Islão nos conflitos da actualidade. A revista tem-se afirmado como fervorosa voz de defesa das guerras norte-americanas no Médio Oriente e do expansionismo e das acções militares de Israel. Alvo de duras críticas neste espaço são também todas as formas que a linha editorial associa à esquerda, um espectro político e intelectual extensíssimo, que para a *FrontPage Magazine* vai desde os comunismos do antigo Bloco de Leste a posições apelidadas de *progressive* no contexto sociopolítico norte-americano: o Partido Democrata, movimentos pacifistas, a defesa do meio ambiente, grupos feministas, as Nações Unidas, judeus que criticam Israel, etc.

⁷ O DHFC é uma fundação criada em Los Angeles em 1988 por David Horowitz e Peter Collier, com o objectivo de promover políticas conservadoras. Tem prestado especial atenção aos meios de comunicação social, à indústria de Hollywood e ao mundo académico norte-americano.

Jamie Glazov, o editor da *FrontPage Magazine* que dirigiu o debate, intitula-se especialista em questões da União Soviética e da política externa norte-americana e canadiana.⁸ Antes de iniciar a discussão, apresenta os convidados. Pierre Rehov é descrito como realizador francês autor de seis documentários sobre bombistas suicidas palestinianos;⁹ Nancy Kobrin é anunciada como arabista e psicoanalista da Universidade de Haifa e autora de *The Sheikh's New Clothes: Islamic Suicide Terror and What It's Really All About* (no prelo); o alemão Hans-Peter Raddatz é apresentado como perito do Islão e autor de títulos como *From Allah to Terror? Jihad and the Western Deformation, Allah's Veil, The Turkish Danger* e *World Risk Iran*;¹⁰ por fim, Gudrun Eussner é descrita como jornalista doutorada pela Universidade Livre de Berlim, especializada em Ciências da Comunicação, Ciências Políticas e Filologia Iraniana e com experiência de trabalho em vários países muçulmanos.¹¹ A apresentação inicial tem por função, através da referência a graus académicos, experiência no terreno e publicações, legitimar os convidados como peritos do Islão. Este capital simbólico está, porém, aparentemente desfasado do objecto de discussão. O tema do debate são crimes de natureza sexual perpetrados na Europa por imigrantes muçulmanos, mas o trabalho dos convidados, como aliás o do moderador, incide sobre o terrorismo islâmico, a política externa norte-americana e o Médio Oriente. Quanto à “experiência no terreno”, esta resume-se a entrevistas a bombistas suicidas presos em Israel e à passagem por países muçulmanos. Nenhum dos presentes trabalhou sobre vítimas de violação, violadores condenados por tribunais europeus, nem sequer sobre os muçulmanos da Europa.

Este desfasamento não é ocasional, ele sinaliza a abordagem que o debate faz à violência sexual, analisada como manifestação do carácter retrógrado e violento do Islão. Apesar de nunca ter entrevistado um violador nem uma mulher violada, Ruhov, ao aceitar o convite, indica que se considera apto a discorrer sobre violações. Subentende-se que a “psicologia” de um bombista palestiniano é semelhante à de um violador muçulmano, que um muçulmano na Palestina é semelhante a um muçulmano na França, e provavelmente que todos os muçulmanos são potenciais terroristas e violadores. Para além de patentear uma visão essencializada do Islão, este tipo de abordagem traduz a perspectiva à qual a

⁸ Do seu currículo fazem parte publicações contra a esquerda como o recente *United in Hate: The Left's Romance with Tyranny and Terror* (2009).

⁹ Pseudónimo de um realizador e romancista francês. Os seus trabalhos visam sobretudo o conflito israelo-palestiniano, pautando-se pela defesa de Israel. Tem o seu próprio site em <http://www.pierrerehov.com/>.

¹⁰ Com um doutoramento em Orientalism pela Universidade de Bona (1967), Raddatz é, entre os convidados, aquele que, graças ao seu percurso académico, às numerosas publicações em língua alemã e a uma presença regular na televisão e na imprensa alemã, goza de maior capital simbólico como perito do Islão. Enquanto a comunicação o elogia frequentemente, muitos dos seus pares (por exemplo, os académicos Uto Steinbach e Christian Troll) tecem-lhe duras críticas. Foi acusado de metodologia deficiente (abordagens simplistas, citação de frases fora do contexto, etc.) e de essencializar uma cultura marcada pela diversidade com o intuito de a demonizar.

¹¹ Eussner tem o seu próprio site em língua alemã (<http://www.eussner.net/>), dedicado sobretudo ao “perigo de islamização” da Europa.

cultura muçulmana é reduzida e a partir da qual todas as suas manifestações são analisadas: a violência, o terrorismo e o Médio Oriente.

Ao longo da discussão esta visão é reforçada. Os presentes consideram que a Europa está em estado de guerra. Essa guerra não se desenrola, porém, em países como o Iraque ou o Afeganistão, mas nas cidades europeias, palco, segundo os convidados, de uma tentativa de conquista, ocupação e colonização por parte do Islão. É neste contexto que se integra o ataque de Eussner a Tarik Ramadan,¹² um dos mais destacados pensadores do Islão europeu. Para Eussner os textos deste académico suíço não podem ser vistos como salutares contributos para a reflexão sobre o Islão (Ramadan advoga o estudo e a reinterpretação dos textos corânicos e a necessidade de construir um Islão europeu atendo aos problemas das sociedades europeias). Pelo contrário, o postulado introduzido pelo pensador quanto à Europa como “espaço de testemunho” traduz, segundo Eussner, um inequívoco passo na conquista muçulmana do continente.

A esquerda favorável ao multiculturalismo é co-responsabilizada por este avanço do Islão: não teria prestado a devida atenção aos testemunhos de maus-tratos de mulheres muçulmanas nem se teria empenhado na defesa da cultura europeia. Eussner acusa partidos políticos, imprensa, intelectuais, feministas e instituições educativas de se submeterem às exigências de governos islâmicos ditatoriais, permitindo a islamização progressiva do continente. Os países europeus não surgem assim como potências ocupantes, com forte poder de ingerência e um longo historial de apoio aos governos ditatoriais do Médio Oriente, mas como nações ameaçadas por uma força vinda dessa zona. De países colonizadores e invasores, os Estados europeus passam a potenciais colonizados e alvo de pressão interna por parte dessa região.¹³ A jovem loura de olhos azuis coberta de sangue, cuja fotografia acompanha a transcrição do debate,¹⁴ deixa de se significar a si própria enquanto vítima de violação, tornando-se imagem de uma Europa branca feminina (leia-se “frágil”) atacada pelo Islão. Uma vez que o painel interpreta as violações cometidas por jovens muçulmanos no espaço europeu como manifestação da vontade de conquistar, escrutina-as como violações em tempo de guerra. Eis como Rehov sintetiza a situação: “Violar mulheres pertencentes a outro grupo cultural e religioso ou raça é um acto de domínio masculino não só contra a própria mulher, mas contra todo o grupo a que ela pertence.”

¹² Ramadan é um dos mais influentes e controversos intelectuais europeus da actualidade. Figura pública de grande projecção mediática, protagonizou uma série de inflamados debates. Os seus críticos acusam-no de dupla face, de anti-semitismo e de promover o radicalismo e a guerra.

¹³ A fobia de um Islão conquistador e militante é questionada por estudos sobre as transformações sociológicas dos muçulmanos na Europa. Ver, por exemplo, Haenni e Amghar (2010).

¹⁴ Trata-se de uma mulher sueca violada por muçulmanos. A sua fotografia foi divulgada na imprensa e recuperada em muitas páginas islamofóbicas.

Nenhum dos presentes fundamenta esta percepção das violações como arma de guerra (o que distingue as violações cometidas por muçulmanos em Paris, Berlim ou Oslo das violações cometidas por *gangs* de não muçulmanos dessas cidades?). Aliás, em termos de fundamentação a discussão é muito duvidosa. Não são apresentados dados que confirmem uma maior incidência do crime entre muçulmanos. A única fonte referida é um polícia conhecido de Rehov não identificado numa cidade francesa não especificada. Não se citam estudos, apenas se fazem referências vagas do tipo “organizações das Nações Unidas continuam a queixar-se”. Esta inexactidão na fundamentação das críticas ao Islão contrasta com a precisão bibliográfica final de Kobrin em obras sobre fantasias sexuais e autismo.¹⁵ Causa também estranhamento que num debate sobre um tema tão controverso se verifique uma tal homogeneidade de opiniões no painel.

Se assumirmos, porém, a questionável caracterização das violações cometidas por muçulmanos na Europa como arma de guerra, é surpreendente que nenhum dos convidados invoque os numerosos estudos que nas últimas décadas foram publicados sobre a correlação entre militarismo, masculinidade agressiva e violência sexual. De facto, nada é referido sobre o modo como os conflitos armados potenciam a violência sexual. Para os presentes, os crimes são violações de guerra, mas não reside na guerra a sua explicação. Essa explicação encontra-se no que os convidados consideram o carácter intrinsecamente perverso e misógino da sexualidade no Islão. Raddatz acusa o Islão de degradar a mulher a “campo de cultivo”, promotor de uma constante vigilância e violência masculina sobre o corpo feminino. Segundo Eussner, desde Maomé que o Islão tem como objectivo a sua própria expansão, o que motiva a falta de direitos do indivíduo e o uso da sexualidade como arma de fertilização e de punição das muçulmanas desobedientes e das infiéis.¹⁶ Ruhov imputa este carácter a motivos religiosos (a mulher é vista no Corão como algo diabólico feito para tentar o homem) e culturais (a natureza chauvinista das sociedades muçulmanas), que se traduzem numa perseguição e culpabilização do prazer, causadoras de frustrações e de um profundo medo da impotência, na origem da violência sexual. Kobrin postula a natureza diferente da sexualidade no mundo árabo-muçulmano, apontando a pedofilia, o incesto e a violação como marcas da família muçulmana. Na sua segunda intervenção, Raddatz afirma que nas sociedades muçulmanas se verifica uma maior tendência para o incesto e para o

¹⁵ Kobrin refere apenas uma obra de um autor muçulmano: A sexualidade e o Islão de Abdelwahab Bouhdiba. Não se percebe, porém, em que medida o texto confirma a tese de Kobrin de que o Islão promove o incesto.

¹⁶ Raddatz e Gussner invocam um lugar-comum muito difundido, a fobia de um Islão conquistador, que usa a natalidade para se instalar. Os dados recolhidos por Youssef Courbage e Emmanuel Todd em *Le Rendez-vous des Civilizations* (Seuil: Paris, 2007) refutam, porém, esta percepção. A taxa de natalidade em muitos países muçulmanos revelou uma queda drástica nas últimas décadas. O Irão, por exemplo, passou de uma média de 7,3 filhos por mulher em 1975 a 2 em 2005, situando-se assim ao nível da França (Haenni e Amghar, 2010).

sexo anal. Na intervenção final de Kobrin, a desumanização dos muçulmanos culmina em exemplos do reino animal. Por fim, a arabista sintetiza a opinião do painel, ao agregar a tortura, as violações e os ataques suicidas como tácticas psico-sexuais do arsenal do terrorismo islâmico.

As tentativas de explicar e/ou desacreditar ideologias através da perversidade sexual dos seus membros goza de uma ampla tradição no século XX. Se olharmos para a presença do nazismo e do fascismo em diversas formas da cultura popular, constatamos uma frequente associação destes movimentos a formas que as obras em causa consideram como desvios sexuais (incesto, pedofilia, histerismo, sadomasoquismo, homossexualidade). A ligação que o painel estabelece entre perversidade e Islão faz parte de uma tendência perceptível em determinados órgãos de comunicação social (a *FrontPage Magazine*, por exemplo) de associação do Islão ao nazismo e fascismo, na origem, por exemplo, do conceito islamo-fascismo. Mais do que uma tentativa de análise histórica, este termo corresponde a uma defesa da “guerra contra o terror” enquanto intervenção militar no Médio Oriente (o pretexto de que o islamismo é o actual herdeiro dessas ideologias europeias) (Duran, 2006). Ainda que o conceito esteja ausente na discussão, é insinuada, em diversas ocasiões, a associação nele postulada: Raddatz, por exemplo, considera que a violência contra as mulheres e a homossexualidade aproximam os intelectuais ocidentais dos militantes islâmicos, situação que, na sua opinião, poderá conduzir a Europa a estruturas totalitaristas e a um pensamento neo-fascista. Este tipo de associação revela as mesmas estratégias e o mesmo tipo de perigos que são perceptíveis em muitas representações populares do nazismo e do fascismo. Ao associar o Islão à homossexualidade e à sodomia, os convidados não estão apenas a recorrer a valores dessa religião (que, tal como as outras religiões do Livro, condena a sodomia) para insultar os muçulmanos. Estão também a identificar a homossexualidade como perversidade sexual e, não menos grave, a obliterar o facto de que os homossexuais são dos grupos mais discriminados e perseguidos no Médio Oriente.

O propósito dos convidados não é apenas desacreditar o Islão conotando-o com o fascismo e o totalitarismo soviético. De maior importância é a leitura da violação como ritual bárbaro e arcaico, que remeteria o Islão para o domínio de “culturas primitivas” promotoras da violência sexual. O autor invoca certos costumes: “Em certas festividades como a circuncisão todos os membros da família acariciam e até beijam o “membro” dos bebés masculinos, pronunciam palavras mágicas e oferecem notas para activar a misericórdia de Alá para o seu futuro poder fertilizador.” Para Raddatz, tais práticas conduzem-nos ao domínio da magia e a rituais pré-históricos do culto da fertilidade:

[...] [*estas práticas*] levam-nos de volta a tempos pré-modernos, se não mesmo pré-culturais. Vemos em pinturas das cavernas caçadores a matar grandes animais enquanto os seus pénis em erecção estão ligados às vaginas das mulheres do grupo. Por outras palavras, sem dominarem as mulheres os homens não conseguem reger livremente [...] sobre a sociedade. Trata-se de uma verdade muito antiga, pré-moderna, obviamente ainda profundamente enraizada no Islão, assim impedindo a emancipação sexual e ética desta cultura.

As violações não são assim analisadas no quadro da violência doméstica e dos crimes de natureza sexual na Europa, mas entendidas como fruto do carácter arcaico do Islão. Ou seja, enquanto as violações cometidas por não muçulmanos remeteriam para o secular, a explicação para a violência sexual praticada por muçulmanos deve ser procurada no domínio do sagrado. Segundo esta lógica, no Islão, a violência sexual e a submissão da mulher adquirem um carácter cerimonial atestador da obediência do indivíduo a preceitos do foro sagrado essenciais para o controlo social e a coesão do grupo (rituais para, por um lado, punir e domesticar as mulheres insubmissas e as infiéis e, por outro, demonstrar a adesão dos homens a um certo ideal de masculinidade agressiva). Desta maneira, enquanto a violação cometida por um não muçulmano é entendida como crime pela sociedade, uma excepção contrária à cultura em que o violador se integra, com as violações dos muçulmanos estamos perante o oposto: elas são um ritual sancionado pelo grupo, que traduz a essência da cultura de origem do agressor. Este tipo de argumentação não se limita a ecoar um lugar-comum recorrente em discursos ocidentais anti-Islão: ao contrário das sociedades ocidentais, protagonistas de uma salutar separação entre o sagrado e o profano, as sociedades muçulmanas não teriam dado ainda tal passo, o que lhes vedaria até ao presente a emancipação e entrada na modernidade. Para o painel não se trata porém de uma questão de evolução, de um “atraso cultural” passível de ser corrigido. Segundo os presentes, os fundamentos do próprio Islão impediriam a possibilidade de emancipação por rejeitarem veementemente a separação entre a lei humana e a lei divina. Ao associar o que considera ser uma pretensão totalizadora do Islão e certas manifestações religiosas desta religião ao pensamento mágico e à prática pré-civilizacional de rituais, a argumentação do painel tenta confirmar o suposto carácter inferior, retrógrado, bárbaro e violento do Islão.

Convém aqui recordar as considerações de Hüpfauf (influenciado por autores como Bauman, Horkheimer, Adorno e Foucault) sobre a correlação entre violência e modernidade. O autor notou como a constatação de que a modernidade não fora capaz de banir a violência (pelo contrário, socorrera-se precisamente da violência para se afirmar) tinha conduzido a “técnicas de relegação” (*techniques of relegation*) essenciais

para a legitimação do uso da violência pelo “Eu”. Enquanto a violência “legítima” é definida como excepção a uma realidade de paz, sendo moralmente justificada pelo facto de ser usada ao serviço do bem (da erradicação da própria violência), a violência “ilegítima”, a destrutiva e sem sentido, é relegada, no sentido de atribuída ao “Outro” (a um outro espaço, sistema político, ou a uma outra época histórica, classe social ou ideologia) (Hüppauf, 1997). Esta situação é essencial para compreendermos a maioria dos discursos pré-feministas sobre a violência sexual em conflitos armados. As violações de guerra sempre fizeram parte dos discursos hegemónicos. Só que não surgiam no sentido que as feministas introduziram (um carácter supra-nacional equacionado com a submissão da mulher no patriarcado), mas integrando discursos nacionalistas destinados a desacreditar adversários. Neste contexto, o crime tende a ser imputado ao outro lado e interpretado como sinal do carácter perverso do Inimigo. Por seu lado, os relatos de violação cometidas pelas próprias tropas são negados, ignorados ou desvalorizados como actos esporádicos de certos indivíduos, que não traduziriam uma imagem fiel do colectivo.

É para esta interpretação pré-feminista da violação que o debate moderado por Glazov remete. Não pretendo aqui contrapor uma suposta “concepção universalista e feminista” da violação¹⁷ a uma visão centrada nos contextos socioculturais, nas crenças religiosas e nos valores culturais em que a violência ocorre. Para além de o pensamento dito feminista se pautar por uma notável diversidade, há que ter em conta que universalismo e contextualização não poderão ser sumariamente entendidos como opostos na análise de situações de violência sexual.

No seu esforço de definir a violação como expressão e ritual de um Outro bárbaro, o painel da *FrontPage Magazine* não valoriza a análise do substrato cultural e religioso, ofusca simplesmente o facto de que, apesar de diferentes contextos, formas de expressão, dimensão e significado, as violações em cenários de guerra e de luta política são um fenómeno supra-nacional que não se consegue explicar através de dicotomias primitivo/civilizado. Não se trata de dizer que a violação de uma francesa por combatentes argelinos tem o mesmo significado da violação de uma sindicalista chilena por membros das forças policiais de Pinochet ou da violação de uma vietnamita por soldados norte-americanos; trata-se de especificar como e porquê, em contextos tão distintos, determinados códigos culturais levaram ao uso de violência sexual para atacar, punir e humilhar o opositor.

¹⁷ Não só numerosos contributos recentes do pensamento feminista conscientes do tendencial carácter universal das violações na guerra advogam especial atenção ao modo como rivalidades étnicas e raciais se traduzem em explosões de violência sexual (veja-se, por exemplo, a discussão promovida pela revista *Mittelweg*, Alison *et al.*, 2009) como também abordagens feministas mais antigas apontam para o imperativo de atender aos contextos (veja-se um clássico da visão “universalista” da violação, Brownmiller, 1975).

O segundo problema da abordagem efectuada pelo painel prende-se com o uso de palavras de alguns violadores (secundadas por um polémico mufti¹⁸ de Copenhaga, Shahid Mehdi) para explicar o crime: a violência dever-se-ia ao não uso do véu islâmico. Esta definição das violações reside, porém, em dois pressupostos questionáveis. O primeiro prende-se com a veracidade das palavras dos criminosos. Cada acto de locução é fruto de motivações inerentes ao contexto, o que nos obriga a questionar as afirmações de qualquer indivíduo enquanto reprodução fiel da realidade. O testemunho de um violador perante um tribunal (onde o seu objectivo é ilibar-se) não é certamente idêntico ao que profere junto dos cúmplices. A situação comunicativa concreta leva os mesmos sujeitos a encenarem diferentes actos de linguagem. Para além disso, mesmo quando os criminosos acreditam que o não uso do véu lhes outorga o direito de violar, será apropriado confiar aos violadores a explicação do crime? As situações que o painel debate – violações de grupo em que a vítima é insultada e responsabilizada pelo crime – parecem apresentar-se não tanto como “especificidade muçulmana”, mas antes como variação de um padrão muito comum em crimes de natureza sexual. Em quantos julgamentos os violadores não desvalorizam ou negam o crime, asseverando que a mulher queria, que “se atirou”, que as “roupas provocantes” indicavam que estava à procura de sexo? Em casos de violações de *gangs*, não será o insulto verbal à vítima algo recorrente?

Por fim, o último grande problema da abordagem efectuada prende-se com um fenómeno característico dos discursos orientalistas, largamente analisado por Said: uma concepção monolítica do Islão, sem atenção a contextos históricos, geográficos e sociais. No intento de explicar as violações com o Islão, de as descrever como continuação da escravização das mulheres dos infiéis nas conquistas muçulmanas (prática que por sua vez não é analisada no contexto alargado dos séculos do Califado e do Império Otomano), ignoram-se possíveis convergências entre a violência sexual praticada por muçulmanos na Europa e a criminalidade de natureza sexual no espaço europeu contemporâneo. Nega-se qualquer continuidade dentro do mesmo espaço geográfico para se focalizar exclusivamente uma eventual linha diacrónica que levaria de Maomé a uma parcela dos violadores de Paris. A conclusão que Rehov tira das palestinianas violadas que são posteriormente mortas pela família – “Este exemplo diz-nos que na cultura muçulmana existem valores, mas a linha entre o bem e o mal é traçada noutra sítio, muito longe da nossa compreensão” – sinaliza o objectivo da acima referida

¹⁸ Os muftis ou juízes, literalmente os que emitem as fatwas (decisões jurídicas de acordo com a sharia), são formados em centros de estudos teológicos ligados a uma das quatro escolas do Islão sunita (Tager, 2008: 36).

estratégia: criar uma imagem do Islão como o Outro absoluto (não-europeu e não-ocidental), o oposto negativo, aquele com quem um diálogo é impraticável.¹⁹

Esta obstinada vontade de ver as violações como marca de diferença cultural leva a que seja feita *tabula rasa* do activismo feminista. É curioso que se parta do princípio de que as violações são consequência do Islão, mas que não se invoque o trabalho de activistas do Médio Oriente que trabalhem com vítimas de violência sexual. Tal prende-se com a imagem veiculada pelo painel das mulheres muçulmanas. Estas são divididas entre vítimas (as que escrevem relatos de maus tratos) e cúmplices (as que, devido à educação, se identificam com os agressores e defendem os filhos violadores). Negando-lhes o papel de agentes, o grupo insinua que as muçulmanas nada têm a ensinar ao Ocidente (têm apenas algo a contar). O diálogo possível é um em que as ocidentais, por um lado, ouvem testemunhos de violência e, por outro, ensinam a emancipação.

Não são, porém, os movimentos feministas que o painel aponta como modelos. Pelo contrário, como o sinalizam as palavras iniciais de Glazov, as feministas ocidentais são dos principais alvos de ataque na discussão. Raddatz desacredita as suas lutas actuais como apego a privilégios, principalmente no trabalho. Ao abrir a segunda parte da discussão, Glazov compara-as aos comunistas ocidentais vítimas do Estalinismo. Raddatz extrapola este caso às “actuais elites europeias” defensoras do “politicamente correcto”. Não hesita em alardear posições homofóbicas para bramir o espectro do caos: afirma que o “aumento da homossexualidade”, as imagens de vômito e de fezes na arte, a roupa escura e os ambientes sombrios no cinema são sintomas da decadência do Ocidente.

