

3ª edição

Nos Rastos da Solidão

Deambulações
sociológicas

José Machado Pais



Edições Machado

Nos rastos da solidão

Deambulações sociológicas

José Machado Pais

3ª edição

FICHA TÉCNICA

Nos rastros da solidão: deambulações sociológicas
José Machado Pais

2016 / José Machado Pais/ Edições Machado
Todos os direitos reservados.

Autor: José Machado Pais
Contato: machado.pais@gmail.com

Capa do livro, Ilustração: Freeimages
Correção, Revisão: Eda Lyra

1ª edição: © Maio de 2006: Ambar
2ª edição: © Outubro de 2006: Ambar
3ª edição: © GD Publishing Ltd. & Co KG, Berlin

ISBN: 9783960285939

Este eBook, incluindo as suas partes, é protegido por *Copyright*© e não pode ser reproduzido, revendido ou doado sem a permissão do autor.

JOSÉ MACHADO PAIS

Cientista social, é Investigador Coordenador do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa e Professor Catedrático Convidado do ISCTE. Professor Visitante em várias universidades europeias e sul-americanas. Foi consultor da Comunidade Europeia e do Conselho da Europa em questões de Juventude, Vice-Presidente do Youth Directorate do Conselho da Europa, coordenador do Observatório Permanente da Juventude Portuguesa, do Observatório das Atividades Culturais, Diretor da Imprensa de Ciências Sociais e da Análise Social. De entre os seus livros destacam-se: A Prostituição e a Lisboa Boémia: do século XIX a inícios do século XX; Artes de Amar da Burguesia; Culturas Juvenis; Sousa Martins e suas Memórias Sociais; Consciência Histórica e Identidade: os jovens portugueses num contexto Europeu; Sociologia da Vida Quotidiana; Ganchos, tachos e biscates: jovens, trabalho e futuro; Lufa-lufa Quotidiana. ensaios sobre cidade, cultura e vida urbana; Sexualidade e Afetos Juvenis; Enredos Sexuais, Tradição e Mudança: as mães, os zecas e as sedutoras de além-mar.

Ao José

Filósofo de rua, profeta vagabundo,

com quem aprendi a deambular pelo mundo.

Da última vez que nos vimos estavas agitado.

Por teres dado um sorriso e estendido a mão

um chapéu-de-chuva desatinou com a tua sacola de pão.

Soube que te internaram, outra vez.

Amanhã procuro-te. Nos rastos da solidão.

(15 de Março de 2006)

Perdoa-me, José, por não te haver reconhecido.

Obrigado por me teres mostrado

que a solidão é, sobretudo, um desencontro indesejado:

com os outros e consigo mesmo.

(17 de Março de 2006, depois de ter visitado o José,

no Hospital de Júlio de Matos, Clínica Psiquiátrica nº 3, Pavilhão 21)

Introdução:
seguindo rastros,
fixando rostos

Haverá, certamente, muitas maneiras de abordar o fenómeno da solidão. Durkheim, um dos fundadores da Sociologia, aconselhar-nos-ia, provavelmente, a uma definição prévia da solidão no pressuposto de que, como qualquer outro fenómeno social, ela é uma «coisa» com natureza própria. Foi o que fez nos seus célebres estudos sobre o suicídio e a religião. Uma tal definição passaria pela inventariação de um certo número de características «externas» que, mais ou menos perceptíveis, nos permitiriam reconhecer a existência da solidão, impedindo-nos de a confundir com outros fenómenos. Todas as formas de solidão seriam espécies de um mesmo género e, assim sendo, haveria necessariamente elementos comuns a essas diferentes formas de solidão que traduziriam o conteúdo objectivo da ideia que se expressa quando se fala de solidão.

Poderíamos, por exemplo, ser tentados a proceder na base de um «senso comum» sobre o que pode significar a solidão, até na medida em que cada um de nós, com a sua experiência individual de solidão, poderia rever-se nesse mesmo senso comum. Mas a minha solidão, atendendo às suas circunstâncias, não é necessariamente a solidão que o leitor já terá vivido, não é a solidão dos outros, não é uma experiência comum sobre a qual haja um senso compartilhado, um consenso. E mesmo que fosse esse o caso, à sociologia não importa atingir um conhecimento decalcado do senso comum. Muito pelo contrário, interessa-lhe, sobretudo, compreender os mecanismos sociais que o produzem. Ou seja, a compreensão prévia do que significa a solidão para quem a vive é uma via mediadora para o entendimento das formas sociais como ela é vivida.