A abordagem da violência sexual pelo painel leva-nos a um fenómeno que a feminista Elsa Dorlin denunciou na actual direita francesa: a barbarização de certas classes sociais e povos em nome das mulheres, situação com consequências funestas para o próprio feminismo (Dorlin, 2007). De facto, esta colagem da violência sexual a uma determinada religião dificulta, ou inviabiliza mesmo, a promoção de alianças entre mulheres de diferentes culturas no combate à violência contra as mulheres, remetendo-as, pelo contrário, para o papel tradicional de submissão ao discurso nacionalista. Como nota Dorlin, a feminista ideal neste contexto passa alguém como Marine Le Pen, a activista política que substituiu as lutas sociais do movimento feminista (os “privilégios” de que fala Raddatz) pela luta xenófoba, canalizando assim as aspirações femininas “europeias” contra os/as “estrangeiros/as”. No outro lado do Atlântico, encontramos um

¹⁹ Esta imagem dos muçulmanos como “intrinsecamente diferentes” é contestada por numerosos estudos. Veja-se uma recente sondagem da GALLUP em Londres, Berlim e Paris, que revelou que a tolerância dos muçulmanos dessas cidades a crimes de honra e passionais era muito semelhante à da população da capital em causa (Rheault e Mogahed, 2008a). Mostrou ainda que as clivagens se situam em temas como a homossexualidade, o aborto e a pornografia (Rheault e Mogahed, 2008b), ou seja, em questões às quais os partidos de direita europeus também tendem a se opor.

fenómeno que sinaliza uma aliança análoga entre empenhamento feminino e nacionalismo, as chamadas *feminist hawks*, activistas que defendem o uso da força para “libertar as mulheres muçulmanas” e que desde o 11 de Setembro se revelaram preciosas aliadas do pensamento neo-conservador.²⁰ Como sugere o sociólogo Tim Hwang num artigo de Virginia Heffermann, muitos ideólogos cedo perceberam que uma aura de esquerda tornava algumas medidas conservadoras mais atraentes em sociedades de costumes liberais: um certo público aderiria mais facilmente a uma guerra contra determinados países se estes fossem apresentados não necessariamente como promotores do terrorismo mas como repressores das liberdades individuais. David Horowitz, criador da *FrontPage Magazine*, revista indiferente às lutas feministas, é precisamente um dos exemplos dessa comunhão de interesses (Heffermann, 2009).

A apropriação e instrumentalização de tradicionais combates dos grupos feministas como a luta contra o sexismo e a violência sexual para a descredibilização do Islão cumprem assim objectivos políticos em duas frentes. Por um lado, o esforço de marcar as diferenças fundamentais entre “eles” e “nós”, acentuando o carácter militante do Outro, bem como os seus valores perversos e arcaicos, não compatíveis com uma Europa que se entende defensora dos direitos humanos, civilizada e respeitadora das mulheres, serve para definir uma identidade europeia construída por oposição ao Islão, com implicações fundamentais na política de asilo e nos direitos dos cidadãos muçulmanos europeus.²¹ Kobrin faz a ponte explícita entre os objectivos “internos” e os “externos”. Avisa que a situação da Europa deve servir de sinal de alarme nos Estados Unidos, que devem assim travar a imigração muçulmana. As suas últimas palavras (o fim do debate) são, porém, sobre a necessidade de o Ocidente (em que inclui Israel) se preparar para uma longa guerra contra o terrorismo islâmico, uma luta que poderá durar de 300 a 500 anos. O discurso que advoga a vedação do espaço do “Eu” ao Islão desemboca assim na linha editorial da *FrontPage Magazine* de justificação, a pretexto da “guerra ao terrorismo”, do intervencionismo e das guerras norte-americanas no Médio Oriente e da política de Israel. Ou seja, a defesa do fechamento do espaço do “Eu” ao Outro integra-se na apologia da abertura violenta do espaço tradicional do Outro ao Ocidente. Resta assim saber se a lógica de combate e conquista serão “especificidades muçulmanas”, como

²⁰ Trata-se da radicalização e instrumentalização política de tendências antigas, sobre as quais existe uma extensa bibliografia. Meyda Yeğenoğlu usou o caso do véu para escrutinar como a relação entre os interesses imperialistas ocidentais e o projecto emancipador do Iluminismo moldou a atitude imperial do feminismo ocidental (Yeğenoğlu, 1998: 95-120). Chandra Talpade Mohanty demonstrou como a criação de uma imagem monolítica da mulher do “terceiro mundo” como vítima e oprimida, em algumas contribuições feministas ocidentais, pressupunha a existência da mulher ocidental como emancipada e se traduzia numa reafirmação da superioridade do Ocidente (Mohanty, 1984).

²¹ Veja-se, neste contexto, o estudo de Miriam Ticktin. A autora demonstra como, a partir de 2000, os relatos de violência sexual que emergiram no espaço público francês (entre eles as mediatizadas tournantes, violações de grupo, nos subúrbios das grandes cidades francesas habitados em grande parte por imigrantes de origem magrebina e africana) fazem parte sobretudo de um discurso de controlo de fronteiras com objectivos claramente anti-imigração (Ticktin, 2008).

pressupõe o painel, ou se não se encontrarão também num certo “pensamento ocidental” preconizado precisamente pelo painel.

Num estudo sobre a violência, Slavoj Žižek questionava se a focalização na violência subjectiva (“a violência dos agentes sociais, dos indivíduos malévolos, dos aparelhos repressivos disciplinados, das turbas fanáticas”) não passava de uma “tentativa desesperada de desviar as atenções do verdadeiro lugar do problema”, assim obliterando a “interacção complexa dos três modos de violência: subjectiva, objectiva [*sistémica*] e simbólica” (Žižek, 2008: 18-9). Numa entrevista recente publicada no jornal *Haaretz*, Judith Butler dizia, a propósito da ofensiva contra Gaza, que a estratégia utilizada pelo governo e pela comunicação social israelitas de representar todos os palestinianos mortos como instrumentos de guerra (membros do Hamas ou por estes colocados na mira das armas com o intuito de acusar Israel de matar crianças) neutralizava a possibilidade de pesar perante as vidas perdidas: qualquer corpo palestiniano deixava de surgir como ser humano, mas como artilharia empenhada na destruição de Israel (Aloni, 2010). Este tipo de considerações ajuda-nos a compreender o debate promovido pela *FrontPage Magazine*. O objectivo da discussão não é combater a violência sexual. A interpretação da violação como ritual revelador da essência do Islão desempenha um papel central na tentativa levada a cabo pelo painel de criar uma imagem do muçulmano como o Outro absoluto, associando-o à barbárie, a um pensamento mítico incompatível com a separação entre o sagrado e o profano, a transgressões sexuais intoleráveis (violação, pedofilia, incesto), à violência política “ilegítima” (terrorismo) e a ideologias contra as quais o Ocidente se auto-definiu depois de 1945 (nazismo, fascismo e totalitarismo soviético). Ao estigmatizar esse Outro como primitivo, fanático, violento e sexista, não só se tenta legitimar as formas de violência contra ele cometidas – um quadro legal que considera os muçulmanos cidadãos de segunda categoria (estrangeiros tolerados), criminalização dos “ilegais” (encarceramento e deportação), uso da tortura em interrogatórios, bombardeamentos massivos, confiscação de terras, ocupação de estados soberanos, etc. – como simultaneamente se procura criar um contexto mediático em que o sofrimento e a morte desse Outro deixa de suscitar pesar. Não causa assim surpresa que Fjordman seja colaborador ocasional da *FrontPage Magazine*. De facto, o painel reunido por Glazov apenas reveste de uma certa aura académica e intelectual o discurso de ódio que Fjordman difundia no seu blogue.

JÚLIA GARRAIO

Investigadora do Centro de Estudos Sociais, onde integra o Núcleo de Estudos sobre Humanidades, Migrações e Estudos para a Paz (NHUMEP). Iniciou em 2007 um projecto

de pós-doutoramento financiado pela FCT que se focalizou na questão da representação literária e cinematográfica das violações de mulheres alemãs por membros das forças aliadas na Segunda Guerra Mundial.

Contacto: juliaga@gmail.com.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alison, Miranda; Bergoffen, Debra; Bos, Pasquale; du Toit, Louise; Mühlhäuser, Regina e Zipfel, Gaby (2009), “‘My Plight is not Unique’. Sexual Violence in Conflict Zones: A roundtable discussion”, *Eurozine*. Consultado em 02/11/09, <http://www.eurozine.com/articles/2009-09-02-zipfel-en.html>.
- Aloni, Udi (2010), “Judith Butler: As a Jew, I was taught it was ethically imperative to speak up”, *Haaretz*. Consultado em 09/03/10, <http://www.haaretz.com/hasen/spages/1152017.html>.
- Brownmiller, Susan (1975), *Against our Will. Men, Women and Rape*. New York: Fawcett Columbine.
- Dorlin, Elsa (2007), “Pas en notre nom! Contre la récupération raciste du féminisme par la droite française”, *L’Autre Campagne*. Consultado em 09/01/09, <http://www.lautre campagne.org/article.php?id=132>.
- Duran, Stefan (2006), “Fascism, Islam et Grossiers Amalgames”, *Le Monde Diplomatique* (Novembre).
- Fjordman (2005), “Rape: Nothing to do with Islam?”. Consultado em 05/01/10, <http://fjordman.blogspot.com/2005/08/rape-nothing-to-do-with-islam.html>.
- Glazov, Jamie (2006), “To Rape an Unveiled Woman”, *FrontPage Magazine*. Consultado em 08/12/09, <http://97.74.65.51/readArticle.aspx?ARTID=5347>.
- Haenni, Patrick; Amghar, Samir (2010), “Le mythe de l’islam conquérant”, *Le Monde Diplomatique*, (Janvier).
- Heffernan, Virginia (2009), “The feminist Hawks”, *The New York Times*. Consultado em 09/03/10, <http://www.nytimes.com/2009/08/23/magazine/23FOB-medium-t.html#>.
- Hüppauf, Bernd (1997), “Introduction: Modernity and Violence: Observations Concerning a Contradictory Relationship”, in Bernd Hüppauf (org.), *War, Violence, and the Modern Condition*. Berlin/New York: de Gruyter, 1-29.
- Mohanty, Chandra Talpade (1984), “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses”, *Boundary 2*, 12(3), 333-358.
- Rheault, Magali; Mogahed, Dalia (2008a), “Common Ground for Europeans and Muslims Among Them”, *GALLUP*. Consultado em 07/02/10, <http://www.gallup.com/poll/107521/common-ground-europeans-muslims-among-them.aspx>.
- Rheault, Magali; Mogahed, Dalia (2008b), “Moral Issues Divide Westerners from Muslims in the West”, *GALLUP*. Consultado em 07/02/10, <http://www.gallup.com/poll/107512/Moral-Issues-Divide-Westerners-From-Muslims-West.aspx>.
- Runnymede Trust (s.d.), “Islamophobia: A challenge for us all”. Consultado em 08/03/10, <http://www.runnymedetrust.org/uploads/publications/pdfs/islamophobia.pdf>.

- Said, Edward (2004), *Orientalismo. Representações ocidentais do Oriente*. Lisboa: Cotovia.
- Tager, Djénane Kareh (2008), “Le clergé: Mollahs et Muftis”, *Le Monde des Religions*, vol. 31, p. 36.
- Ticktin, Miriam (2008), “Sexual Violence as the Language of Border Control: Where French Feminist and Anti-Immigrant Rhetoric Meet”, *Signs*, 33(4), 863-889.
- Yeğenoğlu, Meyda (1998), *Colonial Fantasies. Towards a feminist reading of Orientalism*. New York: Cambridge University Press.
- Žižek, Slavoj (2008), *Violência*. Lisboa: Relógio d'Água.

RITUAIS DE RISCO E GOVERNAMENTALIDADE LIBERAL NA PREVENÇÃO DO VIH/SIDA

EUNICE CASTRO SEIXAS

CENTRO DE ESTUDOS SOCIAIS, UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Crawford (2004) propõe o conceito de “rituais de risco” para descrever a prática simbólica que visa gerir a “espiral de ansiedade e controlo” vivenciada pelo sujeito contemporâneo, no processo de auto-consciencialização e auto-regulação da saúde. Partindo deste conceito, pretende-se encetar uma análise crítica do modelo de aconselhamento e teste do VIH/SIDA em Portugal, evidenciando formas de governamentalidade liberal ligadas a uma economia política da saúde. Reflecte-se ainda acerca do valor simbólico, da relativa ineficácia e das consequências políticas destes rituais de risco na prevenção do VIH/SIDA.

Palavras-Chave: ritual; risco; governamentalidade liberal; VIH/SIDA; aconselhamento.

INTRODUÇÃO

Estou a sugerir que a fronteira ideologicamente construída e desenhada para conter a ‘responsabilidade’ nos esforços individuais é porosa. A atenção extraordinária dada aos perigos dos estilos de vida não resolve o problema político para a indústria ou o governo. O perigo do perigo é o facto de nenhum interesse ser imune aos efeitos desestabilizadores da ansiedade e do controlo, controlo e mais ansiedade. (Crawford, 2004: 512)¹

Para os sociólogos, os rituais não dizem apenas respeito à religião, mas são práticas simbólicas centrais no quotidiano e relações interpessoais. Se numa concepção clássica, antropológica, os rituais eram sequências de comportamento padronizadas e frequentemente estereotipadas, que marcavam transições políticas, sociais ou pessoais e expressavam valores culturais importantes, os trabalhos de Durkheim (1912) viriam a

¹ Esta, assim como as restantes citações deste artigo, constituem uma tradução livre da autora.

contestar a ideia do ritual como sequência estereotipada de comportamento. Mais tarde Goffman (1967) revelaria a importância dos rituais nas interações quotidianas informais e espontâneas (Palmisano, 2001).

Os rituais são praticados em todas as sociedades e podem ser realizados por indivíduos especialmente qualificados ou por indivíduos comuns; podem ser eventos públicos ou secretos; podem ser realizados para preservar o *status quo* ou para trazer mudança social (Greaves *apud* Payne, 1996).

A saúde é hoje um domínio que mobiliza energias e fomenta vários tipos de práticas simbólicas que visam combater e prevenir doenças e, principalmente, promover o bem-estar subjectivo, a qualidade de vida, a própria esperança de vida. A obsessão contemporânea com a saúde ou *healthism*, proeminente na classe média ocidental, é, segundo Greenhalg e Wesseley (2004), caracterizada por:

Elevada consciencialização e expectativas acerca da saúde, actividades de procura de informação, auto-reflexão, expectativas elevadas, desconfiança em relação aos médicos e cientistas, adopção de estilos de vida saudáveis e frequentemente ‘alternativos’ e uma tendência para explicar a doença em termos de modelos populares e agentes invisíveis tipo germes e ciência malévola. (2004: 210)

Greenhalg e Wesseley (*ibidem*) parecem colocar-se na perspectiva dos profissionais de saúde, a quem esta obsessão pela saúde “causa grande stress”, pela resistência ao modelo biomédico e desconfiança em relação aos peritos (*ibidem*: 210). No entanto, o *healthism* parece constituir-se como um modo de preservar o *status quo*, legitimando a cultura capitalista do consumismo e individualismo (Lupton, 1995).

A promoção da saúde pode ser vista como um ritual contemporâneo informal (não baseado em sequências padronizadas estereotipadas) e realizado em vários contextos (Crawford, 2000). No sentido que Crawford lhe dá, o ritual não serve apenas para preservar o *status quo* ou legitimar “imperativos do sistema”, uma vez que os seus resultados e significados são ambíguos (*ibidem*: 220). Esta conceptualização abre possibilidades de transgressão, de criação de significações alternativas à ordem simbólica, ou de como o ritual pode evidenciar contradições do sistema. Efectivamente, Crawford (*ibidem*: 227) sugere que a promoção da saúde enquanto ritual evidencia o conflito moral moderno entre a negação e o prazer, mas pode também contribuir para a sua subversão, uma vez que utiliza mecanismos de justaposição, de inversão e de ‘máscara’ que podem mudar as inflexões de sentido esperadas.

E é neste ponto que este artigo se enquadra: partindo das propostas conceptuais de Crawford, pretende-se analisar determinadas práticas simbólicas de prevenção da infecção por VIH/SIDA, e mostrar como estas revelam as contradições de uma governamentalidade liberal. Enceta-se uma análise crítica do modelo de aconselhamento e teste do VIH/SIDA vigente em Portugal e da sua lógica e linguagem de controlo de riscos que, numa estratégia neoliberal de criação de sujeitos autoconscientes e autoreguladores, acaba por fomentar “rituais de risco” (Crawford, 2004) ou práticas simbólicas que visam gerir a “espiral de ansiedade e de controlo” (*ibidem*) sentidas pelo sujeito.

Efectivamente, “[...] uma característica distintiva da cultura médica contemporânea é a *escalada de uma espiral de controlo e ansiedade*” (Crawford, 2004: 506). A economia política da saúde com a sua racionalidade técnica ocidental e a sua lógica de controlo de riscos parece gerar mais e não menos insegurança. O autor salienta uma contradição nesta economia política da saúde: uma disjunção entre a ordem simbólica da saúde e a experiência desordenada da tentativa da sua realização, pois a consciência dos riscos e o conhecimento de toda uma série de medidas prescritivas para os gerir, parece aumentar o hiato entre os mesmos e a sensação de que as acções realizadas para promover a saúde são sempre insuficientes.

Sugere-se, neste artigo, que esta disjunção pode observar-se no domínio da prevenção da infecção por VIH/SIDA. Numa perspectiva foucaultiana, conceptualizando o risco como “racionalidade biopolítica”, percebe-se como na securitização da SIDA é a própria linguagem do risco que permite a expansão da economia biopolítica do poder nas relações internacionais, através de agências internacionais como a UNAIDS (Elbe, 2008). A um nível micro, psicossocial, os dispositivos de poder e a mesma racionalidade biopolítica pautam o aconselhamento e teste voluntário do VIH/SIDA.

Este artigo incide portanto sobre o modo como um modelo de aconselhamento psicológico na área da prevenção do VIH/SIDA pode potenciar certos rituais de risco, na concepção de ritual de risco de Crawford, anteriormente referida. Existem outros tipos de rituais de risco relacionados com a infecção por VIH, que não são tratados neste artigo, nomeadamente as práticas de *barebacking* e sobretudo de *bug chasing*, por parte de homossexuais do sexo masculino. A definição destas práticas e a compreensão das mesmas enquanto categorias identitárias dentro da comunidade homossexual não é consensual na literatura (cf. Carballo-Diéguez *et al.*, 2009). Segundo Moskowitz e Roloff (2007), os *barebackers* caracterizam um determinado grupo dentro da comunidade homossexual, que persegue valores próprios, e do qual os *bug chasers* seriam uma subcultura. Se os *barebackers* se envolvem em práticas intencionais de sexo anal

desprotegido, com objectivos de afirmação ou *empowerment* do grupo, os *bug chasers* caracterizam-se por um “desejo activo de contrair voluntariamente o VIH”, procurando parceiros infectados com VIH. Parece haver, nos *bug chasers*, sobretudo nos “ardentes”, uma “obsessão e fascínio pelo VIH” (*ibidem*: 354) e talvez a ressignificação do VIH como algo positivo, como um “presente” (*gift*).

Estas práticas e identificações podem ser analisadas enquanto rituais que se insurgem contra a propaganda de sexo seguro e o “saúdismo” e parecem contrariar a racionalidade biopolítica do modelo de redução de riscos aplicado à SIDA. Na lógica do mesmo modelo, estas práticas são associadas a um grupo de “alto risco”, a ser categorizado e delimitado como alvo de intervenções específicas (Carballo-Diéguez *et al.*, 2009). Mas o *barebacking* pode ser compreendido, pelo contrário, como “a adopção de uma forma particular de auto-regulação que resulta da sua localização dentro de uma visão heteropolarizada da sexualidade dos homossexuais do sexo masculino” (Riggs, 2006: 410), uma prática simbólica que se funda portanto, numa visão hegemónica da sexualidade no contexto do risco de VIH, que coloca o sexo no centro da identidade homossexual e o sero-estatuto (diferente vs. igual) como categoria polarizada identificatória fulcral (*ibidem*). Estas questões, não podendo ser tratadas no âmbito deste artigo, revelam contudo importantes possibilidades de pesquisa dentro do tema dos rituais de risco e governamentalidade liberal na prevenção da SIDA.²

1. O PROGRAMA RESPECT

As boas práticas para o aconselhamento e teste voluntário do VIH/SIDA, elaboradas pelo Alto Comissariado da Saúde e a Coordenação Nacional para a Infecção por VIH/SIDA (2008),³ são baseadas numa adaptação do projecto RESPECT, desenvolvido nos EUA pelos CDC (*Centers for Disease Control and Protection*), entre 1993 e 1996 (RESPECT) e 1999-2002 (RESPECT 2). É também neste projecto RESPECT que se apoiam as recomendações globais da UNAIDS, relativamente ao aconselhamento na área do VIH/SIDA, o que indicia o grande peso dos EUA, enquanto Estado doador desta agência especializada das Nações Unidas para lidar com a disseminação internacional da infecção por VIH/SIDA.

² Por exemplo, embora a literatura defina o *barebacking* e *bug-chasing* como práticas simbólicas identificatórias da comunidade homossexual masculina, existem relatos de festas sexuais de “roleta russa”, nomeadamente na Europa de Leste, (cf., por exemplo, <http://www.jutarnji.hr/slovenski-rulet--orgije-s-jednim-sudionikom-zarazenim-hiv-om/715374/>) em que um dos participantes está infectado pelo vírus do VIH/Sida, sendo o objectivo da festa esse mesmo, o de correr o risco de ser infectado, aumentando assim a adrenalina. Estas festas são frequentadas por homens e mulheres, sobretudo bissexuais. Seria importante analisar as práticas simbólicas de risco e respectivas identificações grupais neste contexto.

³ Cf. também o “Programa Nacional de Prevenção e Controlo da Infecção VIH/SIDA. 2007-2010: um compromisso com o futuro”, editado pela Coordenação Nacional para a Infecção VIH/SIDA (2007).

Pretende-se evidenciar como este modelo de aconselhamento e teste do VIH/SIDA se liga a uma estratégia neoliberal de criação de sujeitos auto-conscientes e auto-reguladores que tentam controlar os seus riscos, internalizando um discurso moral sobre a saúde, os riscos e a responsabilidade individual. Sugere-se ainda que este modelo pode, contrariamente aos seus objectivos, levar a um reforço destes rituais de risco e a uma “espiral de ansiedade” sem fim (Crawford, 2004).

RESPECT E RESPECT 2

O projecto RESPECT (RESPECT e RESPECT 2) envolveu, no total, 5876 homens e mulheres, predominantemente de orientação heterossexual, recrutados quando procuravam voluntariamente os serviços de clínicas de IST (Infecções Sexualmente Transmissíveis), e VIH negativos.

No primeiro estudo (RESPECT), os participantes foram distribuídos aleatoriamente pelas três condições de prevenção do VIH: duas intervenções de aconselhamento personalizado e interactivo, sendo uma delas uma intervenção breve, composta por duas sessões e outra uma intervenção alargada, composta por quatro sessões; finalmente uma terceira condição de mensagens didácticas de educação para a saúde. As intervenções de aconselhamento breve e alargado são descritas como intervenções individuais face a face, “interactivas” e “focalizadas no cliente” (expressão que, neste contexto, quer dizer “directas e personalizadas”), cujo objectivo é o de “reduzir o elevado risco dos comportamentos sexuais e prevenir a transmissão sexual de novas infecções” (Kamb *et al.*, 1998). Os resultados do RESPECT revelam que os participantes nas condições de aconselhamento breve e alargado relatam significativamente maior uso do preservativo 3 e 6 meses após a intervenção, comparativamente aos participantes da condição didáctica. O número de novas ISTs contraídas pelos participantes das duas condições de aconselhamento é também significativamente menor do que na condição didáctica. Seis meses após a intervenção a percentagem de novas ISTs foi reduzida em 30% nas duas condições de aconselhamento e após 12 meses essa redução manteve-se em 20%. Estes resultados foram similares para homens e mulheres, notando-se um maior impacto da intervenção nos adolescentes (uma diminuição em 45% de novos casos de ISTs) e nas pessoas com IST diagnosticada na visita *baseline* (uma diminuição em 40%).

O RESPECT 2 surge para testar a adequação do aconselhamento à nova realidade dos testes rápidos⁴ e compara dois modelos de aconselhamento – um aconselhamento

⁴ Em 1992 foi licenciado pela Food and Drug Administration dos EUA o primeiro teste rápido para detecção da infecção por VIH. Este teste possibilita um resultado em menos de meia hora e passa assim a permitir que o aconselhamento VIH/SIDA se faça numa única visita, compreendendo 3 fases: um aconselhamento pré-

com teste rápido para detecção do VIH/SIDA, em que o utente faz o teste, é notificado acerca do respectivo resultado e recebe todo o aconselhamento numa mesma visita e um outro modelo em que o aconselhamento é feito em duas sessões com uma sessão de aconselhamento pré-teste, a que se segue a realização de um teste *standard* e um aconselhamento pós-teste no espaço de 1 ou 2 semanas, quando o resultado está pronto. Este estudo testa também o impacto de uma sessão de aconselhamento adicional 6 meses após o teste na redução de risco de infecção nos 6 meses seguintes. Para além disso, compara-se o custo – benefício destes dois modelos de aconselhamento.

Os resultados preliminares deste estudo revelam que: 1) um número substancialmente mais elevado de pacientes, receberam a notificação do seu resultado no teste do VIH, na condição de teste rápido, comparativamente à condição de teste *standard*; 2) no geral, a condição *standard* de 2 visitas está associada a uma menor incidência de ISTs, nos *follow-ups*; 3) a diferença de incidência de ISTs entre as condições diminui ao longo do tempo (Metcalf *et al.*, 2002).

Os modelos teóricos que servem de base ao projecto RESPECT são a teoria da acção reflectida/comportamento planeado e a teoria social cognitiva (Kamb *et al.*, 1998). Trata-se de um modelo de viés racionalista, que coloca a ênfase na auto-responsabilização e no auto-controlo do indivíduo face às pressões do meio e se operacionaliza num protocolo de aconselhamento cognitivo-comportamental, altamente estruturado e directivo.

Apesar desta sustentação teórica, todo o protocolo usa conceitos de uma perspectiva centrada no cliente, nomeadamente as atitudes de aceitação positiva incondicional, autenticidade e empatia. Estas são, todavia, usadas numa perspectiva instrumental, (no sentido de facilitar a relação terapêutica para que depois haja uma responsabilização e colaboração do utente), muito diferente da que é preconizada pela psicoterapia centrada no cliente. Segundo esta, as atitudes do conselheiro/psicoterapeuta e a criação de uma relação terapêutica facilitadora são as condições essenciais para a mudança (Rogers, 1992; 2009).

Por outro lado, a amostra e contexto do estudo RESPECT (sujeitos que procuravam voluntariamente uma clínica de IST nos EUA), limitam a generalização dos resultados, uma vez que este modelo de aconselhamento não foi testado para a população geral. Podemos então colocar a questão da eficácia deste modelo para a prevenção da infecção do VIH na população que procura os serviços desconcentrados dos CAD e CAD móveis no contexto sociocultural português. Mais importante é a análise epistemológica que se pode fazer a este modelo de aconselhamento, e de como este pode contribuir

teste, a realização do teste rápido e um aconselhamento pós-teste. Esse é também o modelo seguido pelos CAD em Portugal.

para legitimar uma governamentalidade liberal na prevenção do VIH/SIDA. É isto que se pretende neste artigo, analisando em particular as consequências ao nível dos rituais contemporâneos de risco e controlo do risco na prevenção do VIH/SIDA.

2. AS NORMAS DA GOVERNAMENTALIDADE LIBERAL NO ACONSELHAMENTO E TESTE VOLUNTÁRIO VIH/SIDA

O liberalismo pode ser visto como forma particular de racionalidade governamental associada ao princípio de eficiência máxima (Foucault, 2010; Best, 2007), que age pela via económica para atingir resultados políticos profundos (Best, 2007). Esta governamentalidade apoia-se em determinadas normas: a definição de padrões globais que funcionam como normas não jurídicas, cuja vinculação às mesmas aparece como consensual; a norma da transparência que é operacionalizada em procedimentos quantificáveis estandardizados; e a norma da propriedade – *'ownership'* associada a uma ética da autor responsabilização, que vê os Estados (ou os indivíduos) como os responsáveis pelo seu próprio desenvolvimento/subdesenvolvimento.

Estas normas veiculam a ideia de cooperação e de inclusão, criando a ilusão de que ninguém é coagido a adoptar determinado comportamento (por exemplo a usar preservativo ou a realizar o teste da infecção por VIH/SIDA, nem excluído dos cuidados de saúde/sociais). Proponho que existe um paralelo entre as normas da governamentalidade liberal nos domínios político, económico, e das relações internacionais a que se refere Best (2007) e, num domínio microssociopsicológico, o modo como o aconselhamento e teste VIH/SIDA é conceptualizado de acordo com as orientações do Alto Comissariado da Saúde e a Coordenação Nacional para a Infecção por VIH/SIDA. Em primeiro lugar, a ideia de que existem padrões globais consensuais que se devem adoptar acriticamente espelha-se no facto de estas orientações/ esta definição de boas práticas evidenciarem uma importação quase literal do programa RESPECT, não se percebendo quais as adaptações que foram feitas para o contexto português e com base em que estudos. Para além disso, o facto de o teste do VIH/SIDA ser voluntário denota claramente uma estratégia não coerciva/jurídica de controlo, baseada em vez disso em vinculações pretensamente consensuais.

A norma da transparência operacionaliza-se num modelo de aconselhamento directivo e altamente estruturado, assim como no procedimento estandardizado do teste de detecção da infecção por VIH. A norma da propriedade está bem patente em toda a linguagem do aconselhamento que visa a auto-regulação e a responsabilização individual, favorecendo uma consciencialização e um controlo individual dos comportamentos de risco e entendendo este como factor individual e racionalizável.

Este modelo de aconselhamento e teste do VIH/SIDA parece efectivamente apoiar-se numa governamentalidade liberal, veiculando as ideias de inclusão (o CAD está aberto a todas as pessoas que queiram obter aconselhamento e/ou fazer o teste) e cooperação (pela vinculação a padrões globais e pelo carácter voluntário do teste).

3. PODER DISCIPLINAR, BIOPODER E REDUÇÃO DE RISCOS NA PREVENÇÃO DO VIH/SIDA

Foucault descreve duas formas de poder da modernidade liberal: o poder disciplinar que se exerce nos corpos dos indivíduos, através de um processo de individualização e o biopoder que se exerce ao nível da população, através de um processo de massificação. Mas estas formas de poder podem coexistir, sobrepondo-se constantemente. O domínio da sexualidade é, por excelência, o campo da sobreposição e superposição destes dois tipos de poderes e a medicina o tipo de poder-saber que incide simultaneamente sobre os corpos individuais e a população. Vejamos como é que o aconselhamento psicológico VIH, abrangendo questões de mudança de comportamentos sexuais, se pode constituir como forma paradigmática de exercício de poder disciplinar e de biopoder, enquadrado no modelo de redução de riscos. O protocolo de aconselhamento dos CAD é teoricamente fundado num modelo de pessoa que enfatiza a racionalidade, responsabilidade individual e autorregulação e controlo do indivíduo face às pressões do meio. Enquadrado numa estratégia de redução de riscos, este modelo de aconselhamento contribui para o projecto neoliberal de criação de sujeitos autoconscientes e autorreguladores.

Ambas as formas de poder descritas por Foucault estão aqui em acção. Se por um lado se privilegia uma intervenção psicológica individual, cujo objectivo último é a negociação de um plano pessoal de redução de riscos com o cliente, por outro o protocolo extremamente directivo e rígido não permite efectivamente uma intervenção verdadeiramente diferenciada de utente para utente, ou seja, individualiza-se com o objectivo de normalizar, por via da autorregulação. Os CAD e a prevenção do VIH/SIDA estão adstritos à Saúde Pública, uma área prototípica de exercício de biopoder, que, portanto, gere os CAD tendo em consideração a regulação da população, por exemplo, através do controlo epidemiológico e das acções de sensibilização globais.

O aconselhamento e teste rápido são voluntários, o que contribui para que a docilidade dos indivíduos não seja conseguida por meio de coacção, mas por meio de autorregulação, tornando menos visível o poder disciplinar que se exerce desta maneira, através de uma maior visibilidade do indivíduo, que a ele se sujeita. Podemos também observar a presença de cada um dos três dispositivos disciplinares, descritos por

Foucault: o olhar hierárquico, a sanção normalizadora e o exame. Vejamos brevemente cada um deles em acção no aconselhamento VIH/SIDA.

O olhar hierárquico ou vigilância faz-se por meio da internalização de normas relativas ao comportamento sexual protegido. Se o aconselhamento é bem-sucedido, são os próprios indivíduos que se auto-adestram e regulam por iniciativa própria. Daí a influência do modelo cognitivo-social neste protocolo de aconselhamento, com toda a ênfase dada às competências cognitivo-comportamentais de autorregulação do indivíduo. O preservativo implica uma disciplina individual auto-imposta sobre o próprio corpo. Por sua vez, os rituais de risco que esta intervenção potencia, fazem com que a vigilância seja constante nos “casos bem-sucedidos”, ou seja, nos sujeitos autoconscientes e autorreguladores que o poder disciplinar constrói.

A sanção, outro dispositivo disciplinar, também está presente no aconselhamento VIH/SIDA. Está presente por meio de uma diferenciação e individualização do aconselhamento; por meio de uma avaliação dos padrões pessoais de risco do indivíduo e da negociação de um plano pessoal de redução de risco. Este dispositivo da sanção não visa punir, nem reprimir, mas normalizar: “a penalidade perpétua que atravessa todos os pontos e controla todos os instantes das instituições disciplinares compara, diferencia, hierarquiza, homogeneiza, exclui. Em uma palavra, ela normaliza” (Foucault, 2001: 153).

O exame, o terceiro dispositivo disciplinar, corresponde, no aconselhamento VIH/SIDA, ao teste para detecção da infecção por VIH e representa a conjugação de dois domínios de poder-saber, a psicologia e a medicina. Para Foucault, o exame resulta dos processos de objectivação e sujeição, manifestando: “a sujeição dos que são percebidos como objetos e a objectivação dos que se sujeitam” (Foucault, 2001: 154).

Mas a estas formas de poder disciplinar, sobrepõem-se objectivos de saúde pública, cujo objecto não são os indivíduos isolados, mas a população. Entramos então no biopoder, cujos efeitos se fazem sentir nos processos colectivos, da vida de uma população, como é o caso das doenças e das mortes. “Os mecanismos de previdência – ou prevenção –, criados com o biopoder, sinalizam uma preocupação com a otimização da vida e não, percebe-se, uma maximização de forças que a disciplina do poder disciplinar tenta por si assegurar” (Pogrebinschi, 2004: 196).

Os CAD estão integrados numa política nacional de saúde pública e num programa nacional de prevenção da infecção por VIH/SIDA. Os objectivos dos CAD, a prevenção da infecção por VIH e a apoio psicológico a seropositivos, prendem-se efectivamente com uma preocupação com a optimização da vida da população, mas fazem-no através de dispositivos disciplinares individualizantes. A intervenção individual dos CAD reforça as acções globais de sensibilização para o uso do preservativo e estas, por sua vez,

promovem os serviços do CAD. Em suma, as duas formas de poder sobrepõem-se e reforçam-se mutuamente.

4. SIDA E REDUÇÃO DE RISCOS

Esta sobreposição do poder disciplinar e biopoder é legitimada pela lógica de redução de riscos aplicada à prevenção do VIH. Um exemplo disso é a ênfase progressiva da UNAIDS na associação duma estratégia preventiva às ideias de vulnerabilidade e de direitos humanos, e especialmente nos países do “Sul”⁵. A UNAIDS visa assim a implementação de “políticas globais” para “[...] reduzir sustentavelmente novas infecções por VIH, promover e proteger os direitos na resposta à SIDA, abordar a questão da vulnerabilidade das mulheres, jovens mulheres e minorias sexuais, e aumentar a eficiência do programa a todos os níveis através de uma integração sistémica”. O risco é enquadrado no âmbito destas políticas globais e associada ao discurso ocidental sobre direitos humanos e igualdade de género.

A retórica de “participação comunitária” e desenvolvimento de “respostas nacionais” ou “recursos diferenciados e localmente adaptados” (UNAIDS, 2005) parece assim ser contrariada por uma abordagem globalizante fundada em normas ocidentais. O contexto local, visto em termos de normas, práticas, crenças e mitos, é nesta perspectiva, considerado como um obstáculo à prevenção do VIH, reforçando a ideia de autocontrolo individual face às pressões do meio, consistente com as teorias da acção reflectida/comportamento planeado e teoria social cognitiva. “Não nos podemos esquecer das barreiras pessoais à mudança comportamental e à adopção de comportamentos seguros. Estas são frequentemente fundadas em factores económicos e sociais, tais como pobreza, género e normas culturais” (*ibidem*: 15).

Deste modo, ao objectivo de “intensificar a prevenção” aumentando a sua escala e amplitude (UNAIDS, 2005), associa-se e sobrepõe-se uma individualização da conceptualização do risco ao nível micro. A nova terminologia adoptada pela UNAIDS (2011) expressa essa individualização do risco, que, em última análise, o considera como uma questão de autoresponsabilização e autocontrolo individual:

O risco é definido como o risco de exposição ao VIH ou a probabilidade de uma pessoa adquirir a infecção por VIH. Alguns comportamentos criam, aumentam e perpetuam esse risco. Comportamentos, não a pertença a um grupo, colocam os

⁵ Esta associação é operacionalizada na criação de uma Divisão da UNAIDS dedicada à Prevenção, Vulnerabilidade e Direitos, que visa a prossecução dos Objectivos Desenvolvidos do Milénio, nomeadamente, o acesso universal à prevenção, tratamento, cuidados e apoio na área do VIH/SIDA.

indivíduos em situações de possível exposição ao VIH. Evite usar as expressões 'grupos em risco' ou 'grupos de risco'. As pessoas cujos comportamentos as podem colocar numa situação de maior risco de exposição ao VIH não se identificam necessariamente com nenhum grupo em particular (UNAIDS, 2011: 19)

A substituição da ideia de grupos de risco por factores de risco, que marca a 3ª conjuntura na securitização do VIH/SIDA, não acabou com a estigmatização de determinados grupos, que antes eram designados como grupos de risco e são agora vistos como acumulando factores de risco (Elbe, 2008: 180). Mais importante, a abordagem geral e individualizante do risco na prevenção do VIH pode contribuir para mascarar a legitimação de velhas e novas categorias de identidades que associam sujeitos/comunidades a um maior risco de VIH. Exemplos de antigas categorias são "homens que fazem sexo com outros homens", "pessoas que injectam drogas", "trabalhadores do sexo e seus clientes" surgindo agora sob a nova denominação de "populações chave" ou "populações chave a um maior risco de exposição ao VIH" (UNAIDS, 2011: 14). Por outro lado, surgem agora novas categorias como as de "*migrant worker*" e "*mobile worker*" (*ibidem*), indícios de um ênfase progressivamente securitizante das políticas da UNAIDS.

A categoria das 'populações chave a um maior risco de exposição ao VIH', difere da ideia de vulnerabilidade. Esta última inclui vulnerabilidade individual e colectiva e parece aproximar-se duma victimização de certos grupos e culturas, o que justificaria uma intervenção psicossocial, quer a nível individual, quer a nível social/cultural, evidenciando novamente a sobreposição dos mecanismos de poder disciplinar e biopoder.

[...] A vulnerabilidade refere-se a desigualdade de oportunidades, exclusão social, desemprego ou emprego precário e outros factores sociais, culturais, políticos e económicos que tornam uma pessoa mais susceptível à infecção pelo HIV e à SIDA. Os factores subjacentes à vulnerabilidade podem reduzir a capacidade dos indivíduos e das comunidades para evitar o risco de HIV e podem estar fora do controlo dos indivíduos. Esses factores podem incluir: falta de conhecimento e habilidades necessárias para se proteger a si e aos outros, a acessibilidade, qualidade e cobertura dos serviços e factores sociais, tais como violações de direitos humanos ou as normas sociais e culturais. Essas normas podem incluir práticas, crenças e leis que estigmatizam e enfraquecem certas populações, limitando a sua capacidade de acesso a prevenção, tratamento, cuidados e serviços de apoio e artigos necessários. Esses fatores, isoladamente ou em

combinação, podem criar ou agravar a vulnerabilidade individual e coletiva ao HIV. (UNAIDS, 2011: 24)

Relativamente aos factores da vulnerabilidade individual, estes são associados à falta de informação, e de competências – por exemplo, para negociar práticas de sexo mais seguras e à falta de preservativos disponíveis. Desta identificação, resulta uma estratégia preventiva que passa por acções de sensibilização globais, com vista a colmatar a falta de informação; a disponibilização de preservativos à população, e intervenções de aconselhamento e teste individual. Estas últimas podem passar pela abordagem ABC,⁶ que promove a abstinência, fidelidade e uso correcto e continuado do preservativo, evidenciando o pendor claramente moralista da intervenção. Embora a formação sobre aconselhamento VIH/SIDA que é dada aos profissionais dos CAD não refira a estratégia ABC, acentuando, pelo contrário, a importância de o conselheiro não efectuar juízos de valor acerca do utente e dos seus comportamentos e estilo de vida, o protocolo de aconselhamento pode, implicitamente, validar esta perspectiva, senão na questão da abstinência e fidelidade, claramente na questão do preservativo. E, nos casos em que o comportamento de risco se prende com uma relação extra-conjugal, tende a observar-se⁷ um processo de auto-culpabilização por parte do indivíduo que procura o CAD para fazer o teste do VIH. A questão que coloco é em que medida o protocolo de aconselhamento pode contribuir para reforçar tal processo de auto-culpabilização, a culpa como caminho para a responsabilização pessoal, aliás uma estratégia terapêutica muito usada nas psicoterapias de pendor religioso que tratam diversas adições, como o conhecido modelo dos 12 passos (AA, 2001).⁸

Em suma: colocando a tónica numa conceptualização individualizante de risco, associada a uma política global de 'intensificação' prevenção do VIH/SIDA, a lógica da redução de riscos aplicada ao VIH/SIDA legitima o exercício e invisibilização dos dispositivos de poder disciplinar e biopoder, tanto a um nível macro, de prossecução dos Objectivos do Milénio e de políticas globais implementadas no 'SUL', e a um nível micro, de aconselhamento individual voluntário, em Portugal.

⁶ “The ABC approach (Abstain, Be faithful, and correct and consistent use of Condoms)”.

⁷ Falo da minha experiência pessoal prévia como técnica de um CAD.

⁸ Sobretudo o 4º e 5º passos do modelo envolvem a elaboração de um inventário moral dos defeitos de carácter e erros cometidos e a partilha deste com outra pessoa (normalmente o patrocinador), assim como a admissão destes erros e defeitos de carácter perante Deus. Algumas das críticas a este modelo incidem exactamente no seu carácter espiritual/religioso e comparam a comunidade dos 12 passos a um culto, uma ideologia ou uma subcultura. Por exemplo, Holleran e MacMaster, (2005; 111, tradução livre da autora), consideram o programa dos 12 passos “[...] uma cultura única, não tendo somente um impacto no comportamento aditivo dos membros, mas em múltiplos domínios da sua existência e identidade, dentro e fora do programa”.

5. CONCLUSÃO

Sugeri que este modelo de aconselhamento e teste do VIH/SIDA reflecte uma tentativa social e neoliberal de criação de sujeitos auto-conscientes e autorreguladores que tentam controlar os seus riscos, internalizando um discurso moral sobre a saúde, os riscos e a responsabilidade individual. Mas estes sujeitos, quanto mais informados e conscientes dos riscos estão, mais dúvida, confusão e ansiedade sentem, entrando muitas vezes numa espiral de ansiedade de controlo (Crawford, 2004) sem fim à vista. A ansiedade do controlo alia-se a uma individualização e culpabilização pessoal, que as intervenções médico-psicológicas baseadas na redução de riscos tendem a acentuar, em vez de diminuir (*ibidem*) De facto, a este “ritual de risco” associa-se uma desconfiança nos profissionais de saúde e respectivas tecnologias, o que faz com que um resultado negativo não seja recebido com alívio, mas com uma desconfiança acerca da fiabilidade do teste, das competências do técnico, etc., que, por sua vez, leva à procura de outra intervenção e/ou teste, num processo interminável de tentativa de controlo desse risco por meio de sujeição a exames ou testes médicos e procura da informação mais actualizada. Esta desconfiança nos profissionais médicos é também uma característica da obsessão contemporânea com a saúde e da concomitante proliferação do conhecimento leigo sobre biomedicina, assim como sobre medicinas alternativas, possibilitado pelas novas tecnologias, que ao mesmo tempo que revela a nossa dependência dos peritos (Crawford, 2004), se associa a um desafio da relação entre perito e leigo, médico e paciente (Greenhalgh e Wessely, 2004).

O meu argumento é o de que, seguindo este protocolo de aconselhamento e teste VIH, o profissional de saúde está a contribuir para estes rituais de risco. Podem efectivamente considerar-se estes rituais como cadeias específicas de interacção entre utente e conselheiro, médico e doente, à semelhança da proposta de Collins (2009) sobre “cadeias de rituais de interacção”. Mas neste sentido seriam ainda assim ineficazes, pois é discutível que levem aos efeitos descritos por Collins: solidariedade grupal, “energia emocional”, ou sentimento de confiança e iniciativa para a acção; reverência a determinados símbolos e sentimentos de moralidade (*ibidem*: 73). Parece mais congruente com esta interacção a proposta de Crawford (2000), segundo a qual estes rituais de risco são uma tentativa de resolver a ambivalência da modernidade entre controlo e prazer: “[...] o ritual evidencia um dilema entre o virtuoso “dever” e o “compensatório” ou merecido por “direito” querer – que também é prescritivo – entre um ego capaz de auto-negação e um ego que não devia e ultimamente não será negado” (227). O ritual seria uma tentativa de restabelecer a coerência, em congruência com as práticas regulatórias prescritas. Mas ao mesmo tempo, o ritual de risco ameaça essas

mesmas práticas regulatórias ao evidenciar as falhas do modelo de racionalidade do risco (Crawford, 2004: 515).

Mesmo que os psicólogos conselheiros dos CAD não façam juízos de valor, procurando mostrar ao utente que não estão ali para julgar ou censurar ninguém, nem para coagir ninguém a usar preservativo porque essa é, alegadamente, a atitude responsável e mais segura para todos, existem nos CAD preservativos para distribuir e é esse um dos principais objectivos destes centros: fomentar a mudança de comportamentos no sentido das relações sexuais protegidas. É, por isso, dever dos técnicos do CAD perguntar se o utente pretende levar preservativos ou, pelo menos, informá-los de que estes estão à sua disposição. Este objectivo de promoção da “sexualidade segura”, veiculada também pelas acções de sensibilização na televisão e pela publicidade de exterior, é claríssimo para os utentes. E, enquanto agenda *a priori* do aconselhamento, é, na minha opinião, inconsistente com uma atitude de aceitação incondicional positiva, independentemente de todos os esforços do técnico para tal. O técnico do CAD não tem necessidade de dizer ‘use preservativo’, quando todo o protocolo, (assim como os cartazes na parede), o dizem por ele e sugerem que o contrário é irracional e irresponsável. Esta agenda *a priori* transforma a relação terapêutica e torna particularmente claros os dispositivos de poder descritos por Foucault. Outra questão importante é em que medida um aconselhamento deste género promove efectivamente a autonomia, para que a pessoa consiga mudar realmente o seu comportamento futuro. Porque negociar racionalmente um plano pessoal de redução de riscos sobre questões tão complexas, emocionais e relacionais como as relações amorosas, de intimidade e sexuais, por proposta e orientação do conselheiro, para além de ser uma orientação altamente directiva e cognitivo-comportamental, parece assemelhar-se a um ensaio num simulador, que simplifica enormemente a realidade. Noutros países, como a Dinamarca, o pendor moralista do aconselhamento torna-se particularmente visível na questão da notificação obrigatória da seropositividade/SIDA aos antigos parceiros pelo conselheiro, caso o utente se recuse a fazê-lo.