Poderíamos, por exemplo, ser tentados a proceder na base de um «senso comum» sobre o que pode significar a solidão, até na medida em que cada um de nós, com a sua experiência individual de solidão, poderia rever-se nesse mesmo senso comum. Mas a minha solidão, atendendo às suas circunstâncias, não é necessariamente a solidão que o leitor já terá vivido, não é a solidão dos outros, não é uma experiência comum sobre a qual haja um senso compartilhado, um consenso. E mesmo que fosse esse o caso, à sociologia não importa atingir um conhecimento decalcado do senso comum. Muito pelo

contrário, interessa-lhe, sobretudo, compreender os mecanismos sociais que o produzem. Ou seja, a compreensão prévia do que significa a solidão para quem a vive é uma via mediadora para o entendimento das formas sociais como ela é vivida.

Se seguíssemos o método durkheimiano, tomando os fenómenos sociais como «coisas»¹, caberia definir, à partida, o que se entende por solidão. Weber pensa de maneira diferente, achando complicado dar uma definição de fenómenos sociais antes que sejam investigados e, mesmo assim, sem garantia que possam ser definidos da mesma forma que os objectos das ciências naturais. Ainda que conseguíssemos definir um «tipo ideal» de solidão ficaria sempre por descobrir a realidade da solidão em suas singularidades. O que não significa que o conhecimento destas singularidades dispense analogias entre si ou outras realidades². Conceitos como o de solidão são demasiadamente genéricos para exprimir a essência das realidades que os sustentam. Poderíamos, é certo, sugerir pistas de plausibilidade do que se antevê como solidão. Neste caso, o plausível, tomado como dado, corresponderia a uma essência genérica embora não determinada pela diferença específica. De qualquer modo, os princípios específicos não se podem deduzir dos princípios genéricos, pois todo o género comporta, a igual título, diferentes espécies. Será então necessária uma definição prévia de solidão? É a solidão uma «coisa» com natureza própria? É realmente possível, ou indispensável, uma definição prévia de solidão? Em que pensamos quando falamos de solidão? Da solidão «sentimento» que nos faz perceber a nossa própria condição de únicos? Da solidão «condição humana» que, embora nos lembre sermos únicos, nos mostra que dentro de nós há uma mesma essência que nos impossibilita o total isolamento? Será preferível estipular, à partida, a natureza e os fundamentos da solidão ou, suspendendo provisoriamente a problemática da sua essência, privilegiar o estudo das suas possíveis manifestações? Que fenómenos considerar como referentes empíricos do que se designa por solidão?

Estas foram algumas interrogações que me assaltaram quando fui desafiado a escrever este livro. O desafio partiu de uma amiga que me convenceu de que nem sempre escrevemos os livros que queremos. Há livros que esperam poder um dia ser escritos e se ainda não o foram é porque não encontraram autor. Porque aceitei o desafio? Porque nele encontrava uma oportunidade de mostrar

que os sentimentos individuais, como a solidão, não escapam ao interesse da sociologia. E se a sociologia tem alguma coisa a dizer sobre tais sentimentos é porque eles se revestem de profundas marcas sociais, apesar de se manifestarem individualmente.

Sabemos que as representações sociais da solidão, abarcando uma enorme heterogeneidade de significados, repousam numa circularidade lógica que se institui como obstáculo à sua interpretação. A solidão seria simultaneamente causa, efeito e mecanismo produtor dela mesma. Então tomei uma decisão. Porque a solidão só existe na medida em que é vivida, iria à procura de quem a vive. Quer isto dizer que me desinteressei da «solidão em geral», que de tão geral só interessa enquanto generalização, procurando descobrir os seus distintos rostos nos rostos distintos de quem a vive. Que enigmas e revelações pode um rosto desvendar? É a multiplicidade de expressão e sinais que um rosto pode revelar que o torna enigmático. Deixei-me prender por esses enigmas para que eles libertassem a minha capacidade de observação. No fundo, o rosto é um lugar geométrico de conhecimento³. Por outras palavras, a solidão de uma vida pode ser entrevista nos rostos de quem a vive, embora eles também se possam servir de máscaras para ocultarem os sentimentos. No próprio acto da escrita não consegui libertar-me da lembrança desses rostos, como se alguns zombassem das teorias que tentava manipular para os entender. Esses rostos, expressivos ou equívocos, metáforas de solidão vivida, passaram a ser os meus referentes empíricos. Qual a variável central desses referentes? Que critérios metodológicos poderão ajudar a definir a centralidade dessa variável? Aqui proponho duas dimensões analíticas como faces da moeda que representa essa variável: o *isolamento* e o *relacionamento*. Uso a metáfora da moeda para significar um equivalente geral de trocas afectivas, pois é isso que está em jogo quando sugiro que o sentimento de solidão flui num leito (*solus*) determinado por duas margens de variabilidade convergente: o *isolamento* e o *relacionamento*.

As raízes etimológicas da palavra *solidão* assentam no termo latino *solitudo*, derivado de *solus*. Por isso a «solidão» não designa apenas – nem necessariamente – a pessoa solitária mas conecta também com lugares solitários, ermos, despovoados e, por deslocação metonímica, territorialidades de margem⁴. José, um velho habitante dessas margens, na sua condição de sem-abrigo, deu-me definições de solidão muito mais significativas do que as de

alguns livros considerados de «especialidade». Passando a mão pelas suas longas barbas brancas, começou por estabelecer analogias entre a solidão e o *solo* musical, dado por um só instrumento. Mas logo depois, dando-se conta da cumplicidade dos sentimentos, sugeriu-me uma necessária distinção entre diferentes significados da «solidão» e do «estar só».

«Solidão vêm de só, solfejo. Por exemplo um guitarrista. Sabes de música? Um solfejo, a clave? Solo, exactamente [...]. Eu, quando estava em casa dos meus tios, vinha do trabalho e a primeira coisa que fazia era cumprimentar os meus tios, «Boa-noite», os meus primos e tudo, e pegava na viola e ia tocar na solidão, ou seja, eu e o instrumento representamos a tal solidão. Só! Neste caso só, eu estou só mas não estou só! Só é no caso de eu estar só, sem dinheiro, sem objectos, sem nada, estou só, simplesmente estou, estou cansado, estou com os pés assentes na terra mas não tenho nada, tenho o barrete na cabeça, sou só! [Risos] Mas a solidão é diferente.

Este sábio de barbas brancas sugere-nos que há simulacros ou arremedos de solidão que remetem para um isolamento desejado, como acontece quando alguém se afasta para estar só. Nessa retirada, pode estar-se só sem se estar só. Um músico pode estar só, mas não perdidamente só, se usufrui da companhia do seu instrumento musical, das suas melodias, num universo estimulante de criatividade, de imaginários dados pela composição ou interpretação musical. «Tocar na solidão» exemplifica bem esse estar só que não é bem só, uma vez que se está rodeado de realidades significativas – a guitarra ou a própria música, associada a referentes sociais múltiplos, como acontece com os conteúdos das chamadas «letras» musicais. Em contrapartida, há um «estar só», verdadeiramente só, que resulta de carências significativas: não ter «dinheiro», não ter «objectos», não ter «nada». Mas este «estar só» ainda não é solidão. Aliás, o solitário não vive necessariamente em solidão, como por vezes nos querem fazer crer: «Olha, o Barbas é um solitário [...], prefere viajar solitariamente.» Para este homem de rua, de seu nome José, a solidão vive-se na subjectividade, como um sentimento:

A solidão [...] é um sentimento que as pessoas têm no coração, normalmente parte de um sentimento. [...] Está em nós, o que interessa é senti-la de facto, não só expressá-la por palavras mas senti-la no nosso próprio ser, naquilo que nós somos.