O foco deste modelo de redução de risco é o indivíduo enquanto ser racional e responsável e a capacidade do conselheiro em seguir à risca o plano da sessão previamente delineado constitui o modelo da responsabilidade e racionalidade.

Proponho pensarmos conceptualizações alternativas do risco, que considerem também as relações de poder, os grupos sociais, as emoções, os relacionamentos interpessoais, etc. Para isso é importante a realização de estudos qualitativos, para além dos habituais inquéritos quantitativos. Um modelo de aconselhamento alternativo deverá incluir maior e melhor escuta activa, em vez de se centrar tanto na normalização de

comportamentos. Proponho um modelo de aconselhamento não directivo, que conceptualize a sexualidade como parte de uma relação complexa, afectiva e social.

Parece-me ainda interessante a proposta de Gunder (2008), de que uma concepção alternativa de risco deverá partir de uma aceitação existencial do que é novo e desconhecido, inesperado, como oportunidade de crescimento e não como início da espiral de ansiedade de controlo e controlo de ansiedade que Crawford tão bem descreve. Gunder sugere que esta concepção alternativa de risco pode ultrapassar a ansiedade da segunda modernidade tal como Beck a descreveu, mas apenas desde que conciliada com uma nova ética de “cuidado incondicional para com o outro” (Gunder apoia-se em Derrida) e de responsabilidade global. Esta conceptualização é compatível com um modelo de personalidade da abordagem centrada na pessoa (Rogers, 2009) que preconiza uma progressiva abertura à experiência, assim como um modelo de aconselhamento/psicoterapia como encontro existencial em que empatia é também o risco de uma viagem para o desconhecido, sem expectativas nem agendas *a priori* (Schmid, 2001) e em que a aceitação positiva incondicional é uma condição necessária para a mudança terapêutica.

Concordo ainda com Gunder (2008), quando este afirma que uma segunda modernidade, ou modernidade reflexiva, na concepção de Beck, não é necessariamente desejável; o que importa é uma crítica da modernidade que preserve os seus aspectos positivos e rejeite os seus traços hegemónicos.

EUNICE SEIXAS

Psicóloga, licenciada (especialização em Psicologia e Saúde) e mestre (especialização em Psicologia Social) pela FPCE da UP. Trabalhou como psicóloga clínica, na investigação e na docência. Presentemente está afiliada ao CES-FEUC, onde desenvolve investigação no âmbito do seu projecto de doutoramento, financiado pela FCT, sobre assistência internacional à democratização na Federação Russa e na Bósnia-Herzegovina. Tem publicado vários *working papers* e artigos em actas de congressos e revistas científicas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alcoholics Anonymous (2001), *Alcoholics Anonymous* (4th ed.). Alcoholics Anonymous World Services, consultado em 30/03/2011, disponível em:
http://www.aa.org/bigbookonline/en_tableofcnt.cfm [1ª ed. 1939].
- Best, Jacqueline (2007), “Why the Economy is Often the Exception to Politics as Usual”, *Theory, Culture & Society*, 24 (4), 87-109.

- Carballo-Diéguez, A. ; Ventuneac, A. ; Bauermeister, J. ; Dowsett, G. W. , Dolezal, C. , Remien, R. H. ; Balan, I.; Rowe, M. (2009), "Is 'Bareback' a Useful Construct in Primary HIV-Prevention? Definitions, Identity and Research", *Culture, Health & Sexuality*, 11(1), 51- 65.
- Coordenação Nacional para a Infecção VIH/SIDA (2008), *Protocolo de Aconselhamento: Manual de Boas Práticas*.
- Crawford, Robert (1980), "Healthism and the Medicalization of Everyday Life", *International Journal of Health Services*, 10 (3), 663-680.
- Crawford, Robert (2000), "The Ritual of Health Promotion", in Simon Johnson Williams, Jonathan Gabe e Michael Calnan (orgs.), *Health, Medicine and Society: Key Theories and Future Agendas*. London/New York: Routledge, cap. 11, 219-235.
- Crawford, Robert (2004), "Risk Ritual and the Management of Control and Anxiety in Medical Culture", *Health: An Interdisciplinary Journal for the Social Study of Health, Illness and Medicine*, 8 (4), 505-528.
- Durkheim, Émile (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris: F. Alcan [5.ª ed.: PUF, 1968].
- Elbe, Stephan (2008), "Risking Lives: AIDS, Security and Three Concepts of Risk", *Security Dialogue*, 39 (2-3), 177-198.
- Foucault, Michel (2001), *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Foucault, Michel (2010), *Nascimento da Biopolítica*. Lisboa: Edições 70 Lda. [ed. orig. Seuil/Gallimard, 2004].
- Goffman, Erving (1967), *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*. New York: Anchor Books.
- Greenhalgh, Trisha; Wessely, Simon (2004), "'Health for Me': A Sociocultural Analysis of Healthism in the Middle Classes", *British Medical Bulletin*, Vol. 69, 197-213.
- Gunder, Michael (2008), "Ideologies of Certainty in a Risky Reality: Beyond the Hauntology of Planning", *Planning Theory*, 7(2), 186-206.
- Holleran, Lori K.; MacMaster, Samuel A. (2005), "Cultural Competent Practice with 12-Step Groups", *Alcoholism Treatment Quarterly*, 23(4), 107-120.
- Kamb, Mary L.; Fishbein, Martin; Douglas, John M. Jr. et al. (1998), "Efficacy of Risk-Reduction Counselling to Prevent Human Immunodeficiency Virus and Sexually Transmitted Diseases: A Randomized Controlled Trial", *Journal of the American Medical Association*, 280(13), 1161-67.
- Lupton, Deborah (1995), *The Imperative of Health: Public Health and the Regulated Body*. London: Sage.
- Metcalf, Carol; Cross, Helen; Dillon, Beth; Douglas, John; Malotte, C. Kevin, Young, Paul; Lindsey, Catherine; Peterman, Tom, for the RESPECT-2 Study Group (2002), "Randomized Controlled Trial of HIV Counseling with Rapid and Standard HIV Tests (RESPECT-2) Preliminary Results". Oral presentation at the 2002 National STD Prevention Conference. March 4-7, San Diego, CA, consultado em 30/03/2011, disponível em:

<http://www.cdc.gov/hiv/topics/research/respect-2/bibliography/pdf/STD%20Prev%2002%20oral.pdf>.

- Moskowitz, David A.; Roloff, Michael E. (2007), "The existence of a bug chasing subculture", *Culture, Health & Sexuality*, 9(4), 347-357.
- Palmisano, Joseph M. (org.) (2001), *World of Sociology*, vol. 2 N-Z. Detroit, USA: Gale Group.
- Payne, Michael (org.) (1996), *A Dictionary of Cultural and Critical Theory*. Oxford: Blackwell.
- Pogrebinschi, Thamy (2004), "Foucault, para além do poder disciplinar e do biopoder", *Lua Nova*, 63, 179-201.
- Riggs, Damien W. (2006), "'Serosameness' or 'Serodifference'? Resisting Polarized Discourses of Identity and Relationality in the Context of HIV", *Sexualities*, 9(4), 409-422.
- Rogers, Carl (1992), "The necessary and sufficient conditions of therapeutic personality change", *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 60(6), 827-832.
- Rogers, Carl (2009), *Tornar-se Pessoa*. Lisboa: Padrões Culturais Editora.
- Schmid, Peter F. (2001), "Comprehension: The Art of Not-Knowing. Dialogical and Ethical Perspectives on Empathy as Dialogue in Personal and Person-Centred Relationships", in Sheila Haugh e Tony Merry (orgs.), *Rogers Therapeutic Conditions: Evolution, theory and practice*. Vol. 2: Empathy. Ross-on-Wye, UK: PCCS, 53-71.
- UNAIDS (2005), *Intensifying HIV Prevention: A UNAIDS Policy Position Paper*. UNAIDS/05.18E (English original, August 2005), consultado em 29/03/2011, disponível em: http://www.unaids.org/en/media/unaids/contentassets/dataimport/publications/irc-pub06/jc1165-intensif_hiv-newstyle_en.pdf
- UNAIDS (2011), *UNAIDS Terminology Guidelines* (January 2011), consultado em 23/03/2011, disponível em: http://data.unaids.org/pub/Manual/2008/jc1336_unaids_terminology_guide_en.pdf.

CULTURA DA EMPRESA: A SUA INFLUÊNCIA NO COTIDIANO DO TRABALHO E NA VIDA DOS TRABALHADORES DO SETOR AUTOMÓVEL BRASILEIRO E PORTUGUÊS

SILMARA CIMBALISTA

CENTRO DE ESTUDOS SOCIAIS, UNIVERSIDADE DE COIMBRA

A organização da produção, o ambiente e as condições de trabalho são a expressão dos valores da cultura da empresa, assim como o sistema de produção cuida de ritualizar as funções do indivíduo na organização. Elementos como excelência, produtividade e competitividade simbolizam mais do que uma construção discursiva da cultura empresarial, eles pesam, sensivelmente, no desempenho desejado do indivíduo-trabalhador. Parte-se do pressuposto que o conjunto de valores da cultura da empresa é expresso em elementos simbólicos de rituais cotidianos capazes de atribuir significados que tanto constroem a identidade organizacional como agem como elementos de comunicação e consenso, mas que também podem ocultar e instrumentalizar relações de dominação e assimilação dos interesses da organização. Partindo do relato de trabalhadores entrevistados do setor automóvel do Brasil e de Portugal, o artigo elabora uma reflexão sobre a cultura da empresa e a sua influência no comportamento do indivíduo-trabalhador, alterando o seu desempenho na organização e interferindo na sua vida pessoal.

Palavras-chave: cultura da empresa; valores; ambiente de trabalho; comprometimento; indivíduo-trabalhador; setor automóvel.

INTRODUÇÃO

As mudanças ocorridas no mundo do trabalho são também resultado de políticas sociais do Estado e das organizações. Para atender a um mercado constantemente competitivo entre as empresas, mudam-se processos, sistemas e exige-se do trabalhador um olhar e um *modus operandi* atualizado.

O setor automóvel desde os primórdios do século XX apresenta-se como um dos mais significativos na economia mundial. Sociedades foram construídas em cima do símbolo do automóvel como uma marca de inserção e *status* social. Estudar o aspecto sociocultural e refletir sobre o que existe em termos de uma prática ritual contemporânea inserida no contexto empresarial é instigante e relevante.

Acredita-se que a relação entre a vida no trabalho no setor automóvel e as práticas rituais contemporâneas inculcadas na cultura da empresa passam pela produção da subjetividade do trabalhador na sociedade, em outras palavras, pela capacidade de se produzir uma subjetividade de “natureza industrial” como afirmou Guattari (2005), na qual se consentida, a subjetividade pode ser fabricada, modelada, recebida e consumida, se constituindo em matéria-prima de toda e qualquer produção. Ao contrário do que se pensa, o indivíduo-trabalhador¹ está na encruzilhada de múltiplos componentes de subjetividade, alguns inconscientes, outros não; a subjetividade enquanto individual resulta de um entrecruzamento de determinações coletivas de várias espécies, não só sociais, mas econômicas, tecnológicas, de mídia e outras.

Sob este argumento entende-se que condição e organização do trabalho remetem ao ambiente de trabalho, entendendo-o como o local no qual o indivíduo-trabalhador executa as atividades e tarefas designadas, envolvendo-se física e emocionalmente, expressando as suas motivações, os seus sentimentos e as suas emoções. Porém, entende-se também que o trabalho transcende o seu local, vai além do tempo regulamentar e interfere na vida do indivíduo fora do ambiente da empresa, ou seja, influencia a vida do trabalhador como um todo.

Seja na realidade brasileira ou portuguesa, o trabalho contemporâneo, mais do que num passado recente, exige trabalhadores aptos física e psiquicamente ao combate da guerra no mercado entre empresas concorrentes. O setor automóvel é um exemplo. Nele, o sistema de produção flexível demanda dos que enfrentam este combate um desempenho em ritmo cada vez mais intensificado, um aumento de responsabilidades, assumidas individualmente ou em grupo, uma resistência à pressão psicológica por metas e um desempenho – cobrados cotidianamente pela produtividade, pela total disponibilidade – e em algumas situações uma certa resignação.

A relação homem *versus* automóvel na sociedade capitalista ocidental é antiga e foi sempre marcada pela representação social de um símbolo de *status*, do cultuar a máquina e sua *performance*, procurando estreitar a relação entre esta e o homem. Estes rituais de posse e satisfação na aquisição de um automóvel significam para o indivíduo mais do que a ascensão na pirâmide social, representam mais do que a satisfação de um desejo e ainda uma forma de reconhecimento entre os seus pares na sociedade.

Em termos empresariais, sobrevivem empresas eficazes, competitivas, que continuamente procuram superar a concorrência. Esta é a regra do mercado global. A guerra sem arsenal bélico está sendo travada, levando os combatentes do *front* a

¹ O termo ‘indivíduo-trabalhador’ utilizado no artigo em inúmeras situações foi cunhado para esta investigação e não pretende ser uma denominação genérica, referindo-se ao ser humano que **vive uma situação real de trabalho**, tratada também de forma afetiva, com emoção, sentimentos, estado da alma, pensamento e corpo dotado de subjetividade.

sacrifícios individuais consentidos em nome do lucro, da economia, da produtividade e da competitividade.

Afetadas pela crise econômica e financeira em dimensão global, as empresas têm procurado implementar um formato de ambiente agregado às condições de trabalho que busca obter o melhor desempenho individual do trabalhador, responsabilizando-o nesse sentido e exigindo todos os esforços que a sua capacidade intelectual, física e pessoal possa desenvolver. Os valores adotados pela empresa, aliados à produtividade e à flexibilidade, tornam-se elementos estratégicos e cruciais das relações de trabalho.

Com uma cultura própria e definindo uma missão, metas e objetivos, as empresas envolvem o trabalhador nos propósitos competitivos do mercado, tornando-os e denominando-os de 'colaboradores'. Devem pois tornar-se parceiros e cada vez mais comprometidos, tanto dos erros como dos acertos, e responsabilizam-nos pelo sucesso ou não dos negócios.

O comprometimento leva o trabalhador à aceitação do discurso e ideário da empresa e a submeter-se à racionalidade organizacional, muitas vezes em detrimento da vida pessoal, pois defendem a empresa mediante valores, símbolos empresariais absorvidos na sua conduta em situações de trabalho. Portanto, a construção social e discursiva da mudança, do comprometimento da subjetividade do trabalhador e da forma como a mudança de perfil é impulsionada pelas transformações do trabalho em empresas como a estudada, onde prevalece um modelo ditado pela sua cultura é o foco deste artigo.

Partindo deste contexto, mostra-se a seguir como a pesquisa se estruturou metodologicamente, sendo que na primeira parte do artigo procura-se dar a sustentação teórico-metodológica e na segunda, revelar como ocorrem as interferências através dos modelos estabelecidos, das normas, formas e rituais da empresa estudada que influenciam o desempenho e o comportamento do indivíduo-trabalhador no ambiente laboral e na sua vida pessoal. No final são feitas algumas considerações em torno do que se refletiu por meio dos relatos analisados.

METODOLOGIA

Neste artigo são utilizados alguns resultados ainda preliminares da pesquisa de campo realizada entre os anos de 2008 no Brasil e 2009 em Portugal, que deu origem à pesquisa, ora em curso, de pós-doutoramento.² O universo da pesquisa nos dois países foi o setor industrial automotivo com trabalhadores assalariados oriundos de uma montadora de veículos. Como intuito da pesquisa, e na tentativa de se articularem

² Projeto de pós-doutorado intitulado "Transformações no trabalho no contexto de crise: uma análise comparativa no setor automóvel entre Brasil e Portugal", realizado no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra.

similaridades e diferenças, decidiu-se estudar uma única empresa em países diferentes. A empresa escolhida foi a montadora de veículos transnacional Volkswagen, grupo automotivo que possui fábricas espalhadas pelo mundo.

O foco da pesquisa está restrito a duas fábricas do grupo, uma localizada em Portugal e a outra no Brasil. Em Portugal, a pesquisa se deu na fábrica da Volkswagen AutoEuropa localizada em Palmela, distrito de Setúbal, nos arredores de Lisboa, e no Brasil, com trabalhadores da fábrica da Volkswagen – Curitiba, localizada em São José dos Pinhais, Região Metropolitana da cidade de Curitiba, no Estado do Paraná.

Nestes dois anos foram realizadas entrevistas semi-estruturadas e individuais com trabalhadores ocupando diferentes cargos dentro da empresa nos dois países. No Brasil, foram entrevistados trabalhadores de diversos setores da empresa, desde a linha de montagem (“chão de fábrica”) a técnicos de manutenção, da qualidade que exercem funções inerentes à montagem final de veículos e somente um representante da comissão de fábrica ligado ao Sindicato dos Metalúrgicos da região de Curitiba, Paraná. Em Portugal, foram entrevistados trabalhadores de diversos setores da fábrica na linha de produção e montagem final de veículos, que também atuam como membros da “Comissão dos Trabalhadores” da empresa.

A pesquisa buscou conhecer aspectos de uma mesma empresa, em realidades e países diferentes investigando a mudança e o comprometimento da subjetividade do trabalhador, impulsionada pelas transformações no sistema produtivo em que faz prevalecer o modelo de valores da cultura da empresa. É sob este cenário que se deseja refletir, no qual se evidenciam elementos inerentes aos valores expressos pela cultura da empresa capazes de influenciar através de uma carga de símbolos e ritos o comportamento do indivíduo-trabalhador e alterar seu desempenho organizacional e até, interferir na sua vida pessoal.

São estes elementos simbólicos da cultura da empresa, dos ritos, dos valores e das exigências operacionalizadas no cotidiano do trabalho que transpassam o espaço laboral para o da vida pessoal em sociedade que se deseja relatar neste texto. Por se tratarem de diferentes contextos – o brasileiro e o português –, diferentes níveis – o local e o global – e diferentes aspectos da realidade – o geral e o particular –, mas que no entanto se misturam, tornou-se necessário pensar uma forma metodológica que possibilitasse análises cruzadas e uma análise qualitativa entre as duas plantas em estudo.

Devido a essa complexidade, ao invés da análise comparativa entre as duas fábricas perseguindo seqüências ou variáveis idênticas próprias dessa análise segundo a tradição sociológica, adotou-se o que Bridi (2008) chamou de “análise relacional”, na qual visa-se descobrir “o sentido, o conteúdo e as múltiplas relações entre tais formações sociais,

tomando o cuidado de não as tratar numa perspectiva dicotômica e classificatória – do “bem”, as ações combativas e de resistência ou as do “mal”, quando integradas aos interesses da empresa.” Desse modo, a análise relacional leva “em consideração que as relações são mais complexas e ambivalentes e não comportam tal simplificação” (2008:271).

Assim sendo se estabeleceram metodologicamente dois níveis de interpretação, o primeiro procurou explorar o contexto socioeconômico em que os trabalhadores e as indústrias montadoras de automóveis estão inseridas, e o segundo prendeu-se com a análise e interpretação dos relatos dos trabalhadores dos dois países, em que a assimilação do discurso e o ideário da cultura da empresa estudada foi o elemento que se pôde melhor evidenciar até o momento actual da pesquisa.

Desse modo, entende-se que o esforço teórico e metodológico da pesquisa, ainda em curso, buscou ir além do carácter teórico, ilustrando a argumentação com fatos da realidade vivida pelos trabalhadores e, mais que isso, fazendo uso da sua palavra.

CULTURA DA EMPRESA NAS ORGANIZAÇÕES

CONCEPTUALIZAÇÃO DE CULTURA E SUAS INTER-RELAÇÕES COM A CULTURA DA EMPRESA

O estudo da cultura das/nas empresas pressupõe, na maior parte dos casos, um ensaio interdisciplinar e a sua compreensão faz parte de um debate que pode ser reportado ao fundamento das civilizações segundo Sainsaulieu (2006: 171): “são forças de adaptação, mas igualmente fontes de mudanças [...] sempre em uma elaboração coletiva das representações do mundo que os homens encontrarão a força de viver juntos para sobreviver ou se desenvolver”, assim como às “programações mentais” adquiridas no decurso da vida dos indivíduos, salienta Hofstede (2003). A cultura, constructo de raiz antropológica para a compreensão de comportamentos sociais, que tem sido utilizada como um conceito chave para subsidiar estudos no nível organizacional, pode ser visualizada como “a) uma variável: considerando-se a cultura algo que a organização **tem**; e b) como uma metáfora: considerando-se a cultura algo que a organização **é**” (Garay *apud* Freitas, 1991; Smircich, 1983).

Para fins deste texto, o espaço é reduzido para se fazer uma discussão mais aprofundada sobre todos os elementos que a cultura e todas as suas vertentes estudam como um fenômeno social, porém, deseja-se subsidiar o enfoque dado no nível entendido pelas empresas e do conceito propriamente dito.

Parte-se do pressuposto que a cultura se manifesta e atinge o indivíduo-trabalhador no seu modo de viver em sociedade, nas suas relações familiares, na sua vida escolar, nos grupos que frequenta, no local de trabalho, na comunidade em que vive e que, conseqüentemente, constrói a sua subjetividade e o seu universo simbólico, ou seja,

fornece a referência para viver neste ou naquele contexto, no caso aqui abordado, na empresa, no seu cotidiano no trabalho.

Como em outros ramos do conhecimento, os estudos organizacionais ligados à administração adotaram da sociologia e da antropologia o conceito de cultura. Por causa disso, esse termo traz uma assinatura que faz com que extrapole os limites da organização produtiva e da própria administração (Vergara e Pinto, 1998).

Para Aktouf (1994: 41), por exemplo, “a utilização do termo *cultura* [é] uma espécie de empréstimo do termo, sem que se pretenda ‘importar’ tudo aquilo de que ele está carregado, quando localizado no seu contexto de origem” (grifo nosso).

Assim, poder-se-ia entender a cultura como um sistema de relações, de símbolos em que sociólogos como Erving Goffman, Peter Berger e Thomas Luckman os exploraram bem. Para estes últimos, na obra *The social construction of reality* exploram o processo de elaboração do universo simbólico tocando em questões centrais para discussão da cultura.

Para Berger e Luckmann (1967) a vida cotidiana se apresenta como uma realidade objetivada, constituída por uma série de objetivos que foram designados como objetos, ou seja, o indivíduo percebe que existe correspondência entre os significados por ele atribuídos ao objeto e os significados atribuídos pelos outros, isto é, o compartilhar de um senso comum sobre a realidade.

Neste processo de objetivação um elemento importante é a produção de signos ou sinais que possuem diversos significados. E neste contexto, a linguagem é um conjunto de signos que constrói outros campos ou zonas de significados. Portanto, o universo simbólico se constitui segundo Berger e Luckmann (1967) quando, por exemplo, um grupo social tem que transmitir a uma nova geração a sua visão do mundo e deve legitimá-la, ou seja, explicar e justificar a ordem institucional, prescrevendo validade cognitiva aos seus significados objetivados.

Nas organizações as situações são similares, pode-se observar que certos símbolos são criados e os procedimentos implícitos e explícitos servem para legitimá-los. O universo simbólico de que falam os autores integra um conjunto de significados, atribuindo-lhes consistência, justificativa, legitimidade e possibilita aos membros integrantes de um grupo uma forma consensual de apreender a realidade, integrando os significados, viabilizando a comunicação e muitas vezes absorvendo-os na sua vida cotidiana.

A questão do poder e da dominação estão implícitas no pensamento destes autores. Ao discutirem uma determinada definição de realidade raciocinam que em uma sociedade, na medida em que aumenta a divisão do trabalho, o conhecimento vai-se

tornando mais especializado, pois grupos restritos pretendem deter o conhecimento. Estes grupos ocupam posições de poder e estão sempre predispostos a utilizá-lo para impor sua autoridade, podendo-se concluir que a questão do poder constitui o pano de fundo no qual se tecem as relações sociais.