Como chegar à realidade desse sentimento? Esse é um desafio ao qual as ciências sociais se têm esquivado, na exacta medida em que os sentimentos também se esquivam aos métodos que habitualmente se empregam para dar conta de realidades outras que não a dos sentimentos. É evidente que os sentimentos sentidos são irreduzíveis, na sua plenitude, ao conhecimento. A não ser que estejamos perante os nossos próprios sentimentos, isto é, a não ser que os vivamos. E nem assim estamos certos de os saber interpretar, quando acabamos por nos dar conta de que não somos capazes de nos compreender. Os sentimentos alheios, esses, apenas indirectamente nos são acessíveis, quando expressos ou comunicados através de gestos, falas ou comportamentos. Ao interrogarmos o significado social dos sentimentos desse modo veiculados, aí surge verdadeiramente o questionamento sociológico, ou seja, logo que a dimensão social dos sentimentos individuais é problematizada e analisada. Os sentimentos comunicados são a face subjectiva dos sentimentos sentidos que a sociologia procura objectivar. Contudo, porque talvez seja certo que «quem vê caras não vê corações», dificilmente chegaremos a esse «sentimento que as pessoas têm no coração», como nos diz o sábio das barbas longas e brancas, ao falar da solidão. Em contrapartida, podemos descortinar a expressão social dos sentimentos, considerando que o expressado individualmente é rosto de sentidos sociais. Alguns sentimentos comunicados, expressos por gestos e sinais, podem denunciar solidão. Eles desvendam-se pelo «olhar» e a «escuta». Mas nem sempre, nem completamente. Podemos, por exemplo, usar o método da entrevista para descortinar experiências de solidão. Mas estas não nos chegam tal qual foram vividas, uma vez que nos aparecem embrulhadas em lembranças, e estas, por sua vez, em palavras ou silêncios. Nunca chegamos aos sentimentos. Apenas à expressão dos mesmos. Somente nessa medida os rostos poderão reflectir sentimentos de solidão.

Também podemos questionar o significado do sentimento de solidão entre quem, na realidade, o vive ou viveu. Coloquei essa mesma questão ao velho das barbas. O que significa a solidão? Tranquilidade ou desespero? Felicidade ou infelicidade?

Ambas as coisas. Ambas as coisas!

– *Porquê? Em que sentido, quando é que...*

Depende da escolha. Ah! Até há quem diga: «Ó, deixa-me ver se estou voltado para o norte se para o sul, ou para os outros cantos da terra» [...] Até mesmo o clima, o nosso clima, é variável [...] Não vamos criticá-los ou considerá-los infelizes ou felizes, pronto, cada qual tem a sua própria maneira... Está dentro do coração de cada um. É necessário é cultivá-la e educá-la, protegê-la, tal como nos protegemos contra o frio com uma gabardina, um cachecol...

Com José aprendi que a solidão tem diferentes rostos. Não se pode compreender o sentimento de solidão a partir de uma concepção generalista que nos impossibilite a apreensão dos seus múltiplos rostos a partir de diferentes ângulos de observação ou registos de vida. Por exemplo, nem todos os solitários são infelizes⁵. Importa desembrulhar o sentimento de solidão da ideia de «estar só». A solidão não é o pouso inevitável de quem está só. É sobretudo, como adiante veremos, um sentimento de quem não pode assumir uma autonomia de vida, nem ajudas que preencham esse desígnio. Podemos estar sós sem que estejamos em solidão. E podemos viver um sentimento de solidão quando não estamos sós. Isso ocorre quando alguém, carente de relacionamentos, olha em seu redor e se vê entre estranhos ou indiferentes. A solidão diz respeito a um estado (interior) de subjectividade enquanto que o «estar só» se refere mais a uma situação (exterior) visível e objectiva. Os poetas e devotos, em finais da Idade Medieval, recolhiam-se em seus retiros destinados ao trabalho ou à meditação. Nesses espaços de intimidade podiam desfrutar de um isolamento desejado, através da «renúncia ao mundo». De um ponto de vista religioso ou espiritual essas fortalezas de silêncio fortaleciam a «consciência de si», o íntimo «silêncio da alma». O isolamento pode ser expressão da liberdade de cada um em querer estar só. Nesse caso é vivido como opção e não como sofrimento. Artistas, escritores e cientistas frequentemente descrevem a sua «solidão» como uma condição necessária à criatividade. Em tais circunstâncias, o isolamento proporciona, normalmente, um bem-estar emocional⁶. A afirmação da individualidade reclama, muitas vezes, a necessidade de «estar só», de ficar mais tempo «consigo mesmo», de «falar com os seus botões», enfim, o sentimento de que «mais vale estar só do que mal acompanhado». Aliás, a identidade do «eu» reivindica essa experiência de «estar só». Neste e apenas neste sentido, a solidão representa a aceitação plena de uma desejada individuação e não o temor de estar só – fisicamente só, ou pior ainda: ter alguém