Berger e Luckmann (1967) auxiliam a compreensão de que o universo simbólico deve ser entendido na sua capacidade de ordenar e atribuir significados à esfera natural e social como elemento de comunicação, mas também de perceber a existência de uma função ideológica que, em algumas situações no ambiente laboral, oculta relações de dominação existentes, que de alguma maneira passam a ser consideradas normais, contribuindo assim para a conservação dos elementos simbólicos, como acontece no meio organizacional. Todavia é no âmbito da empresa que a cultura adquire outros contornos.

A cultura da empresa também denominada cultura organizacional criou o seu primeiro conceito no início dos anos 1950. Elliot Jacques a definiu como um “modo habitual de pensar e agir” que “deve ser apreendido e aceito” e que é “mais ou menos compartilhado por todos os empregados da empresa” (*apud* Aktouf, 1994: 41).

Aktouf analisou e criticou as várias correntes que conceberam a cultura da empresa, denominando-a como um “cimento social”, um sistema de crenças, de valores, e de normas, que constituem “modelos de comportamento”, “um conjunto de símbolos”, de “significados” e de “objetivos” compartilhados. Qualquer que seja a vertente a “cultura da empresa” é a quase mágica comunhão de todos, patrões e operários, dirigentes e dirigidos, em um mesmo e entusiástico movimento de sustentação da empresa e seus objetivos (Aktouf, 1994: 43).

O conceito de cultura, em contraponto aos conceitos configurados pela antropologia e etnologia analisados por Aktouf, afirma que “a cultura implica uma interdependência entre história, estrutura social, condições de vida e experiências subjetivas das pessoas”, por ser

um conjunto de elementos em relações dialéticas constantes: relações concreto-econômicas, sociais e simbólicas. [...] A cultura é um complexo coletivo feito de representações mentais que ligam o imaterial do material. [...] não significa necessariamente unidade, homogeneidade ou monolitismo. [...] A cultura é organizada, sustentada e mantida por elementos constitutivos indispensáveis e universais, em especial o mito”. (Aktouf, 1994: 50-51)

As experiências vividas pelas pessoas no cotidiano do trabalho nas empresas estão cercadas de mitos, rituais, valores e heróis, cada qual exerce sua função, participa e organiza as relações entre os indivíduos, conferindo significado (isto é, um conjunto de signos, significantes-significados e simbolismos) e servindo para a comunicação.

Aktouf (*apud* Vallée, 1985: 210) afirma que “o mito está no centro do processo de constituição das idéias, sentimentos e crenças” e “no espírito dos seres humanos” gera nos indivíduos “veneração ou medo de seres não materiais ou de coisas” e “na vida cotidiana, se traduzem por ações, por práticas”. O mito articula-se com a ação e as convicções coletivas através do processo de representação e é um assunto coletivo e de passagem para atos coletivos como rituais e cerimônias. Estas representações e comportamentos, práticas comuns nas empresas, articulam-se com a imagem que os atores sociais fazem do seu universo e da sua posição nele, identificando-se ou não com o contexto e a cultura.

Esta cultura, denominada como “cultura da empresa” pode ser utilizada por dirigentes, seguindo modismos ou tendências organizacionais no sentido de propagá-las como meio estratégico da sua absorção através de lemas, refrões, *slogans*, e palavras de ordem aos trabalhadores, no intuito de se criar uma “identidade do trabalhador com a empresa” como concluiu Atktouf (1994).

Vale ressaltar que diferentemente da concepção de ‘identidade profissional’ como chama a atenção Dubar (2006: 85), as “identidades profissionais [são] formas identitárias [com] configurações Eu-Nós [...] podemos detectá-las no campo das atividades remuneradas, [...] as identidades profissionais são maneiras socialmente reconhecidas para os indivíduos se identificarem uns aos outros, no campo do trabalho e do emprego”.

A cultura da empresa pode ser então definida como “um conjunto de compreensões, interpretações ou perspectivas compartilhadas pelos indivíduos na esfera de uma empresa específica representando uma complexa rede de princípios, valores, crenças e pressupostos, ritos e cerimônias, histórias e mitos, tabus, símbolos” (Garay, 2006: 82). Para além de um conceito central, a cultura no meio organizacional corresponde a “um sistema de idéias, a uma rede de significações que circulam dentro e fora do espaço organizacional. Essa rede define o modo pelo qual determinado grupo de indivíduos aprende a lidar com problemas, modo este transmitido para os novos membros” (*ibidem*).

Se a condição do grupo para se desenvolver e sobreviver na organização é se adaptar para manter uma coerência interna, então Schein está correto ao afirmar que a cultura organizacional é o

[...] conjunto de pressupostos básicos que um grupo inventou, descobriu ou desenvolveu ao aprender como lidar com os problemas de adaptação externa e integração interna, e que funcionaram bem o suficiente para serem transmitidos aos novos membros como a forma correta de perceber, pensar e sentir, em relação a esses problemas. (1989: 12)

Assim sendo, somente pela experiência coletiva os membros de uma organização poderão encontrar respostas às questões do cotidiano da empresa, pois são os valores e crenças compartilhados que definirão o seu modo de agir e pensar. E ao definir modelos de comportamento no sentido de conservar a estabilidade e o equilíbrio do grupo é que se justifica tomar a cultura da empresa como parte integrante da sua identidade.

Sem o compartilhamento de uma cultura organizacional comum não se pode falar em construção de uma identidade, seja no nível individual ou grupal. Neste sentido, a cultura da empresa pode ser vista como o alicerce para a formação da identidade dos indivíduos na organização. Com este raciocínio, entende-se que a identidade dos indivíduos pode ser construída de acordo com o ambiente em que se insere, envolvendo valores e padrões em comum a fim de que os membros da organização trabalhem em conjunto, se comuniquem e integrem os objetivos traçados, seja por sua comunidade ou, como no caso estudado, pela empresa.

Concorda-se com Freitas (1991) quando esta afirma que as respostas que geram resultados favoráveis em determinada cultura são internalizadas como verdades inquestionáveis. Entre essas verdades ou pressupostos encontram-se os diferentes elementos que formam a cultura organizacional: os valores, as crenças, os ritos, os rituais e as cerimônias, os mitos e as histórias, os tabus, os heróis, as normas e o processo de comunicação. Cada um deles tem uma função específica na construção da cultura, mas todos servem para estimular a adoção, por parte dos trabalhadores, do conteúdo difundido, para além de reforçarem uma imagem positiva da organização. Entende-se que a identidade organizacional contribui e reforça a cultura da empresa. E neste sentido, os modelos de cultura adotados pelas empresas têm-se esforçado em cativar o indivíduo-trabalhador no sentido de comprometê-lo cada vez mais com o seu trabalho.

Em termos da cultura de empresa, elementos como o comprometimento, a confiança e o espírito de equipe são considerados vitais para uma maior identificação com a empresa, propiciando que o trabalhador sinta-se responsável nomeadamente pelo processo de melhoria contínua. O objetivo empresarial é, assim, incentivar a responsabilidade do trabalhador para o desenvolvimento dos seus instrumentos organizacionais, aumentando o seu comprometimento com a dinâmica de trabalho.

É sobre este contexto que se deseja refletir, sobre as formas de manifestação da cultura da empresa, sejam os seus rituais e cerimônias, ou outras formas simbólicas de manifestação do modo de agir no cotidiano do trabalho; seja de maneira peculiar ou não ou em resposta aos valores ditados pela organização.

DOS SÍMBOLOS NA EMPRESA E SEUS RITUAIS

As formas como ocorrem e são manifestadas algumas atividades nas empresas podem ser incluídas no que se denominam 'rituais ou cerimônias'. Trice e Beyer (1984: 654-655) entendem que os rituais e cerimônias combinam várias formas de expressão cultural dentro de eventos nos quais os 'inícios' e 'fins' são bem demarcados. Nos rituais e cerimônias, os autores acreditam que as pessoas fazem uso de uma linguagem própria, ou seja, uma linguagem cultural habitual, gestos, comportamentos ritualizados, artefatos, outros símbolos e configurações para aumentar a expressão de significados, apropriados a cada ocasião. Muitas vezes, esses significados são compartilhados e também transmitidos através de mitos, sagas, lendas ou histórias associadas à ocasião. Concorde-se com os autores que os rituais e cerimônias fornecem uma riqueza cultural para serem sempre observados. Além disso, usualmente ocorrem em público, facilitando ao pesquisador observar os eventos e efeitos continuamente.

Em contrapartida, no contexto do "universo das organizações concretas" segundo Girin, (1996: 31) encontram-se duas propriedades nas empresas, ou seja, "articular entre si atividades orientadas para objetivos e constituir uma espécie de 'espaço social'; partindo do princípio que o universo do trabalho produtivo é também um universo de relações, como reconhecem estudos da sociologia das organizações, estes universos estão inseridos numa ordem social e contribuem para produzi-la, enfim, existem indivíduos e grupos que ocupam posições diferenciadas em um tecido relativamente estável de relações e, especialmente, em relações de dominação e poder.

Sabe-se também que a função da comunicação é assumidamente vital nas empresas, assim como os gestos que são qualificados como rituais, na medida em que correspondem a um determinado número de critérios, quando são repetidos e coletivos, comuns às equipes de trabalho (Segalen, 2002:108-110).

As organizações são palcos de comunicação, seja para o exercício corriqueiro das funções e tarefas das mais simples às mais complexas até à troca de argumentos sobre assuntos técnicos e intrincados, meramente funcionais ao desenvolvimento do trabalho. Mas há um segundo aspecto da comunicação que comporta atos orientados à coletividade, que são as cerimônias, celebrações coletivas que confirmam a existência de comunidades que corroboram em seus membros o sentimento de filiação a ela, de

estereótipos relacionais. Podemos também chamá-los de 'rituais', permitindo manter vínculos sociais e identificar posições.

São vários os tipos de cerimônias nas empresas, por exemplo, as festas de final de ano, de aposentadoria/reforma, as promoções, os eventos de produção e vendas, entre outros. No gestual, os modos de cumprimentar, as regras de polidez, as brincadeiras, e até os desentendimentos pertencem à categoria dos rituais. Porém, a ordem social pode conter um equilíbrio conflituoso, sujeito a contestações, debates, e lutas. Os indivíduos podem contestar sua situação e posição perante o grupo ou defendê-la; há portanto, um deslocamento de equilíbrios nas relações sociais que podem ser expressos nas reivindicações, por exemplo, num panfleto sindical, numa manifestação dentro ou fora da empresa, nas greves, nos discursos que as acompanham e conseqüentemente nas respostas que provocam.

Estes rituais e cerimônias ensinam sobre os traços culturais próprios de cada grupo ou organização, mostrando principalmente a importância do contexto em que se inserem. Entendendo-se por contexto os modos de leitura de uma situação, ou seja, as interpretações que cada um para compreender os acontecimentos que ocorrem em determinada situação.

Cada empresa administra a sua estrutura e mantém uma série de peculiaridades que se manifestam em sua cultura, missão e visão, valores que podem estar expostos implícita ou explicitamente. Porém, quando se admite a existência da cultura na empresa e se acredita na influência que exerce no ambiente de trabalho pode-se observar, como salienta Fleury (1992), a existência de certos símbolos que são criados e de procedimentos implícitos ou explícitos que os legitimam em determinadas situações e visões de mundo. Por exemplo, a idéia da empresa como uma grande família exemplifica a criação de um mito, integrando vários significados na sua legitimação. De acordo com Pagès (*apud* Fleury, 1992: 22), a empresa hipermoderna ambiciona ser um espaço de produção de significados e de valores, e ela própria se torna um "dos locais por excelência da produção ideológica". O símbolo da família, do mito de congregação, da união de esforços, pode ser observado no relato abaixo de um trabalhador brasileiro entrevistado.

A cultura da empresa em que eu estou trabalhando, ela tem características. Uns exploram uma coisa, outros exploram outra. Então, a Renault tem um tipo. A Volvo tem um outro. O ambiente da empresa explora certos valores. Somos uma família. Tem uns que gostam de fazer de um monstro de uma empresa, como se fosse um valor familiar. Seria a coisa da família Volkswagen. Você é parte integrante disso.

[...] Na prática, você vê ali o chefe a chicotadas em cima do funcionário. E a Volks fazendo todo aquele discurso lindo ‘a sua fábrica’, ‘a nossa família’... ‘Você que faz parte dessa história’. Não condiz. Não condiz. Ainda se pelo menos conseguissem fazer esse teatro bem feito, sabe! Mas não conseguem! (Gestor da qualidade, Volks Curitiba, São José dos Pinhais, Curitiba, Brasil. Entrevista em setembro de 2008)

A ideologia numa empresa aparece no discurso dos dirigentes, mas também pode ser partilhada pelos empregados, na medida em que participem da sua elaboração. No entanto, a função especial da ideologia não é apenas mascarar as relações sociais de produção, mas reforçar a dominação para conseguir a exploração dos trabalhadores, analisa Fleury (1992). A cultura da empresa pode agir como elemento de comunicação e consenso, pois ao mesmo tempo em que encobre, também instrumentaliza relações de dominação. Neste sentido, a organização e representação dos trabalhadores em comitês de fábrica e em sindicatos podem contribuir para maior politização dos trabalhadores.

Sugere-se que as diferentes posições sobre o conceito de cultura aplicado à empresa sejam analisados criticamente, pois aspectos culturais, especialmente os relacionados a valores, histórias, heróis, normas e princípios, estão sempre presentes no cotidiano das empresas independentemente do seu tamanho e número de empregados. Em grandes empresas, como no caso das do grupo Volkswagen, estes aspectos são mais visíveis e identificáveis, seja porque a administração dá maior importância, seja porque permeiam diferentes níveis hierárquicos, categorias profissionais e regiões geográficas ou continentes, como é o caso estudado.

VALORES DA CULTURA DA EMPRESA DO SETOR AUTOMÓVEL NO BRASIL E EM PORTUGAL DOS PRECEITOS DA CASA MATRIZ À REALIDADE VIVIDA PELO TRABALHADOR

A forma de gestão da empresa tem relação direta com a cultura e política de cada país: A análise, ainda preliminar, de alguns relatos de trabalhadores brasileiros e portugueses forneceu algumas respostas à problematização de um estudo mais amplo, mas que para fins deste artigo serve para revelar os elementos simbólicos da cultura das duas empresas pesquisadas.

Considera-se, entretanto, que dar a palavra ao trabalhador e analisá-la é uma árdua tarefa, mas que busca explicitar o discurso e ideário inseridos na cultura, nos princípios, nos valores da empresa e nas influências destes no desempenho e no comportamento do trabalhador, em que prevalece um modelo ditado pela cultura da empresa.

No que concerne às fábricas estudadas, vale ressaltar que o grupo Volkswagen carrega no nome uma tradição inerente à cultura da casa matriz na Alemanha. Discutir o conceito da marca foge do foco deste texto, que busca refletir em como valores

organizacionais podem influenciar simbolicamente, e muitas vezes conduzir, o comportamento dos indivíduos que trabalham sob estas regras e preceitos.

A empresa, hoje transnacional, espalhada por todo o globo, traz consigo além da força da marca, a força dos seus princípios. A matriz, Volkswagen AG, disponibiliza em seu website, no item da área de recursos humanos, os seus princípios básicos.³ Em linhas gerais, a empresa deseja que os trabalhadores do grupo Volkswagen devam ter: 1) melhor desempenho; 2) capacidade de liderar pelo exemplo; 3) participação ativa; 4) responsabilidade social. Os princípios da casa matriz se espraiam às empresas do grupo, mas cada qual os adapta à sua realidade local e de seu país no que concerne à 'missão e visão' do negócio, e do que almejam de seu corpo funcional.

Em termos das diferenças e similaridades pode-se dizer que a visão e a missão da Volkswagen em Portugal e no Brasil são similares nos princípios, mas distintas na questão da abrangência, pois atuam em mercados diferentes.

Em Portugal, a VW Autoeuropa⁴ que foi inaugurada em 1991, disponibiliza sua visão pelo seu website, dizendo que a empresa "pretende ser a fábrica da Volkswagen mais atractiva na Europa. Neste sentido, a Autoeuropa visa atingir a qualidade e produtividade máxima, baseada na flexibilidade dos produtos, das infra-estruturas e dos seus colaboradores".⁵ Como missão a empresa declara que a "VW Autoeuropa procura a excelência no fabrico de veículos de alta qualidade em Portugal, e está perfeitamente consciente de que o êxito, num mercado cada vez mais competitivo, depende dessa filosofia".⁶

O website português reforça outros pontos que se considerou importante mostrar para evidenciar os valores e ideais implícitos naquilo que se deseja obter dos seus empregados. Referenciando a marca da "Volks" aponta que

[...] o que exigimos de nós próprios reflecte esse desafio: integridade, respeito pelas pessoas e pelas suas capacidades, excelente trabalho em equipa, responsabilidade e autonomia, capacidade de liderança, excelentes qualificações profissionais, e empenho para alcançar um objectivo comum. Estamos organizados, a todos os níveis e em todas as áreas, em equipas de trabalho, onde as idéias de todos se combinam na procura contínua das melhores soluções para os objectivos propostos. Acreditamos firmemente no desenvolvimento pessoal e profissional. Por isso concebemos o Plano de Desenvolvimento Pessoal e de Carreira, que permite

³ Maiores detalhes sobre os Princípios básicos da Volkswagen AG, ver tradução livre da autora, ao final deste texto no 'Anexo'. Acedido a 28 Março 2010 em http://www.volkswagenag.com/vwag/vwcorp/content/en/human_resources/basic_principles.html.

⁴ A partir daqui a fábrica da Volkswagen em Portugal será denominada sempre como VW Autoeuropa.

⁵ Visão da VW Autoeuropa. Acedido a 09 Abril 2010 em <http://www.autoeuropa.pt/articles/a-nossa-visao>.

⁶ Missão da VW Autoeuropa. Acedido a 09 Abril 2010 em <http://www.autoeuropa.pt/articles/a-nossa-missao>.

identificar e implementar medidas concretas adequadas ao desenvolvimento de cada indivíduo. Esta abordagem tem levado, por exemplo, a um investimento considerável em formação profissional.⁷

A empresa investe também no discurso da formação contínua, instigando valores que angariam indivíduos com a ambição de vencer. A fórmula de sucesso está inerente ao desejo de estar de acordo com as exigências do mercado, sempre ávido por indivíduos inovadores e predispostos a dar o melhor de si em prol da conquista do sucesso, seja este pessoal ou compartilhado com a empresa.

A valorização do trabalho, agregada ao símbolo da qualidade, é inculcada no trabalhador e na forma como este encara a gestão do seu desempenho no ambiente de trabalho. Um trabalhador mostra no seu relato como sente orgulho em cumprir o que a empresa deseja, pois trabalhar numa empresa como a VW Autoeuropa é um diferencial para a vida, um símbolo, assim sendo, na consecução do trabalho:

[...] são tentados a cumprir ao máximo sem reclamações, as pessoas estão mentalizadas que devem cumprir, que tem que fazer e pronto, e quando atinge os objectivos nos sentimos orgulhosos, porque conseguimos, porque se você for ver é daqui que depende o nosso futuro, daqui que vai tudo para nossa casa, mas não é só isso, é que as vezes quando a gente sai lá fora e vê um carro dos nossos diz assim: olha, naquele se calhar fui eu que mexi, fui eu que embelezei, fui eu que o montei, no caso das pessoas da montagem final, fui eu que montei os bancos, pronto, e as pessoas se sentem assim um bocado orgulhosos de ver nossos produtos estão a sair e que a gente está aqui a trabalhar [...] as pessoas tem orgulho naquilo que trabalham. (Bate-chapas da VW Autoeuropa, Entrevista em março de 2009, Setúbal, Portugal)

O trabalhador está totalmente comprometido com a empresa que lhe dá o sustento mas que também lhe empresta o símbolo que significa ser o construtor daquele carro que vê passando na rua. Real e imaginário fazem parte do símbolo e da ideologia organizacional, como ressaltado anteriormente por Berger e Luckmann (1967), a realidade construída para enlevar o trabalhador ao orgulho de produzir para a empresa, conforme pode-se verificar no relato a seguir.

⁷ Missão da VW Autoeuropa. Acedido a 09 Abril 2010 em <http://www.autoeuropa.pt/articles/a-nossa-missao>.

Eu sou presidente de uma colectividade, de uma associação e do ponto de vista da organização desde que eu vim trabalhar para aqui tenho levado uma forma diferente, porque os métodos que a própria Volkswagen utiliza aqui, os processos de controlo, tudo isso, o que verificamos é que há uma organização bastante linear, perfeita, então transportamos essa experiência que temos aqui para o exterior e algum caso até para dentro da nossa casa, sistema de organização que se torna mais fácil de fazer as coisas do que de um método mais corriqueiro, deste ponto de vista penso que muitos de nós transportam esta experiência para dentro de nossas próprias famílias e para dentro do meio em que a gente vive, e mesmo quando falamos com pessoas que trabalham em outras empresas, ou convivemos no café ou num sítio qualquer, num bar, vemos que há algumas diferenças e gostamos de mostrar também, isso mostra também um bocado do comprometimento das pessoas em relação a empresa, que é de gostarem de as outras pessoas como é que funciona, como é que se organiza, como é que se faz, e faz da melhor forma. A empresa tem uma coisa que é interessante, a forma de comprometer as pessoas que inconscientemente as pessoas não se apercebem disso, mas mostram como estão comprometidas com a empresa, que o fazem no dia que da ‘porta aberta’, em que o empregado se quiser trazer a família, ou alguns amigos para mostrar a fábrica onde trabalha pode fazê-lo. Então dentro deste ponto de vista verifica-se que as pessoas estão identificadas e comprometidas com a empresa. (Chefe de equipa, da VW Autoeuropa, Entrevista em março de 2009, Setúbal, Portugal)

A VW Autoeuropa investe na educação do seu corpo laboral, declara como lema “O seu futuro em constante formação!”.⁸ A empresa mostra que os seus valores vão ao encontro daquele que quiser trocar empenho e dedicação por valorização, instigando uma via de mão dupla, como expõe o relato do trabalhador,

[...] eu não diria que são princípios mas sim formação de valores, tivemos muita formação da área comportamental e continua a se ter, resolução de conflitos é uma, comunicação é outra, na verdade são diversas formações que foram dadas que ajudaram a moldar os valores, e que se tornaram importantes na vida pessoal. (Técnico de manutenção industrial da VW Autoeuropa, Entrevista em março de 2009, Setúbal, Portugal)

⁸ Maiores detalhes sobre a Missão da Autoeuropa pode ser lido ao final deste texto no ‘Anexo’. Acedido a 09 Abril 2010 em <http://www.autoeuropa.pt/articles/a-nossa-missao>.

O relato deste trabalhador deixa evidente dois elementos importantes para reflexão, a formação 'molda' valores – é a forja do comprometimento, a assimilação da cultura da empresa, que constrói uma identidade também importante na vida pessoal, ou seja, confirma o pressuposto de que os valores ditados pela empresa influenciam o mundo da vida do indivíduo-trabalhador.

No entanto, no Brasil, a realidade quanto a incentivos à formação do trabalhador é inversa à de Portugal, o relato a seguir mostra o vácuo neste sentido, a empresa contrata os seus empregados com a formação mínima desejada, incentiva o trabalho com lealdade, produtividade e qualidade, mas não dá em troca a formação que o empregado desejaria. Uma das reclamações recorrentes é a falta de incentivo à educação e treinamento, o trabalhador quando estuda paga suas propinas/despesas e não possui nenhum tipo ou percentual de reembolso, treinamentos são escassos e somente na área técnica, ligados à evolução do sistema de produção. O sentimento de abandono é comum, como relata este trabalhador.