ao lado, sem viabilidade de comunicação. Uma professora universitária de uma pequena cidade do interior, cultivando a arte de bem conviver consigo mesma, confessou-me:

Quando vivemos sós, como eu, aprende-se a conviver connosco mesmo, com as nossas chatices, as nossas manias e também com as nossas virtudes e qualidades. Aprendemos muito sobre nós. Diga-se de passagem, isso quando se busca uma relação saudável com a condição de só. Os domingos são uma deliciosa aprendizagem, pois aprende-se a curtir-los sozinha – curti-los, e não enfrentá-los, passar por eles. Gosto dos meus domingos, embora possa ter alguns monótonos, ainda mais numa cidade com poucas opções de divertimento. Sabe uma coisa que me incomoda aqui? O incómodo que, por vezes, causo aos outros por morar só – as pessoas tendem a pensar que preciso de arranjar alguém, o que me chega como uma verdadeira e terrível imposição [...] Para elas, estar só numa *pizzaria* significa apenas solidão e não uma curtição a sós. Quando encontro alguém conhecido, perguntam-me: «Mas o que fazes aqui sozinha?» – «Ora, bolas, a comer piza!» Resultado: prefiro comer a piza em casa. Nisso, viver numa cidade grande [...] como já pude experimentar, é ótimo! Ninguém se incomodava por eu estar sozinha na mesa [...] Aprendi que a felicidade tem que estar onde eu estou.

Quando o outro está fisicamente próximo mas socialmente distante, quando os muros de silêncio não deixam ver nem ouvir o que o outro tem para dizer, então, o conceito de solidão pode desenhar-se como apropriado, se expressa uma quebra de laços sociais que afectam o sentido da vida. Este depende do significado que as pessoas têm umas para as outras. Ao analisar a solidão dos moribundos, Norbert Elias⁷ mostrou claramente como ela decorre de um sentimento de exclusão em relação à comunidade dos viventes: «Se uma pessoa sentir quando está morrendo que, embora ainda viva, deixou de ter significado para os outros, essa pessoa está verdadeiramente só.⁸» Se não houvesse a necessidade do outro não haveria lugar ao sentimento de solidão. Ninguém se sente em solidão se não sente a necessidade da presença de alguém.

Muita da solidão que aparece retratada neste livro é uma solidão de abandono e desamparo, de ruptura com laços afectivos, é uma solidão que expressa o desencontro com o outro, em alguns casos consigo mesmo. Cada um de nós é uma pressuposição de outros, mesmo de outros que existem em nós e que em nós se atam em sua conflitualidade. Como chegar ao outro que existe fora (ou dentro) de mim? Como superar a distância do desencontro? Como ligar o que

se encontra desligado? O sobrevoo deste livro sobre o universo da solidão tem pois um alvo de mira: os *laços sociais*. Os rostos de solidão não independem dos laços e desenlaces de solidariedade. Solidão e solidariedade são palavras da mesma raiz, feitas da mesma seiva. Sempre a sociologia, desde Durkheim, se tem questionado sobre os laços sociais. O que mantém os indivíduos unidos? Que mecanismos sociais os integram ou desintegram?

As respostas têm variado. Os laços sociais podem ser produzidos por interdependência funcional, por uma comunidade de crenças, por busca de sentidos para a vida, por imperativo de satisfação de necessidades materiais em associação com outras. Neste livro procura-se, sobretudo, antever os laços nos processos de desatadura que provocam solidão. Não se remete a identificação do laço social para uma instância geral de determinação última e incontornável, antes se buscando a natureza contingente e concreta da constituição dos laços ou desenlaces sociais, a maneira como as malhas das interações quotidianas se tecem em agregados sociais, num espaço comum de encontros e desencontros. Porquê esta valorização da interacção social? Porque é a este nível que a vida é simultaneamente individual e social, vivida e convivida, e é dessa convivência (ou falta dela) que resulta a afirmação das individualidades que se projectam no outro que, reflexivamente, se projecta nessas mesmas individualidades, mesmo quando esse outro se faz presente pela sua ausência. Neste sentido, o estudo da solidão é também uma forma de entendermos a sociedade que a produz.