Eu acho que o incentivo é muito pouco. Eu penso assim, eu sempre olho pelo ponto de vista capitalista. Eu acho que para a empresa não é muito interessante ter pessoas bem instruídas, ainda mais com uma faculdade que te dá uma visão, te abre. Tira aquela névoa da frente dos seus olhos [...] eu estou dizendo que pelo prisma do capitalismo, por essa busca de lucratividade, para a empresa ter alguém instruído e com essa, podemos dizer assim, com essa abertura de mente, para ela não é muito interessante. Para ela quanto mais ele [o trabalhador] é ignorante, mais fácil é para envolver o funcionário. A menos aqueles, é lógico, que serão líderes, gerentes, que esses tem que ter o conhecimento [e o pessoal da linha de montagem?] Não é que não precisa pensar. Quanto menos eles pensarem, sabe! Melhor. (Gestor da qualidade da Volks Curitiba, São José dos Pinhais, Curitiba, Brasil. Entrevista em setembro de 2008).

No quesito 'formação' o relato dos trabalhadores portugueses e brasileiros é antagônico, os brasileiros clamam por valorização e treinamento, os portugueses vivem numa realidade em que a comissão dos trabalhadores lutou e conquistou ganhos para a formação do pessoal da fábrica. Neste ponto, a fábrica brasileira deixa a desejar e não cumpre o que promete ao trabalhador.

Diferente também de Portugal, no Brasil o grupo Volkswagen possui 5 fábricas espalhadas pelo país; a primeira fábrica foi inaugurada nos anos 1960, sendo a empresa o marco da indústria automotiva brasileira. O estudo em questão foi realizado na planta

mais nova do grupo no país, a de São José dos Pinhais, município pertencente à Região Metropolitana de Curitiba, no Estado do Paraná, no Sul do Brasil, que inaugurou suas instalações em 1999. A fábrica da Volks Curitiba⁹ é considerada uma das mais modernas do grupo Volkswagen no mundo. Teve um investimento de um milhão de euros e foi construída com um *layout* pioneiro. As áreas de Armação, Pintura e Montagem Final convergem para o Centro de Comunicação, um prédio triangular onde estão concentrados os escritórios administrativos, jardins de inverno, cafeteria, agência bancária e refeitórios. O objetivo foi integrar todas as áreas, e o fluxo de informações, favorecendo a melhoria contínua da qualidade.¹⁰ O que mais intriga é a fábrica ser considerada de vanguarda em termos de inovações tecnológicas e organizacionais, inseridas na produção flexível, entendida como um sistema de organização da produção baseado em respostas imediatas às variações da demanda, exigindo uma organização enxuta e integrada do trabalho e não dar a devida importância e incentivo à formação de seus empregados, o que se considera um total contra-senso entre o discurso e a realidade (Cimbalista, 2006:15).

Em Portugal, a VW Autoeuropa¹¹ desde a sua inauguração passou por fases diferentes relativamente à fábrica brasileira aqui estudada, porém, para fins desta análise, importa saber sobre os valores que hoje são determinados pelas empresas, seja no Brasil ou em Portugal, e como seus empregados os assimilam e os integram no seu desempenho profissional e na sua vida em sociedade.

Para relacionar a VW Autoeuropa e a Volks Curitiba se expõe abaixo a ‘visão e missão’ disponibilizada no website da empresa brasileira. Na visão da Volkswagen Brasil, e particularmente na Volks Curitiba, a empresa deseja “ser líder em qualidade, inovação, vendas e lucratividade da indústria automotiva na América do Sul, com um time de alta *performance* e focado no desenvolvimento sustentável”. Como missão, a empresa declara que “é uma fabricante de veículos de alto volume orientada para a qualidade, satisfação do cliente, inovação e responsabilidade socioambiental. Concentramos nossos esforços em agregar valor aos acionistas, colaboradores, clientes, concessionários, fornecedores e à sociedade.”¹²

Com a exposição dos valores implícitos na visão e missão se evidencia os anseios da empresa. A cultura da empresa carrega na visão e missão o ideal capitalista do sucesso,

⁹ A partir daqui, a fábrica da Volkswagen no Brasil estudada será denominada sempre como Volks Curitiba.

¹⁰ Dados obtidos no website da Volkswagen Brasil. Acedido em 09 de Abril 2010 em http://www.volkswagen.com/br/pt/Volkswagen_do_Brasil/historia_da_volkswagen/fabricas_brasil/sao_jose_dos_pinhais.html.

¹¹ Para fins deste artigo não se pretende dar detalhes históricos de cada empresa, até porque estão localizadas em países e momentos econômicos diferentes, porém serão expostas algumas características no sentido de se relacionar as duas realidades analisadas.

¹² Dados obtidos no website da Volkswagen Brasil. Acedido em 09 de Abril 2010 em http://www.volkswagen.com/br/pt/Volkswagen_do_Brasil/historia_da_volkswagen/Visao_e_Missao.html.

um forte apelo à maior responsabilização e comprometimento do corpo e da alma no trabalho, acredita-se também que ao longo do tempo, estes princípios vão moldando a forma de ver e viver do trabalhador e mostrando que o espaço vivido na empresa, às regras a serem cumpridas, o sistema que é adotado, valores, crenças são elementos que constroem a identidade e move a vida do indivíduo-trabalhador em sociedade.

Relatos de entrevistas realizadas tanto no Brasil como em Portugal mostram a seguir esta absorção do valor como sendo seu; o princípio organizacional se manifesta ora como desejo, ora como objetivo de vida, ora como forma de viver. O trabalhador é envolvido pela empresa e confessa levar os princípios organizacionais para o mundo da vida fora da empresa. O entrevistado a seguir foi questionado sobre o nível de comprometimento exigido pela empresa, relatou a história de um amigo/colega de trabalho em que percebeu mudanças significativas na sua forma de viver por influência dos valores da empresa.

Eu tenho um amigo meu assim, amigão, que entrou comigo lá. Que virou líder há uns dois anos, nem isso. Quando a gente se reúne, assim com a família, com esposa, e tal. Ele até às vezes se solta um pouco e é aquele mesmo... A mesma pessoa de dez anos atrás. Mas a pessoa muda muito assim em termos de querer e vestir a camisa da Volkswagen. É admirável? É. Mas cada um é cada um. Essa pessoa não tem filhos. Então, ele focou num outro lugar, na vida profissional. Então, daí vai de cada um.[...] Eu diria para você que eu não aceito ser líder da Volkswagen hoje. Se ela chegar para mim e falar: Ó! Você quer a liderança hoje para você? Não quero. Não quero, porque eu sei o que é que eu vou ter que passar, e eu vou ter que estar a disposição 24 horas e eu não quero isso nesse momento. (Técnico em manutenção, Volks Curitiba, São José dos Pinhais, Curitiba, Brasil. Entrevista em novembro de 2008).

Há muitos ensinamentos que transbordam da vida laboral e passam para a pessoal, por exemplo, no relacionamento com a minha filha, tento não impor nada, tento negociar, praticamente tudo, apesar dela ser uma criança, tento lhe dar uma resposta a uma pergunta que ela faça que não seja 'sim' ou 'não' mas por isso ou por isso, tento lhe dar uma justificação, tento fazer que as coisas sejam negociadas. (Serralheiro [Ferramenteiro] da VW Autoeuropa, Entrevista em março de 2009, Setúbal, Portugal)

Um trabalhador brasileiro a seguir relata que a vida laboral hoje com nove anos na empresa fez com que ele absorvesse e utilizasse na sua vida pessoal valores adquiridos na empresa, questionado se isso mudou sua forma de viver, respondeu:

Mudou. Minha forma de viver mudou. Como eu sou cobrado lá dentro [da fábrica] como um cliente, tem que ser se quer receber um produto bom, eu quando vou comprar algo, também tento exigir meus direitos. Até o carro que eu compro, que eu for comprar, inclusive, que eu for pegar deles [da Volkswagen], do grupo, mas que não seja fabricado aqui na fábrica que eu trabalho. Eu com certeza vou exigir que o produto seja igual ao que eles cobram de mim aqui. [Você acha que você já absorveu esse tipo de cobrança nas coisas da vida?] Sim, influenciou. Não vou dizer que não influenciou, ali durante o período que eu estou ali, porque é uma convivência de nove anos... Absorve. Absorve. Leva para a vida. (Soldador da Volks Curitiba, São José dos Pinhais, Curitiba, Brasil. Entrevista em agosto de 2008).

Um trabalhador português mostra no seu relato a seguir como o hábito de ter que comer em 30 minutos na fábrica altera seu modo de viver em casa e que as exigências do mundo do trabalho vão refletir no mundo da vida.

Comer em meia-hora a refeição,... sair da linha e chegar ao refeitório 5 minutos depois, comer em 20 minutos e voltar para lá, só temos 30 minutos para a refeição. [...] depois temos com o problema que comer em 20 minutos aqui, o problema é quando vamos ter a refeição a casa, porque ao fim de estar cá o tempo todo, às vezes dou por mim que quando minha mulher está a fazer um tipo de comida que não fica todo pronto ao mesmo tempo, e ela vai servindo aos poucos, quando o que vou comer cai no prato,...e zup! eu acabo de comer ela nem sequer começou. Já está! O ritmo de comer é tão, tão grande que em casa distrai-se e faz exatamente o mesmo [que na fábrica]. (Técnico de manutenção mecânica, VW Autoeuropa, Entrevista em março de 2009, Setúbal, Portugal).

Os trabalhadores aqui entrevistados vivem relações determinadas por um padrão, no caso, ligado ao sistema de produção flexível adotado na empresa, de um grupo do setor automóvel, ligado a normas específicas, acordos celebrados entre as duas partes, técnicas e sanções legais, cumprindo contrato de trabalho e sujeito às decisões econômicas e políticas estabelecidas e prescritas pela empresa em que trabalham. As situações e os relatos aqui explicitados demonstram, muitas vezes, que esse trabalhador possui a sua "alma aprisionada

[...] é o corpo e objeto de relações de produção/poder cujas forças deverão ser submetidas pela disciplina, que criará outras forças, a da docilidade ou do assujeitamento e da obediência", conforme evidenciou Rosa (1994: 55-56). Alma e corpo do trabalhador estão apoderados pela direção produtiva materializada nas relações de trabalho. Este indivíduo-trabalhador, dotado de subjetividade, é, nas palavras de Heller (2004: 20), "sempre, simultaneamente, ser particular e ser genérico", tanto no seu pensamento, na sua forma de agir, como no seu trabalho. Por mais individual que seja, não se desprende totalmente do meio social em que vive. Isso ocorre porque o ser humano é sempre um ser social.

No discurso da empresa percebe-se pelas falas dos trabalhadores que a prioridade está no fazer o melhor, sempre na primeira vez; o ritual deve ser perfeito, principalmente no quesito da 'qualidade', que a marca sedimentou no mercado e que faz com que o padrão de qualidade seja o seu símbolo maior, símbolo do lema da empresa em termos globais. O trabalhador assimila este valor, mas exhibe no relato o conflito existente entre o que a empresa dá como valor simbólico, 'a qualidade', em contraponto ao que valoriza nos seus trabalhadores. O relato a seguir traduz este conflito entre a visão da empresa e o que pode ser feito na realidade.

[...] na visão da empresa, o importante lá dentro é o produto, é o carro sair com qualidade, no tempo certo que o cliente está esperando. Só que ao mesmo momento, a empresa deixa a desejar de não cuidar do funcionário, do ser humano que ela poderia também colocar como prioridade, como uma parte importante. [...] Só que o ser humano, o trabalhador, o funcionário dela, eu acho que ela tinha que priorizar também como um cliente, porque daí ele iria poder trabalhar mais feliz no trabalho dele. E ele iria poder, talvez, exigir um pouco mais da qualidade dele no carro. O produto iria sair, talvez, se ela priorizasse o funcionário um pouco mais, ela não precisaria cobrar tanto a qualidade. (Soldador da Volks Curitiba, São José dos Pinhais, Curitiba, Brasil. Entrevista em agosto de 2008)

No que concerne à responsabilização e comprometimento individual e grupal no processo de trabalho, denota-se uma sobrecarga de responsabilização, inclusive envolvendo o trabalhador num sentimento de preocupação constante com as oscilações do mercado. Além do comprometimento usual com o trabalho e os valores da empresa, fatores externos interferem no cotidiano de seu trabalho. Os valores ditados e estabelecidos pelo mercado afetam a forma de ver e agir dos indivíduos com relação ao trabalho.

A cobrança incessante pela qualidade exercida pela empresa interfere no desempenho do trabalhador e o angustia. Deflagra-se um conflito entre o valor e o símbolo da qualidade propalado pela empresa, agregado às exigências de um mercado sempre afoito por maior produtividade ao menor custo, como relatam os entrevistados brasileiros a seguir.

A Volkswagen, ela trabalha em cima de qualidade, qualidade, qualidade, qualidade. Não só a Volkswagen, como em todas as empresas, o que é que acontece? Nós falamos em qualidade, mas nós não temos o tempo hábil para trabalhar em cima disso. (Inspetor de Ultra-som – Comissão de Fábrica da Volks Curitiba, São José dos Pinhais, Curitiba, Brasil. Entrevista em novembro de 2008).

Eu me sinto assim, ... um pouco pressionado, porque ao mesmo momento que ela [a empresa] cobra de mim a qualidade do meu trabalho, ela cobra a produtividade junto. Então, eu me sinto pressionado, porque muitas vezes eu não consigo fazer o meu trabalho com a qualidade que eu queria, devido à pressão. A demanda da linha que eu tenho que atender o ciclo da linha que no meu caso são 111 segundos para eu fazer a solda devido à produtividade que o mercado está exigindo. Hoje está exigindo bastante, é muito! e também devido a falta de veículos no mercado. Então, a gente está sendo bastante pressionado também na produtividade. Ela [a empresa] fala para a gente que a produtividade e a qualidade têm que caminhar junto. É complicado. Porque ou você atende mais a produtividade deixa a qualidade um pouquinho de lado. Ou você atende mais a qualidade e tem que deixar a produtividade de lado. Daí você se sente mais pressionado ainda, porque se você está atendendo a produtividade, muitas vezes você vê que o seu trabalho não ficou como você queria que ficasse. Que poderia ter ficado melhor. Mas só que devido à cobrança da produtividade, você acaba deixando passar. (Soldador da Volks Curitiba, São José dos Pinhais, Curitiba, Brasil. Entrevista em agosto de 2008)

Em outras palavras, o tempo do trabalhador não mais lhe pertence, há uma invasão de seu espaço privado, uma vida controlada pela demanda da produção na fábrica e pelo mercado. Este trabalhador está empregando sua subjetividade na fábrica, onde está realmente presente de corpo e alma e, em inúmeras situações, ele sofre.

O sofrimento aparece nas mais diversas formas, um entrevistado português fala na adaptação, palavra-chave para sobrevivência desde o primeiro dia de trabalho. Na VW Autoeuropa o tempo para almoço é de 30 minutos, entre ir almoçar e voltar para o local

de trabalho e mais 15 minutos de intervalo diário dividido em dois intervalos de sete minutos e meio.

O almoço é muito corrido. É terrível... o ser humano é uma coisa, ele adapta-se a tudo, como é possível se adaptar,... eu vim de uma fábrica que tinha uma horazinha para almoçar, dava para tudo, aí cheguei aqui, meia hora, já estava adaptado... ao princípio não sei o quê... [de repente] já estava adaptado, no circuito [não se conversa durante o almoço?] Pouco, não dá para falar muito. É uma agressão... é uma agressão, as pessoas nem conseguem estar a falar um pouco ao almoço. Meia hora é muito rápido. (Qualidade, acompanhamento de chapas, montagem da VW Autoeuropa, Entrevista em março de 2009, Setúbal, Portugal)

O tempo exíguo para o almoço, a impossibilidade de manter uma conversa informal por alguns minutos com os colegas são elementos que agridem a subjetividade do trabalhador que se adapta, não só a esta rotina, mas aos preceitos da qualidade e dos desígnios da alta *performance* desejada. Sacrifícios individuais são consentidos em nome do lucro, da economia, da produtividade e da competitividade.

A vida está repleta de situações adversas no cotidiano, e o trabalho cobra do indivíduo-trabalhador um preço alto que massacra sua subjetividade. Este preço pode ser visto nas atitudes resilientes dos trabalhadores. A resiliência¹³ é um processo dinâmico que compreende uma adaptação positiva em face de uma significativa adversidade, conforme Luthar, Cicchetti e Becker (2000: 543). A atitude resiliente é necessária à ambigüidade entre a aceitação e a rejeição. Vivendo uma situação adversa, o trabalhador tende a sair da perspectiva de fraqueza para o enfrentamento – o desenvolvimento da capacidade de adaptação à adversidade é o cerne da atitude resiliente. A adversidade apropria-se do trabalhador nos mínimos detalhes do cotidiano. Ao mesmo tempo em que ele a rejeita, cede e se submete à situação adversa.

A realidade quotidiana da fábrica brasileira difere em alguns pontos da portuguesa, mas não no sentido de trabalho extenuante e que priva o trabalhador da convivência familiar, neste ponto há similaridades – viver exclusivamente para o trabalho, como expõe abaixo o trabalhador português e o brasileiro.

¹³ Para fins deste artigo não se aprofundará o conceito de resiliência, porém cabe dizer que a resiliência é um conceito usado para designar a capacidade do sujeito de adaptar-se, ou seja, "é um processo dinâmico que tem como resultado a adaptação positiva em contextos de grande adversidade", afirmam Melillo e Ojeda (2005: 26). Mais sobre a resiliência pode ser encontrado em: Cimbalista (2006); Coutu (2002) e Grotberg (2005).

[...] as pessoas passam mais tempo no trabalho do que com a família, eu mesmo já cheguei a trabalhar 12 horas por dia, meses inteiros, 12 horas por dia, ora 12 horas por dia tem-se que trabalhar entre as 8 da manhã e às 8 da noite, o que é que isso custava em termos de família, chegava à casa às 9, jantava, dava meia hora, 1 hora dava-me o sono, e pronto, no outro dia às 6h30, 7 da manhã tinha que trabalhar, gastava mais tempo com os meus colegas que com a própria família, isso cria graves problemas em casa, eu era muito novo, mas se fosse mais na época quando meus filhos eram adolescentes e precisam de companhia e muito mais coisas era muito mais complicado se tivesse acontecido, pois cria os problemas que temos aí na zona, exatamente por causa desta falta de companhia. (Técnico de manutenção industrial, VW Autoeuropa, Entrevista em março de 2009, Setúbal, Portugal).

[...] muitas pessoas que eu conheço não seriam líderes na Volkswagen. Muitas pessoas tiveram convite, mas não querem ser líder. Por quê? Porque ela tem que sacrificar o seu tempo na família, ela tem que estar disponível 24 horas. Então, eu não sei até que ponto. Ai é uma questão própria, de cada um. Minha parte profissional vai embora, vai ser líder, porque você vai se satisfazer completamente na Volks. Agora, se a minha felicidade é estar perto da minha família, estar perto da minha filha, é participar do crescimento da minha filha, viver com os meus amigos. (Técnico em manutenção, Volks Curitiba, São José dos Pinhais, Curitiba, Brasil. Entrevista em novembro de 2008).

Refletindo sobre o que concerne o uso da subjetividade do indivíduo no ambiente de trabalho e sua correlação com a vida fora do trabalho, faz pensar no que alerta Antunes (2001: 175), pois "uma vida cheia de sentido *fora* do trabalho supõe uma vida dotada de sentido *dentro* do trabalho. Não é possível compatibilizar trabalho *assalariado, fetichizado e estranhado* com tempo (*verdadeiramente*) *livre*. Uma vida desprovida de sentido no trabalho é *incompatível* com uma vida cheia de sentido fora do trabalho". Em outras palavras, há necessidade de o trabalhador ter tempo para si próprio, para a família, para o lazer, enfim, ter uma vida para além do comprometimento total da sua subjetividade no cotidiano do trabalho.

Pelos relatos aqui expostos tem-se a convicção de que o valor da empresa está expresso na satisfação do trabalhador pelas conquistas pessoais no trabalho. A empresa e o emprego simbolizam a compensação pelo esforço despendido, o retorno do valor de seus atos e cumprimento dos objetivos. Indivíduos-trabalhadores estão vendendo as

suas almas por valores ditados pelo mercado, em troca da satisfação imediata. Bauman (1999: 87-88) analisa esse fenômeno no sentido de que se vive uma "sociedade de consumo" globalizada e mercantilizada, que desfaz o sentido anterior de uma "sociedade de produtores". A sociedade atrai os seus membros à condição de consumidores, ou seja, "a norma que a nossa sociedade coloca para os seus membros é a da capacidade e vontade de desempenhar esse papel", estimulando-os a entrar no circuito capitalista.

A fórmula 'Iniciativa + Eficácia + Qualidade = Sucesso' transforma-se em lema desejado, reforçado pelo discurso da mídia e pela empresa, no sentido de 'avanços necessários' para o desenvolvimento profissional. Se o trabalhador não se capacitar, adaptando-se às novas demandas, provavelmente será substituído e retirado do mercado de trabalho.

A atividade laboral pode ser remunerada justa ou injustamente. Este é o emprego, na maioria das vezes suficiente apenas para o sustento. A satisfação pessoal e profissional é subjetiva, individual e muitas vezes influenciável pela mídia, ou seja, o conceito de satisfação profissional passa por uma construção ditada pela sociedade de consumo daquilo que se pontuou valorizar como bom ou ruim. Entretanto, para não estar à deriva, o trabalhador toma da força emblemática da cultura da empresa como um estímulo para suportar adversidades, transforma-a em meta e forma de viver. O trabalho na linha de montagem no setor automóvel é duro e extenuante, mas pode ser uma opção segundo o entrevistado português a seguir, a seu ver quando se opta por trabalhar numa linha de montagem, seja por qual motivo for não há o que fazer a não ser se submeter.

Tem a ver com a necessidade de cada um. Se eu vier parar aqui e tiver um suporte por trás, de um pai, uma mãe, um sogro, ou uma sogra, com papel... ou se eu não tiver prestação de casa para pagar, não tiver encargos, chego aqui e estou aqui, estou uma, duas semanas, isto é tudo para... viro as costas e vou a procura de outra coisa. Isto está mau, mas... Um gajo que queira trabalhar encontra sempre trabalho. Agora quando começamos a ter prestação do carro, prestação da casa, filhos para dar educação, ir para escola, mesmo que queira... que sinta as dores no corpo,... temos que estar cá e, fazer o nosso melhor durante aquelas 8 horas, porque precisamos disto. E penso que todas as pessoas que estão aqui dentro neste momento, ou todas as pessoas que trabalham em linhas de montagem por este mundo a fora, só trabalham porque precisam daquilo, porque não tem outra coisa, porque se acomodam a situação de não procurar mais nada, porque deve ser um dos piores trabalhos do mundo, deve ser trabalhar em linhas de montagem, ou então só será bom para aquele tipo de pessoa que não gosta de evoluir, porque

uma pessoa que goste de evoluir psicologicamente a linha de montagem é terrível, você não pode pensar e se pensar é mau para a empresa. A empresa quer que você aperte aquele parafuso assim, quer que limpe aquela peça assim, e pressione aquele parafuso assim, a empresa não quer que você invente nada, eles já inventaram tudo, quando se começa por o nosso cérebro a funcionar, porque este parafuso entrava melhor assim, vamos começar a alterar o processo para criar erro. Quanto a mim, as pessoas ficam burras e estúpidas e não evoluem. Por isso é que eu digo que trabalhar numa linha de produção é de fel. Só trabalha na linha de produção diretamente a montar carros as pessoas que precisam mesmo disto, que não querem mudar. Você está aqui 8 horas completamente preso, não vê o sol. [...] E quando você quer ir a casa de banho e não pode... Você não se pode ausentar do posto sem lá estar outro, e quando há falta de pessoal e não há outro? É uma necessidade básica, você até os intestinos tem que controlar, tem que os treinar, não é fácil, e quem cá chega de início,... (Técnico de manutenção mecânica, VW Autoeuropa, Entrevista em março de 2009, Setúbal, Portugal).

Para finalizar, com este relato fica manifesta a existência de submissão moral atingindo a conduta do trabalhador em prol da produção. O trabalho ocupa todas as possibilidades de vida do indivíduo, dominando e anulando o sujeito, oportunizando a apropriação de sua subjetividade pelo capital, submetendo-o a comandos de níveis hierárquicos superiores, ao controle, à disciplina, levando-o ao assujeitamento e à atitude resiliente.

As condições de trabalho fogem do controle do trabalhador são adversas e muitas vezes constrangedoras, evidenciando que os indivíduos-trabalhadores se submetem à situação que se faz premente, como disse o entrevistado são “pessoas que precisam mesmo disto”. Se a resiliência é permanecer no posto de combate e não entregar as armas, então trabalhar sob esta cultura da empresa e sistema de produção flexível é resistir aos percalços do cotidiano e enfrentar as condições impostas no trabalho.

As palavras-chave do ser humano resiliente são 'adaptação e transformação', uma atitude confirmada pelos entrevistados. O cotidiano do trabalhador é repleto de ambigüidades, em que ora se sente satisfeito por estar empregado e ter um salário, ora se sujeita e corre riscos, pois o ritmo intensificado, a pressão e a responsabilização colocam-no sempre à prova. Trabalhadores desenvolvem uma forma de lidar com pessoas, concordam e se submetem – estas são regras de aceitação das adversidades de um sujeito vencido, de subjetividade apropriada e esgotada pela cultura da empresa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A reflexão proposta sobre a influência da cultura da empresa no cotidiano do trabalho e na vida dos trabalhadores do setor automóvel brasileiro e português não se esgota aqui, pelo contrário, suscitou novas questões ainda por serem respondidas. Ainda assim, pode-se afirmar, mesmo de forma prévia, que urge rever as condições de trabalho, tanto no Brasil como em Portugal.

Relacionando as duas realidades, apesar de díspares em alguns sentidos, como no caso do incentivo à formação do corpo funcional, os ganhos obtidos em Portugal se mostraram expressivos se comparados aos brasileiros. Isto se deve à diferença, também evidente, da organização dos trabalhadores portugueses por meio da Coordenação dos Trabalhadores (CT) da VW Autoeuropa. Os esforços empreendidos ao longo do tempo têm obtido conquistas, diferentemente dos colegas brasileiros. No entanto conclui-se que existem ainda outros caminhos a serem trilhados e pensados para tornar o trabalho menos extenuante nos dois países.

Pôde-se observar que o conjunto de valores ditados pela cultura da empresa são absorvidos pelos trabalhadores portugueses e brasileiros, seja através do ideal simbólico criado em torno da empresa, seja pela força da marca que se sobressai como um símbolo, seja pelo desejo de se manter sempre inserido neste universo simbólico ou ainda por sobrevivência. Em outras palavras, por um lado, ter um emprego em empresa de *grife* como a Volkswagen pode ser o objetivo pleno da carreira de um indivíduo, independentemente de ser explorado e mal pago, ou não. O fato de estar socialmente incluído neste tipo de empresa e empregado já o satisfaz, pois fornece o *status* desejado. Por outro lado, existem indivíduos para quem o fato de estar empregado, por si só, representa o seu objetivo concretizado. Trabalham comprometidos e compromissados, tendo sempre, contudo, a incerteza de perder o emprego.

Conclui-se também que os conceitos e métodos aplicados na fábrica moderna internacionalizada induzem às atitudes desejadas pela empresa e sujeitam o trabalhador. Isso faz com que este crie formas de sobrevivência ao trabalho, podendo a atitude resiliente ser tomada como exemplo. O indivíduo-trabalhador não apenas produz bens e serviços, mas também projeta sua realidade psíquica, sua subjetividade, no cotidiano do trabalho, como expressaram os entrevistados. A produção de subjetividade está apropriada pelos conteúdos industrializados de uma organização de trabalho em nível mundial. Elementos simbólicos expressos pelos princípios da empresa influenciam a vida dos trabalhadores, seja em seu benefício ou não.

ANEXO

PRINCÍPIOS BÁSICOS DA VOLKSWAGEN AG

1) Melhor desempenho (*Top performance*): para sobreviver diante da concorrência e alcançar uma performance de topo, o Grupo Volkswagen precisa de funcionários que dêem o melhor do seu entusiasmo. Um bom equilíbrio entre demanda e capacidade (o chamado "canal de fluxo") é a condição fundamental para otimizar o desempenho e os resultados. Por esta razão, não queremos que nossos funcionários se sobrecarreguem, mas também que não deixem de cumprir os objectivos, de modo a que sejam capazes de oferecer desempenho superior e promover o sucesso da nossa empresa;

2) Liderar pelo exemplo (*Leading by example*): a gestão assume um papel determinante em todo este processo. Nosso princípio tem de ser "liderar, exigir e promover". O grupo só será capaz de alcançar os seus objetivos com uma liderança exemplar e uma cooperação construtiva entre gestão e força de trabalho. Isso inclui tanto os objetivos, quanto o contínuo desenvolvimento pessoal e da organização do trabalho que nós continuamos a incentivar com o chamado "Volkswagen Way".

3) Participação activa (*Active involvement*): Uma pesquisa realizada em todo o grupo de funcionários foi introduzida sob a forma do chamado "Barômetro de humor". O barómetro de "humor" dá aos empregados a oportunidade de exprimir as suas opiniões de forma anónima e, assim, envolver-se activamente na organização da empresa. Os resultados constituem a base para o contínuo desenvolvimento das nossas forças e para explorar o potencial que é trazido à luz. A elevada taxa de participação mostra que os empregados aceitam positivamente este instrumento como uma expressão de sua consideração. Desta forma, eles contribuem para o desenvolvimento contínuo da empresa.

4) Responsabilidade social (*Social responsibility*): Não representa somente o foco da cultura empresarial da Volkswagen sobre as pessoas, mas também representa a sustentabilidade dos objectivos económicos e sociais, "a responsabilidade social das empresas". A "Declaração sobre os Direitos Sociais e Relações Industriais" expressam a compreensão global da Volkswagen acerca da responsabilidade social com base em normas e padrões. Isto inclui a activa e cooperativa resolução de conflitos da Volkswagen

entre o Conselho de Empresa e a gestão da empresa. Nós criamos os Conselhos 'Europeu e Global do Trabalho' sem qualquer obrigação legal. Não nos apegamos à resolução tradicional das questões. Em vez disso, discutimos o desenvolvimento da empresa com os nossos representantes do Conselho. Esta é a forma de resolver com responsabilidade partilhada.

“O SEU FUTURO EM CONSTANTE FORMAÇÃO!”

Para responder à necessidade de uma indústria em constante evolução, a VW Autoeuropa tem por base uma filosofia de formação contínua. No nosso Centro de Formação fornecemos aos nossos colaboradores os conhecimentos que necessitam para desenvolver as suas capacidades.

Por isso, somos líderes no investimento que fazemos na Formação, com um programa que está dirigido para a obtenção de um produto "Best in Class", através do incremento de uma mão-de-obra cada vez mais especializada. Os colaboradores da VW Autoeuropa dão vida à nossa visão e missão. Ao trabalhar connosco, estará em contacto com uma equipa motivada e extremamente competitiva, que partilhará consigo o seu "know-how" e experiência. Em troca, verá o seu empenho valorizado.

Ao relacionar-se e trabalhar com os seus novos colegas, descobrirá o que significa fazer parte de uma Equipa de Sucesso. Se está interessado numa carreira na VW Autoeuropa deverá possuir um forte interesse pela indústria automóvel, por novas tecnologias e estar disposto a desenvolver e melhorar constantemente os seus conhecimentos e capacidades.

Contratamos pessoas com variados *backgrounds* académicos e profissionais, o que nos permite obter a diversidade necessária para desenvolver soluções criativas para os nossos clientes.

Apesar de um bom curriculum académico e de sólidos conhecimentos / capacidade técnica continuarem a ser pré-requisitos para qualquer função, privilegiamos também alguma experiência, obtida num trabalho anterior ou num estágio. Para além disto, procuramos pessoas com vontade de aprender, fluência em Inglês e/ou Alemão.

SILMARA CIMBALISTA

Pós-doutoranda do Centro de Estudos Sociais (CES), da Universidade de Coimbra, bolsista pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT). Doutora em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), pesquisadora do Grupo de Estudos Trabalho e Sociedade (GETS) da Universidade Federal do Paraná (UFPR), Editora da Revista INTERthesis (UFSC), técnica do Instituto Paranaense de Desenvolvimento Econômico e Social (IPARDES) e professora da FAE Centro Universitário.

Contato: silmara.cimalista@gmail.com.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aktouf, Omar (1994), "O simbolismo e a cultura de empresa: dos abusos conceituais às lições empíricas", in Jean-François Chanlat, *O indivíduo na organização – dimensões esquecidas*. São Paulo: Atlas, v. 2.
- Antunes, Ricardo (2001), *Os sentidos do trabalho: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho*. São Paulo: Boitempo.
- Bauman, Zygmunt (1999), *Globalização: as conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Berger, Peter Ludwig e Luckmann, Thomas. (1967), *The Social Construction of Reality*. New York: Anchor Books.
- Bridi, Maria Aparecida (2008), *Ação coletiva e comissões de trabalhadores em plantas flexíveis: o espaço da política*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná – UFPR, Curitiba, Paraná, Brasil.
- Cimalista, Silmara (2006), *Adversidades no trabalho: a condição de ser trabalhador no sistema de produção flexível na indústria automobilística brasileira*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil.
- Coutu, Diane. L. (2002), "How Resilience Works", *Harvard Business Review*, 80(5), 46-55, May.
- Dubar, Claude (2006), *A crise das identidades. A interpretação de uma mutação*. Porto: Afrontamento.
- Fleury, Maria Tereza Leme (1992), "O desvendar a cultura de uma organização – uma discussão metodológica", in Maria Tereza Leme Fleury e Rosa Maria Fischer (orgs), *A cultura e o poder nas organizações*. São Paulo: Atlas.

- Freitas, Maria Ester (1991), *Cultura organizacional: formação, tipologias, e impacto*. São Paulo: MakronBooks.
- Garay, Angela (2006), Cultura organizacional, in David Cattani e Lorena Holzmann (orgs.), *Dicionário de trabalho e tecnologia*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS.
- Girin, Jacques (1996), A linguagem nas organizações: signos e símbolos, in Jean-François Chanlat (coord.), *O indivíduo na organização: dimensões esquecidas*, v. III. São Paulo: Atlas, 23-66.
- Grotberg, Edith. H. (2005), *Introdução: novas tendências em resiliência*, in Aldo Melillo e Elbio Nestor Suárez Ojeda (orgs.), *Resiliência: descobrindo as próprias fortalezas*. Porto Alegre: Artmed, 15-22.
- Guattari, Félix; Rolnik, Suely (2005), *Micropolítica. Cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes [7.^a ed., revisitada].
- Heller, Agnes (2004), *O cotidiano e a história*. São Paulo: Paz e Terra.
- Hofstede, Geert (2003), *Culturas e organizações. Compreender a nossa programação mental*. Lisboa: Edições Sílabo.
- Luthar, Suniya; S. Cicchetti, Dante; Becker, Bronwyn (2000), "The Construct of Resilience. A Critical Evaluation and Guidelines for Future Work", *Child Development*, 71(3), 543-563, May/June.
- Melillo, Aldo; Ojeda, Elbio Nestor Suárez (orgs.) (2005), *Resiliência: descobrindo as próprias fortalezas*. Porto Alegre: Artmed.
- Rosa, Maria Inês (1994), *Trabalho, subjetividade e poder*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Letras & Letras.
- Sainsaulieu, Renaud; Kirschner, Ana Maria (2006), *Sociologia da empresa: organização, poder, cultura e desenvolvimento no Brasil*. Rio de Janeiro: DP&A.
- Schein, Edgar (1989), *Organizational Culture and Leadership*. San Francisco: Jossey Bass Publications.
- Segalen, Martine (2002), *Ritos e rituais contemporâneos*. Rio de Janeiro: Editora FGV.
- Trice, Harrison M.; Beyer, Janice M. (1984), "Studying Organizational Cultures through Rites and Ceremonials, *Academy of Management Review*, 9(4), 653-669.
- Vergara, Sylvia Constant; Pinto, Mario Couto Soares (1998), Cultura e mudança organizacional: o caso TELERJ, *Revista de Administração Contemporânea*, Curitiba, 2(2), http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-65551998000200005&lng=en&nrm=iso (consultado em 24/03/2010).

SOCIEDADE DOS FLUXOS COMUNICACIONAIS E NOVOS EVENTOS RITUAIS: O CASO DAS REDES SOCIAIS E DOS *SMART/FLASH MOBS*

LÍDIA OLIVEIRA

UNIVERSIDADE DE AVEIRO – CETAC.MEDIA

CENTRO DE ESTUDOS SOCIAIS, UNIVERSIDADE DE COIMBRA

A sociedade contemporânea é marcada pelas comunicações mediadas pelos serviços disponibilizados pela Internet e pelos serviços móveis de comunicação. Neste contexto o conceito de Web 2.0 proliferou como matriz das novas dinâmicas da comunicação *on-line*, atribuindo à cooperação, à colaboração e ao estabelecimento de relações rizomáticas a essência dos rituais da co-presença no espaço virtual. Com este artigo visa-se reflectir sobre os rituais de interacção no seio das redes sociais *on-line* e dos designados *smart* e *flash mobs* e problematizar se esses rituais de interacção são promotores de comunicação ou se incrementam uma colaboração paradoxal ou (quase)-incomunicação.

Palavras-chave: ritual; comunicação; rede social; *flash mob*; *smart mob*.

INTRODUÇÃO

O que é que na actualidade dá que pensar que seja matriz ontológica dessa contemporaneidade? O que dá que pensar e faz a reelaboração simbólica do real é a estrutura em rede de fluxos que contaminou todas as lógicas, da económica à social, passando pela pessoal. Somos na rede, somos nas redes sociais progressivamente emigrantes para o espaço imaterial, tecido de relações que desafiam as dinâmicas locais porque incorporam os sujeitos nas dinâmicas globais e porque estes incorporam estas dinâmicas na sua cosmovisão local. Esta é afectada, contaminada e contaminando num círculo hermenêutico, que confronta visões de mundo, de cultura e que proporciona a geração de novas visões mais ou menos hibridizadas, mais ou menos hegemónicas, mais ou menos glocais. Pina Cabral (1998), para tratar da questão da globalização, faz a distinção entre culturas “orgânicas” e “supraculturas”.

Por culturas orgânicas quero dizer as disposições culturais que adquirimos no seio da nossa vivência pessoal e, particularmente, como parte das nossas solidariedades primárias. É aí que estruturamos as nossas concepções centrais de tempo e de espaço, aquelas que traremos sempre dentro de nós. [...] O que é importante compreender é que, quando falamos de novos espaços e novos tempos ligados a novas tecnologias comunicacionais, falamos de formas de tempo e de espaço que nos afectam só parcialmente e só por relação a um tipo de situação que não é a mais importante para cada um de nós – a nossa casa, a nossa família, a nossa ‘vidinha’, para usar a expressiva locução proverbial portuguesa.

Na Internet situamo-nos dentro do funcionamento de disposições supraculturais. Disposições que se sobrepõem às culturas orgânicas, mas que não as alteram integralmente. As culturas orgânicas são forçadas a integrar dispositivos de adaptação por forma a compatibilizarem-se com essas disposições supraculturais. Esta é a sua condição de sobrevivência, mas não são forçadas a hibridizarem-se, a perderem a sua essência, a desaparecerem aos bocados – como é hoje moda alardear. (Cabral, 1998: 867)

Se para um *imigrante digital* a sua cultura orgânica é o quadro dominante de interpretação do mundo e do que lhe chega das disposições supraculturais, para um *nativo digital*¹ a sua cultura orgânica tende a coincidir com o que Pina Cabral apresenta como supracultura. É evidente que cultura orgânica continua a coexistir com a supracultura. O desafio no contexto contemporâneo em que se assiste à *naturalização* das tecnologias de comunicação nas rotinas cognitivas e sociais das novas gerações é compreender se é a cultura orgânica ou a supracultura quem tem o peso dominante na construção simbólica do real, o qual é “marcado pela compressão sem precedentes do tempo e do espaço, pela racionalização, impessoalização e desterritorialização das relações sociais” (Costa, 2005: 112).

Neste sistema-mundo a vida quotidiana continua marcada por numerosos sistemas de comportamentos ritualizados (Browne, 1980), contudo, as investigações sobre fenómenos rituais das culturas pós-industriais não são abundantes, nomeadamente sobre os eventos rituais no contexto dos novos *media*. Daí o interesse em reflectir sobre os comportamentos e eventos rituais em novos contextos de comunicação e sobre os próprios eventos rituais como mecanismos de comunicação. O ritual como fenómeno de comunicação e a comunicação como fenómeno ritual.

¹ Marc Prensky (<http://www.marcprensky.com/>) cunhou a distinção entre *digital natives* e *digital immigrants* para sublinhar a diferença entre as pessoas que desde muito novas, desde sempre, cresceram e interagiram com ambientes tecnologicamente ricos e os que foram confrontados com a necessidade de se adaptarem ao uso das tecnologias de informação e comunicação.

COMUNICAÇÃO E RITUAL

É no contexto da comunicação mediada pela Internet, pelos sistemas de comunicação móvel e pelos serviços de promoção das relações sociais, ou seja, os serviços que têm como lógica a interação mútua e não a interacção reactiva que se pretende analisar a ritualidade dos processos de comunicação contemporâneos, fazendo uso da distinção proposta por Primo, segundo o qual a “[...] interação mútua é aquela que é caracterizada por relações interdependentes e processos de negociação, em que cada interagente participa da construção inventiva e cooperada da relação, afectando-se mutuamente; já a interacção reactiva é limitada por relações determinísticas do estímulo e resposta.” (2003: 62).

É objectivo ler fenómenos comunicacionais típicos da contemporaneidade – as redes sociais *on-line* e os *smart/flash mobs* – como eventos rituais. Neste sentido, retoma-se um quadro teórico global, ainda que não exaustivo, sobre a questão do comportamento ritual, da tipologia dos comportamentos rituais, avaliação da vitalidade do ritual para realizar essa leitura. Com a proposta desta leitura a partir de um conceito clássico da antropologia, como é o conceito de ritual, pretende-se dar um contributo para enriquecer o olhar sobre os processos de comunicação contemporâneos suportados pela Internet e pelas comunicações móveis ubíquas e, por outro lado, sublinhar a dimensão heurística do conceito de ritual.

Uma nova gramática do encontro, num rito de associação, em que o próprio acto de associar o outro e de o outro me associar assume uma função gramatical no tecido de um território relacional, em que o *link* enquanto cimento social se assume como instrumento de efectivação do espaço relacional. A associação de “amigos” nas redes sociais *on-line* como evento gramatical de uma nova geração, ou seja, como parte do seu reportório cultural.

É importante que se retomem algumas definições de ritual como uma forma de actualização e geração de contexto de reflexão.

O que quero dizer com ‘ritual’? Obviamente, o ritual é um modo formal da acção, obviamente ritual enfatiza a acção simbólica sobre a acção tecnicamente instrumental, geralmente, o ritual é importante ao nível das relações sociais e da ordem social. [...] Vou definir ritual como o desempenho voluntário de comportamento modelado adequadamente, para simbolicamente afectar ou participar na vida séria. (Rothenbuhler, 1998: ix)²

² No caso das citações que foram objecto de tradução, essa tradução é da responsabilidade da autora do texto.

Conclusão [...] que o ritual é uma das mais fortes formas de eficácia comunicativa. [...] Análises das sucessivas camadas das propriedades comunicativas do ritual (por exemplo, os símbolos, realizada por alguém, com referência a coisas que não materialmente presentes, e assim por diante) para chegar a uma compreensão do poder peculiar de comunicação ritual. (Rothenbuhler, 1998: 53)

O ritual apresenta-se como um meio/modo de comunicação. Dos rituais de nascimento aos rituais de morte passando pelos de batizado, casamento, entre muitos outros, o objectivo é comunicar. Comunicar a entrada num dado território simbólico, a partilha de marcas identitárias, enfim, comunicar as alterações na dinâmica relacional dos membros do grupo.

A comunicação é ela própria um ritual, com recurso a artefactos rituais, a roteiros, ao desempenho de papéis e à existência de uma plateia (Rook, 2007). A comunicação e o ritual têm uma dimensão performativa inerente. Não há comunicação sem performatividade, não há ritual sem performatividade. Segundo Tambiah (1985):

O ritual é um sistema culturalmente construído de comunicação simbólica. É constituído de padrões e sequências ordenadas de palavras e actos, muitas vezes expressa em vários *media*, cujo conteúdo e arranjo caracterizados em diferentes graus de formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão), e redundância (repetição). A acção ritual nos seus traços constitutivos é performativa nestes três sentidos: no acto convencional; no sentido completamente diferente de uma performance que utiliza vários meios pelos quais os participantes experimentam intensamente o evento; e no sentido dos valores indexais – eu derivo este conceito de Peirce – que são vinculados ou inferidos pelos actores durante a performance. (Tambiah, 1985: 128)

A ideia do ritual como um sistema de comunicação simbólica e a abordagem de uma teoria performativa do ritual (Tambiah, 1979; 1985) serve de lastro à leitura que se propõe de dois fenómenos contemporâneos: os *smart/flash mobs* (mobilizações políticas e/ou hedonistas) e as redes sociais *on-line*.

DIMENSÃO RITUAL DOS *SMART/FLASH MOBS* E DAS REDES SOCIAIS *ON-LINE*

Os *smart/flash mobs*³ são encontros de pessoas que agem de forma concertada, encenando um comportamento similar, apesar de muitas delas não se conhecerem, na medida em que o encontro é fruto de uma convocatória realizada por SMS (mensagens curtas usando um serviço móvel de comunicação) em cascata. Esses encontros têm lugar em espaços públicos e podem ter finalidades diversas que podem ir da intervenção lúdica à intervenção política. Em todos os casos há uma forte componente de comunicação performativa pelo comportamento concertado dos participantes. Os *flash mobs* são um tipo de *smart mobs* onde se sublinha a rapidez com que esse eventos rituais são convocados e também a sua dimensão efêmera na paisagem.

Práticas contemporâneas de agregação social estão usando as tecnologias móveis para ações que reúnem muitas pessoas, às vezes multidões, que realizam um ato em conjunto e rapidamente se dispersam. Essas práticas podem, ter finalidades artísticas, como uma performance, ou ter um objetivo mais engajado, de cunho político-ativista. Esse conjunto de práticas tem sido denominado de *smart mobs*. Trata-se simplesmente do uso de tecnologias móveis para formar multidões ou massas com objectivo de ação no espaço público das cidades. As primeiras, de carácter hedonista, são as *flash mobs*, mobilizações instantâneas com objetivo de enxamear (*swarm*) para um lugar e rapidamente se dispersar, criando um efeito de estupefação no público. As segundas, ativistas, têm por objetivo mobilizar multidões com fins de protesto político em praça pública. (Lemos, 2004: 14)

As imagens que se seguem de alguns *smart/flash mobs* são ilustrativas das similitudes do comportamento inerentes a estes eventos rituais:



*Smart Mobs*⁴

³ Sobre *smart/flash mobs* consultar a obra de Rheingold, Howard (2003).