A sociologia interaccionista desenvolvida por Schutz, Mead e Goffman tem dado relevância a fenómenos sociais (como a vacilação, a timidez, o estranhamento ou o tacto) que traduzem a precariedade dos laços sociais. Grande parte da sociologia interaccionista trata da manipulação de tensões engendradas no âmbito das relações sociais, mostrando que a vida pública é um cenário de conflitos de poder fundados na inautenticidade e no simulacro, jurisdição absoluta da mentira. A lógica das interações sociais no espaço público é uma lógica de vacilações. Na esteira de Weber, enquanto que a relação «comunitária» se constitui na base de «nós» orgânicos que atam pertenças identitárias duráveis, no espaço público urbano o desenraizamento social tende a quebrar esses nós de solidariedade⁹. Por que razão, nos dias que correm, se avolumam as preocupações com a auto-identidade ou a auto-afirmação?

Provavelmente porque a crescente opacidade das redes sociais estimula o egocentrismo e o individualismo. Por que razão os detectives são um produto das cidades modernas? Supostamente porque estas são lugares propícios às suas deambulações, onde podem permanecer anónimos enquanto rastreiam as vidas particulares. Os detectives sentem-se bem na multidão. Sendo curiosos que observam sem ser vistos, entre a multidão podem mais facilmente dissimular as suas buscas.

No espaço público das cidades dá-se também uma das formas mais radicais da chamada *observação participante*. O etnógrafo urbano é um participante natural da realidade que observa, ao permanecer oculto ante os olhares de quem observa. É um transeunte que se confunde com os demais. Ao participar num meio de estranhos, ser um estranho constitui-se em garantia máxima de discrição. Deste modo, o etnógrafo urbano está em condições de registar, no terreno, uma realidade social fragmentada, cenário de transeuntes em trânsito que se encerram em sociabilidades anónimas, próprias de um estado de «indiferença flutuante»¹⁰. Essa é a estratégia do *flâneur* de Baudelaire¹¹: vê o mundo, está no mundo, mas permanece dele oculto. Estando «dentro» mas também «fora» do espaço de observação.

O presente livro é uma caminhada que se foi fazendo no seu próprio caminhar. Ele mostra-nos as deambulações de um sociólogo que, nos rastos da solidão, mira e remira achados *exóticos* (comportamentais) para lhes achar os avessos *endóticos* (sociais). É um sociólogo que passa por o não ser para melhor o ser. Misturando-se no público, no papel de observador clandestino. Observação «invisível», como a que era desenvolvida pelos anjos do filme de Wim Wenders, *As Asas do Desejo* (Cannes, 1987). Eles movimentavam-se, invisíveis, pela cidade de Berlim, ouvindo pensamentos de uma vítima do Holocausto, de pais preocupados com os filhos, de passageiros de metro, de meros transeuntes de rua. No espaço público da cidade o autor deste livro descobre-se como um etnógrafo urbano quando, ao estranhar-se numa quotidianidade aparentemente reificada¹², começou a praticar uma espécie de *passeiologia*¹³, observando paisagens percorridas a pé, deixando levar-se mais pelos sentidos do que pelas pernas. As ciências sociais exploram muito o «objectivo» e o «subjectivo» mas muito pouco o «trajectivo» – feito de contactos, aproximações, trajectos, deambulações¹⁴. Muito do estranhamento do quotidiano dá-se nos chamados

«espaços intersticiais»¹⁵ – espaços de aparente neutralidade, também designados de «territórios circulatórios» ou «transversais»¹⁶. O habitante comum da cidade gasta uma boa parte dos seus esforços para não ver, não ouvir, não falar, não olhar, não tocar, com o objectivo de preservar o que ele pensa ser o seu espaço de intimidade e o dos outros.