⁴ A primeira imagem trata-se de: *Hundreds of people met up as a smart mob in the lobby of the Westin St. Francis Hotel in San Francisco in August 2003. The members met up in the lobby, pretended to sleep, then*

No que diz respeito às redes sociais *on-line* assiste-se igualmente a um processo de agregação, mas em que há uma dimensão de menor efemeridade, em que a agregação tende a perdurar no tempo. O crescimento a que se assiste das redes sociais *on-line* genéricas (por exemplo o Facebook, criado em 2004 e actualmente, em Novembro de 2010, com mais de 500 milhões de membros⁵), ou mesmo em redes dedicadas a grupos específicos, como é o caso da rede social *on-line* para membros da comunidade científica Academia.edu,⁶ que passou de 39 000 membros em Maio de 2009 para 153 000 em Abril de 2010 e para 210 000 em Outubro de 2010, ou seja, teve um crescimento aproximado de 9 500 novos membros por mês. Para uma comunidade como a científica este é um crescimento expressivo e que denota a dinâmica de agregação generalizada, em que os sujeitos fazem da agregação *on-line* um ritual de pertença, de iniciação, de entrada no grupo. Grupo este que deixa de estar confinado às coordenadas espaciais e passa a estar definido por outros elementos, como a afinidade de interesses de investigação. Isso significa que a arena “do que se pensa” e do “com quem se pensa” passa a estar redefinida, bem como a plateia da performance de comunicação ritual.

Trata-se de analisar a dimensão performativa, ritual, de novos contextos de comunicação proporcionados pelos *social media*, pelos meios de comunicação que assumem existência pela dinâmica colaborativa e cooperativa, de rede, entre os utilizadores dos serviços. Não há rede social *on-line* sem a colaboração interactuante entre os actores dessas redes, como não haverá *smart* ou *flash mobs* sem a cooperação entre os actores que geram essa epifania mundana urbana. Ritual e performatividade, comunicação e ritual, rituais de interacção potenciados pela interacção mediada pelas tecnologias da comunicação.

Neste contexto o carácter ubíquo social do rito deve ser sublinhado:

O rito é um fenómeno universal que não possui formas inalteráveis ao longo dos tempos e não é um exclusivo da religião nem das sociedades tradicionais: ele está também presente nas mais evoluídas tecnicamente como em muitos países da Europa, EUA e Japão. (Voyé *apud* Vilaça, 2007: 57).

O ritual é um comportamento padronizado adequado a certos momentos e extensível às várias áreas da vida social. Basta lembrar os “rituais de interacção” de

left. (<http://people.howstuffworks.com/smart-mob2.htm>). In: <http://static.howstuffworks.com/gif/smart-mob-3.jpg> (em 2010-03-26) e a segunda imagem (imagem da direita) foi obtida em <http://news.cnet.com/i/bto/20091004/Mob.jpg>, em 2010-03-26.

⁵ Ver informação estatística sobre o Facebook em <http://www.facebook.com/press/info.php?statistics>.

⁶ Ver em: <http://www.academia.edu/>.

Goffman para ver o quanto eles estão impregnados nas pequenas coisas da vida quotidiana. As sociedades encontram-se efectivamente estruturadas e organizadas em função de rituais na sua maioria seculares mas também religiosos e mistos, isto é, combinando ingredientes dos dois domínios. (Vilaça, 2007: 57)

Os rituais podem ser de natureza secular ou de natureza religiosa (Durkheim, 2003), enquanto os primeiros se focam nas relações sociais (civis, militares, éticas, festivas, académicas, familiares, amorosas), os religiosos focam-se na relação com o transcendente. Têm em comum uma conexão com o invisível e o indizível, com a relação, que a dimensão *performativa* do ritual consegue materializar e que se encontra nos fenómenos comunicacionais cuja matriz é a interacção e agregação social, potenciada pela comunicação mediada pela Internet e/ou pelos serviços móveis de comunicação. Na dimensão performativa o carácter de repetição do ritual assume um papel central:

Os rituais, executados repetidamente, conhecidos ou identificados pelas pessoas, concedem uma certa segurança. Pela familiaridade com a(s) sequência(s) ritual(is), sabemos o que vai acontecer, celebramos nossa solidariedade, partilhamos sentimentos, enfim, temos uma sensação de coesão social. [...] através da repetição e da formalidade, elaboradas e determinadas pelos grupos sociais, os rituais demonstram a ordem e a promessa de continuidade destes mesmos grupos. (Rodolpho, 2004: 139-140)

Esta dimensão de repetição está presente na encenação ritual da relação no contexto das redes sociais *on-line*, dos *smart/flash mobs* e dos *social media*, enquanto geradores de novos contextos de ritualização, que criam um novo contorno empírico. É como se de uma **nova grande aldeia mestiça** se tratasse, na qual “Os participantes usam locais, compreensões herdadas e experiências, tanto colectivas como pessoais, para criar novos eventos e projectarem os seus eus numa antecipação do futuro” (Senft e Baso, 2009: 1).

A comunicação realizada no contexto das redes sociais *on-line*, dos *smart/flash mobs* e os *social media*, fornece ao sujeito uma linguagem, na qual pode exprimir estados não-formulados, exercendo um efeito de catarse, de reorganização do seu estado psico-fisiológico de relacionamento. Este ritual de partilha encenada tem uma eficácia ecossistémica identitária que vincula o sujeito a uma espaço-tempo-linguagem.

Como sistematiza Rook (2007: 84), a experiência ritual depende de quatro componentes tangíveis: 1) Artefactos rituais; 2) Roteiro do ritual; 3) Representação do(s) papel(eis) do ritual e 4) Plateia do ritual.

Assumindo os rituais como representações dramáticas poder-se-á analisar o conceito de comunicação nas redes sociais *on-line* em que as fotos, informações do perfil e os “amigos” associados assumem o papel de artefactos rituais. Estes **artefactos** no contexto ritualístico comunicam mensagens simbólicas específicas que se integram no significado da experiência no seu todo (Rook, 2007: 84). Também ao analisar-se os *smart/flash mobs* se constatará a existência de artefactos rituais, de objectos que o grupo assume como marcas simbólicas de identidade do grupo efémero, que o distingue das restantes pessoas que ocupam o espaço público onde o evento ritual se realiza, traçando a fronteira entre os sujeitos envolvidos na performance ritual e a sua plateia.

O **roteiro** do ritual orienta o uso dos diversos artefactos rituais – “um roteiro ritual prescreve um paradigma de consumo que pode incluir uso extensivo ou relativamente limitado de produtos. O roteiro identifica não só os artefactos a serem usados, mas também sua sequência comportamental e quem deve usá-los.” (Rook, 2007: 84). Nos *smart/flash mobs* o roteiro ritual é uma componente crucial, na medida em que o evento só se verifica se os sujeitos aderentes manifestarem um comportamento dramático previamente acordado, como elemento estruturante daquela actividade. Nas redes sociais *on-line* este roteiro de interacção ritual não é tão padronizado, mas existem comportamentos reveladores da sua existência. Por um lado, o comportamento de associar “amigos” como um desempenho do ritual *performativo* do estar na rede; por outro lado, o roteiro de actualização do *eu*, do perfil, ou seja, o *eu* enquanto uma projecção *performativa* do ritual de actualização do perfil na rede social. Esta situação é usada como arquétipo na publicidade em que um casal se encontra na cerimónia de matrimónio e no momento em que o padre está a selar a união, o noivo interrompe a cerimónia e a partir do seu telemóvel actualiza o seu perfil no *Facebook*, alterando o seu estado civil.

No roteiro ritual os sujeitos desempenham **papéis** rituais; contudo, o papel ritual desempenhado pode estar clara ou apenas vagamente roteirizado. No segundo caso o sujeito possui um elevado grau de liberdade no desempenho do seu papel ritual – “A representação de um papel por alguém pode ser extensa, limitada ou inexistente. Também pode ser passiva ou ativa.” (Rook, 2007:84). Enquanto nos *smart/flash mobs* o papel ritual é altamente roteirizado, mas redes sociais *on-line* o papel ritual é mais flexível, embora existam roteiros e papéis que fazem parte da dimensão *performativa* ritual de pertença à rede social. No caso de não se desempenharem esses papéis, a presença na rede social é uma presença sem espessura ontológica no seio da mesma, isto é, o sujeito tem uma presença anémica que não lhe permite entrar verdadeiramente na dinâmica de comunicação ritual típica daquele espaço simbólico.

Deve-se ainda considerar que um ritual muitas vezes tem uma **plateia** maior do que a dos indivíduos envolvidos no próprio ritual. Se no caso das redes sociais *on-line* a plateia em parte coincide com os sujeitos envolvidos, por outro, verifica-se que há uma tendência para que as empresas e os empregadores procurem obter informação sobre os eventuais contratados através da análise dos seus perfis na rede sociais *on-line* e do seu comportamento ritual nesses espaços simbólicos. No que respeita ao fenómeno dos *smart/flash mobs* verifica-se claramente a existência de uma plateia exterior ao grupo, dado que faz parte da dinâmica do processo do evento ritual o facto de ser realizado em espaços públicos de confluência na malha urbana, como praças ou estações de transportes públicos. Os *smart/flash mobs* enquanto eventos rituais existem em si, mas quanto maior for a sua plateia externa, maior a sua intensidade de comunicação ritual entre os membros dessa experiência.

No que respeita à identificação das fontes primárias de comportamento rituais e tipologia do comportamento ritual, Lévy (*apud* Rook, 2007: 84-85) apresenta cinco fontes: 1. biologia humana; 2. metas e emoções individuais; 3. aprendizagem em grupo; 4. valores culturais e 5. crenças cosmológicas. Estas por sua vez enquadram-se em determinados tipos de ritual: animal (fonte: biologia, exemplo: acasalamento); pessoal (fonte: metas e emoções individuais, exemplo: cuidados pessoais); cívico, pequeno grupo, familiar (fonte: aprendizagem grupal, exemplo: eleições, almoços de trabalho, negociações empresariais, festas de aniversário); ritos de passagem, cultural (fonte: valores culturais, exemplo: casamento) e religioso, mágico, estético (fonte: cosmologia, exemplo missa, jogos de azar, artes cénicas).

Fazendo o exercício de análise das redes sociais e dos *smart/flash mobs* à luz desta tipologia poder-se-ão identificar duas fontes primárias principais: as metas e emoções individuais e a aprendizagem grupal. Isto porque as realidades comunicacionais em análise, enquanto eventos rituais, vivem dessa dupla dinâmica. Por um lado esses rituais são do grupo e para o grupo e, por outro lado, são forma de os indivíduos expressarem a sua individualidade, cuidando de si, ou seja, cuidando do seu perfil como se cuida de algo vivente, mas dependente, no fundo cuidando do artefacto ritual principal.

Na definição heurística e não-absoluta de ritual proposta por Tambiah (1979), este apresenta três características: é um acontecimento distinto do quotidiano; trata-se de uma *performance* colectiva e os acontecimentos possuem uma ordenação que os estrutura (Peirano, 2000: 20).

Tal como Tambiah estudou os *riots* e a sua dimensão ritual, será interessante estudar os *smart/flash mobs* como manifestações rituais da contemporaneidade. Os *smart/flash mobs* surgem como uma quase epifania no quotidiano. São uma erupção performativa no

quotidiano, onde sujeitos celebram a sua associação, em nome de algo que os supera e fazem-no com uma ordenação que estrutura o fenómeno, permitindo a sua génese e a sua actuação ritual.

Tal como os *riots*, os *smart/flash mobs* “[os *riots*] embora aparentemente espontâneos, irracionais e caóticos, quando analisados revelam feições antecipadas, programadas, duração determinada, traços e fases recorrentes.” (Peirano, 2000: 20). Tal como os *riots*, também os *smart/flash mobs* ocorrem em contextos e momentos impossíveis de antecipar totalmente, logo, a ambos existe imponderabilidade e um certo acaso. Tal como sublinha Peirano (2000: 21), não se trata de procurar a causalidade destes eventos, mas de os interpretar, de compreender como se tornam em eventos, irrompendo do quotidiano e, para usar a expressão weberiana, de se tornarem em “indivíduos históricos”.

A suspensão do tempo na acção-ritual – uma das características da acção nas redes sociais *on-line* e em fenómenos delas derivados, como os *smart/flash mobs* – é a suspensão do “tempo profano” do tempo quotidiano, para abrir espaço para um tempo intemporal, o do espaço virtual, no qual o sujeito se suspende da sua condição espaciotemporal, da sua condição mundana de enraizamento geográfico. Na rede social *on-line* o sujeito entra num espaço simbólico, num espaço outro. Neste espaço outro verifica-se uma ânsia voraz pela associação de novos elementos, de novos sujeitos a si, como se de um encontro orgíaco se tratasse – uma dimensão ritual de comportamento de “consumo” de outros, de “amigos”, como um ritual de prestígio e reconhecimento. Os encontros *on-line* e os encontros convocados a partir de sistemas de comunicação móvel enquanto eventos rituais têm vindo a assumir um significado cada vez mais relevante na vida dos indivíduos, assumindo-se também neste caso o ritual como um comportamento especialmente integrador. Este carácter integrador é de especial relevo na interpretação do crescimento exponencial das redes sociais *on-line*.

DA COLABORAÇÃO RITUAL

Considerando o ritual como um fenómeno especial da sociedade, que nos aponta e revela representações e valores de uma sociedade, mas o ritual expande, ilumina e ressalta o que já é comum a um determinado grupo. Como venho enfatizando, ao invés de nos fixarmos nos critérios (ocidentais) de racionalidade, procuraremos seguir critérios de criatividade e eficácia. Rituais são bons para transmitir valores e conhecimento e também próprios para resolver conflitos e reproduzir as relações sociais. (Peirano, 2003: 10)

Na sociedade da comunicação generalizada em que serviços designados por Web 2.0 ou *social media* se baseiam na colaboração dos utilizadores e em que o utilizador é, simultaneamente, produtor de conteúdos e elemento dinamizador dos serviços, fica a questão se o ritual de agregação de utilizadores é verdadeiramente gerador de comunicação entre essas pessoas. Ou se, por detrás de uma aparente compulsão para a conexão e agregação entre utilizadores, gera o vazio. As novas tribos, para usar a expressão de Michel Maffesoli (2000), agregam-se e encontram-se num comportamento ritual, onde a performance do encontro tem um valor superlativo face à comunicação?

Face à efervescência e crescimento exponencial em torno dos serviços de comunicação, com especial ênfase nos serviços móveis de comunicação e com agregação baseada na comunicação georreferenciada, fica em aberto o desafio de continuar a olhar o fenómeno pelo prisma do ritual, nomeadamente enriquecendo a leitura com as questões vinculadas à emoção – “A participação num ritual dá ao indivíduo um tipo especial de energia, que vou denominar energia emocional.” (Collins, 2004: 38) – serão os rituais de interação *on-line* nas redes sociais e nos serviços de agregação e partilha entre utilizadores potenciadores da *energia emocional*?

LÍDIA OLIVEIRA

Professora auxiliar com agregação no Departamento de Comunicação e Arte da Universidade de Aveiro. As suas investigações centram-se nas problemáticas da Cibercultura. É investigadora no Cetac.media – Centro de Estudos das Tecnologias e Ciências da Comunicação (<http://www.cetacmedia.org/>).

Contacto: lidia@ua.pt.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Basso, Ellen B.; Senft, Gunter (2009), “Introduction”, in Gunter Senft e Ellen B. Baso (orgs.), *Ritual Communication*. New York: Berg, 1-19.
- Browne, Ray B. (1980), “Ritual One”, in R. B. Browne (org.), *Rituals and Ceremonies in Popular Culture*. Bowling Green, OH: Bowling Green University Popular Press, 1-18.
- Cabral, João de Pina (1998), “Redes informáticas – espaços, tempos, hegemonias”, *Análise Social*, XXXIII(148), 861-870.
- Collins, Randall (2004), *Interaction Ritual Chains*. New Jersey: Princeton University Press.
- Costa, Sérgio (2005), “Amores fáceis – Romantismo e consumo na modernidade tardia”, *Novos Estudos*, 73, 111-124.

- Durkheim, Émile (2003), *As formas elementares da vida religiosa*, 3.^a ed. São Paulo: Martins Fontes [1^a ed.: 1912].
- Goffman, Erving (2005), *Interaction Ritual – Essays in Face-to-Face Behavior* (with a new introduction by Joel Best). New Jersey: Transaction Publishers [1^a ed.: 1967].
- Lemos, André (2004), “Cibercultura e mobilidade: a era da conexão”, *Razão y Palabra*, 41, 1-22.
- Maffesoli, Michel (2000), *Le temps des tribus - le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*, 3^a ed. Paris : Table Ronde.
- Peirano, Mariza G. S. (2000), “A análise antropológica de rituais”, *Série Antropologia*. Brasília: Departamento de Antropologia-Universidade de Brasília. Consultado em 25/02/10, <http://vsites.unb.br/ics/dan/Serie270empdf.pdf>.
- Peirano, Mariza G. S. (2003), *Rituais – ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Primo, Alex (2003), *Interacção mediada por computador: a comunicação e a educação à distância segundo uma perspectiva sistêmico-relacional*. Tese de Doutorado, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Informática na Educação, em Março de 2003, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Rheingold, Howard (2003), *Smart Mobs - The Next Social Revolution*. New York: The Perseus Books Group.
- Rodolpho, Adriane Luisa (2004), “Rituais, ritos de passagem e de iniciação: uma revisão da bibliografia antropológica”, *Estudos Teológicos*, 44(2), 138-146.
- Rook, Dennis W. (2007), “Dimensão ritual do comportamento de consumo”, *ERA: Revista de Administração de Empresas*, 47(1), 81-98.
- Rothenbuhler, Eric W. (1998), *Ritual Communication – From Everyday Conversation to Mediated Ceremony*. London: Sage Publications.
- Senft, Gunter; Baso, Ellen B. (orgs.) (2009), *Ritual Communication*. New York: Berg.
- Tambiah, S. J. (1985), *Culture, Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Tambiah, S. J. (1979), “A Performative Approach to Ritual”, *Proceedings of the British Academy*, London, LXV(65), 113-169.
- Vilaça, Helena (2007), “Recomposição dos rituais contemporâneos: a peregrinação”, *Sociologia*, 7, 55-67. Consultado em 25/02/10, <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/5507.pdf>.

@cetera

RECENSÃO

Jon Savage (2008), *Teenage: The Prehistory of Youth Culture, 1875-1945*. London: Penguin Books, 576 pp.

O termo *teenager* (adolescente) começou a ser usado pelos americanos na década de 1940 para descrever o lugar da juventude na sociedade, como parte integrante da cultura popular. Mas nesta obra, Jon Savage, autor do muito aclamado *England's Dreaming: Anarchy, Sex Pistols, Punk Rock, and Beyond* (uma história ambiciosa do *punk*, publicada em 1991), apresenta uma pré-história da adolescência e as tentativas das gerações mais velhas em controlar, liberar ou explorar os adolescentes, desde o final do século XIX até ao pós-guerra.

Nesta monumental obra de investigação cultural, Savage optou por escolher duas balizas históricas: 1875, data do primeiro *bestseller* de uma adolescente em Inglaterra e do primeiro assassinio em massa levado a cabo por um adolescente que viria a ser condenado a prisão solitária; e 1945, o ano da morte de Anne Frank e do lançamento da bomba nuclear.

Recorrendo a uma grande variedade de fontes históricas o autor documenta as questões morais, os mitos românticos, as fantasias literárias, os movimentos políticos e da cultura popular construídos pelos adolescentes, tendo como cenário de fundo não só a Grã-Bretanha e os Estados Unidos da América, mas também a França e a Alemanha. Desde o *fin de siècle* em Paris, o declínio do poder imperial da Grã-Bretanha, a emergência da Alemanha, a delinquência juvenil, Rimbaud, Oscar Wilde, 'Hooligans', O feiticeiro de Oz, Peter Pan, Stanley Hall, os anos 20, a Grande Depressão, Clara Bow, ao *charleston* e ao *swing*, Savage desenvolve uma narrativa histórica que retrata as tribos urbanas formadas pelos jovens, os seus ritos e costumes, invocando questões ligadas ao cinema, à música, à literatura, à moda, à política, à arte, à cultura popular e à história da vida moderna.

Já no século XIX os grupos de adolescentes com os seus próprios códigos de vestuário, rituais, poses e formas de estar em grupo enchiam os jornais e surgiam

retratados na literatura como sujeitos eminentemente revoltados. É também marcante a afirmação da identidade através do vestuário como aspecto comum às tribos juvenis, a par da necessidade de pertença um grupo, inspirado nas subculturas que Dick Hebdige assinalou e que o próprio Jon Savage referencia.

A análise da cultura *teen* durante a Segunda Guerra Mundial é extraordinariamente forte, passando pelos motins Zoot Suit de Los Angeles, o movimento Zazou na Paris ocupada e o papel da Juventude Hitleriana na Alemanha, particularmente importante na ascensão do nazismo, que num contexto de frustração social resultante da Grande Depressão conseguiu criar uma iconografia potente da juventude e aliciar a arregimentação de adolescentes alemães nos anos 30.

No entanto, realça Jon Savage, nem os nazis foram capazes de moldar os adolescentes exactamente como desejavam. Uma das secções mais fortes do livro é o relato detalhado da forma como alguns jovens insistiam no recurso à moda britânica e americana – nomeadamente na música – e que sobreviveu durante a era nazi, não obstante as tentativas para reprimi-los. Quando a Alemanha começou a perder a guerra e a rebelião se tornou mais feroz e mais política, em Colónia, um grupo de desertores, trabalhadores forçados e presos, fugiu do campo de concentração, contribuindo para o assassinato do chefe da Gestapo.

A narrativa termina em 1945 com a vitória dos Estados Unidos na Segunda Guerra Mundial. Savage mostra-nos como nesse período a emergência do *teenager* como entidade social, económica e cultural está profundamente ligada ao aparecimento da América como potência verdadeiramente global e a difusão dos seus valores em todo o mundo ocidental. Nesse contexto, a invenção do adolescente como um consumidor ofereceu um novo ideal dentro de uma Europa devastada. Nesse período, uma nova era incipiente do consumismo em massa nasceu, e com ela um novo mercado que durante as décadas seguintes viria a ser bastante explorado. Nos anos seguintes surgiram um vasto conjunto de subculturas juvenis como os *beats*, os *hippies*, os *punks*, produzindo-se estilos da juventude para os mercados interno e externo face ao seu poder de compra.

Com uma escrita envolvente, mesmo sem despir o seu tom académico, o resultado é uma análise séria e esclarecedora da própria modernidade. No final, em tipo pequeno, há mais de 50 páginas de bibliografia, informações adicionais e comentários e sugestões para outras leituras, que se tornam quase outro livro em si. Se a natureza episódica da obra é uma das suas forças consideráveis, deixa também uma sensação de limitação narrativa, pois se a amplitude da investigação é admirável, por vezes há um sentido desnecessário de procura de um argumento unificador. Mas Savage produziu um livro que pode muito bem mudar a forma de pensar sobre os

adolescentes, por sublinhar o triunfo da cultura da juventude americana no final da Segunda Guerra Mundial, o que oferece uma leitura ambivalente bastante interessante.

Alexandra Silva

Alexandra Silva

Mestre em História da Cultura pela Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, com a dissertação “Movimento Estudantil e Resistência Cultural em Coimbra na Década de 1980”, sob orientação do Professor Doutor Rui Bebiano. É Doutoranda em Letras – Variante em História da Cultura – na mesma Faculdade e bolsista da Fundação para a Ciência e a Tecnologia, sendo o Centro de Estudos Sociais a sua instituição de acolhimento. Os seus temas de investigação têm-se centrado nas práticas e identidades culturais juvenis e estudantis entre os anos 60 e os anos 80.



Centro de Estudos Sociais

Laboratório Associado

Faculdade de Economia
Universidade de Coimbra

Editados pelo Centro de Estudos Sociais desde 2008, os e-cadernos ces são uma publicação com arbitragem científica que visa promover a divulgação de investigação avançada produzida no âmbito das ciências sociais e humanas, privilegiando perspectivas críticas e inter/transdisciplinares. Os e-cadernos ces são publicados trimestralmente em versão electrónica, e pontualmente em suporte papel, disseminando textos resultantes de conferências, seminários e workshops, assim como textos de pesquisas efectuadas no âmbito de programas de formação avançada e de projectos de investigação científica.

www.ces.uc.pt
Colégio de S. Jerónimo
Apartado 3087
3001-401 Coimbra, Portugal
Tel. +351 239 855 570 Fax. +351 239 855 589