Não me vejam como um transeunte astuto que olha os demais de soslaio mas, à imagem de uma partida de xadrez, como um peão cujos lances me envolvem e surpreendem. Tomo o metro. Nos rastros da solidão. Os passageiros parecem dominados por um estado de sonambulismo que os faz alhearem-se uns dos outros. Seres aparentemente inexpressivos, sem espontaneidade. Unidos pela evitação, anonimato, estranhamento. A cidade contemporânea tem sido retratada como um conglomerado de estranhos com a possibilidade de se encontrarem no desencontro de seus trânsitos¹⁷. Porém, não me interessa a cidade apenas como um território de desencontros, mas também de entroncamento de sentidos que se insinuem em sua aparente superficialidade. A superfície urbana como lugar significativa é o terreno onde se vive a experiência antropológica de um olhar atento às coalescências súbitas de sociabilidades fugidias, ao encrustamento de manifestações de solidão, à congeminação de fluxos ou contrafluxos de comunicação que a impelem ou a impedem. Esta vadiagem do olhar toma os registos de observação como superfície de revelação mas também de significação e de secreção¹⁸. Neste sentido, o espaço público da cidade é um mosaico de «alegorias» que têm o condão de dar outros significados às manifestações esparsas da vida urbana¹⁹. Ao passo que a «curiosidade ociosa»²⁰ se deixa guiar pelas secreções que saltam à vista desarmada, a observação ciosa dá passo ao desenvolvimento de pontos de vista, analiticamente sustentados. Tentei essa dança de compassos, conjugando um olhar distraído com um olhar contraído, a distração desafiando a atenção. O olhar que vê o mundo é o mundo que o olhar vê. Gostaria que este livro desrealizasse o mundo que é visto como aquele que «todos já sabemos como é», certo de que a realidade se dissolve nas interpretações que a propósito dela se constroem, de tal modo que não sabemos de onde vem essa outra realidade: se das interpretações que sobre ela recaem ou dos questionamentos – ou maneiras de olhar – que incitam essas interpretações.

Este livro é, pois, produto de uma dança de olhares. Do meu próprio olhar, certamente, mas também dos olhares que *informaram* a minha maneira de olhar. Sem esquecer todos aqueles olhares de mestres que, sociologicamente, *formaram* esse meu olhar, entre os quais destaco Adérito Sedas Nunes porque, já não podendo conversar com ele ao vivo, mais saudosamente recordo nossas havidas conversas, bem vivas em minha memória. Lembro também todos aqueles olhares que, com interesse, foram acompanhando as minhas deambulações nos rastros da solidão – olhares de estímulo, de crítica construtiva ou de mera curiosidade – que transformaram o acto solitário da escrita num acto solidário. Eles merecem a minha enorme gratidão: Isabel Barbosa, Isabel Ferreira, Manuel Villaverde Cabral, Manuela Du Bois-Reymond, Fernando Luís Machado, César Leiro, Gisela Rosa, Clara Cabral, Leila Blass, Vanda Silva, Elvira Simões, Irllys Barreira, Denise Terra, Mafalda Santos, Vânia Reis... sem esquecer o Padre Alberto e José, um sem-abrigo com quem muito apreendi das coisas da vida e da solidão. É claro que a minha gratidão é extensiva a todas as personagens que dão vida a este livro, na medida em que me deixaram penetrar no universo misterioso de suas vidas. Terê, minha índia guarani, foi uma fiel leitora de meus rascunhos. No trabalho de campo e na transcrição de algumas entrevistas contei com a colaboração de uma jovem equipa de estudantes do ISCTE que me deixaram em dívida e em dúvida: era eu que os entusiasmava ou a paixão deles pela sociologia é que me contagiava? Não tenho receio pelo futuro da sociologia portuguesa com jovens tão promissores quanto Inês Espírito Santo, Emanuel Cameira, Alexandre Pólvora, Pedro Gonçalves, Pedro Videira, Marisa Liebaut, Mariana Braga, Pedro Puga e Jorge Vieira. Estou certo de que eles me acompanharam pelo puro prazer da investigação. Contudo, a sua iniciação à investigação teve uma merecida, embora simbólica, recompensa financeira graças a apoios conseguidos no Instituto de Ciências Sociais.

O meu olhar, reflexo de tantos olhares, transformou-se na escrita que agora desafia o olhar do leitor. Porque não deixamos de ser o que, de um modo particular, dizemos do que somos ou fazemos, uso a narrativa como processo integrante da construção teórica e metodológica do meu objecto de estudo. A narração decorre do próprio processo de investigação. Ao narrar, procedo a uma análise combinatória de observações dispersas que ganham sentido (analítico) no próprio processo (descritivo). Narração sofrida porque não fui capaz de me

distanciar daquelas vidas que reclamavam a minha proximidade afectiva para melhor as entender²¹. Como é corrente nos estudos desta natureza, os nomes dos meus interlocutores são na maior parte fictícios para que ninguém possa ser reconhecido em suas vivências de solidão. Excepção para os que fizeram questão de assumir o seu nome próprio, como se desse modo pudessem fugir à solidão que representa o tratamento despersonalizado. Foi o caso do José, um sem-abrigo que me explicou a importância do nome próprio:

Não basta que digamos gato, porque gatos há muitos, não basta que digamos homens porque homens há muitos, há milhares de milhões, em todos os cinco continentes. O planeta Terra é habitado por milhões de seres vivos, e entre todos eles, nós, os homens. Mas não basta eu dizer: «Ó homem, ó homem, ó homem!» Não! Chamas-te José [referindo o meu nome] e eu também sou José, mas aquele é o João e o outro é o Alfredo. «Ó Alfredo, anda cá ó manchu Fredo.» E o Alfredo vem porque ouviu pronunciar o nome dele. Eu gosto mesmo que me chamem José: «Ó José!»

Ao usar a metodologia das entrevistas dei ênfase aos *significados subjectivos* dos relatos de quem entrevistei tendo em conta que a solidão representa um sentimento. Frequentemente, a objectivação sociológica repousa em construções analíticas de significados subjectivos²². É claro que sempre nos podemos questionar: mas como chegar às experiências vividas quando elas nos são dadas em palavras? Como me questionava um querido amigo: «Pode dizer-se o que acontece independentemente do que se diz²³?» O que se diz releva de um dizer que produz a sua própria realidade no que diz. O mesmo se passa com a sociologia no que nos diz sobre a realidade. Na verdade, as palavras nomeiam a realidade, vestindo a nudez das experiências vividas. A partir daqui, a realidade «nua e crua», travestida de palavras, já não é a mesma realidade. É uma outra que nos é dada na forma palavrosa que a envolve. Mas é evidente que o social é muito mais do que os pensamentos ou discursos que suscita. E que dizer dos silêncios, tantas vezes os denunciadores mais expressivos da solidão? O leitor verá que em alguns entrevistados deste estudo, os silêncios também geram entendimento, sem necessidade de perguntas ou respostas. Da mesma forma que o dizer não apenas desvenda como oculta, o silêncio também revela no que aparentemente encobre. Num ou noutro caso, as tramas de vida decifram-se através de vínculos de sentido que nos sugerem que a vida nem sempre se

esconde por detrás de palavras ou de silêncios, ela também está nas palavras e nos silêncios.

Como é possível a comunicação de sentimentos de vida, sendo certo que sob a corrente superficial do que se afirma sentir flui um silencioso curso do que de facto se sente? Como pode o conhecimento que objectiva o conteúdo de um relato subjectivo ser traduzido na realidade de um outro relato, pretensamente científico? Transcritas as entrevistas, li-as e reli-as vendo o que diziam e, sobretudo, o que me davam nesse dizer. A interpretação é uma leitura de buscas relativamente àquilo que uma entrevista nos diz e ao que ela nos dá nesse dizer. A interpretação não se resume a uma apropriação do dito mas, antes, a um mergulhar nos seus sentidos mais recônditos, naquilo que dá que dizer ao dito e que, tantas vezes, fica interdito às interpretações simplistas ou superficiais, longínquas do que fica por dizer quando nos confrontamos com o dito. Por isso, interpretar é trazer o dito à proximidade do que fica por dizer; o analisado à proximidade do que fica por analisar; o respondido à proximidade do que fica por questionar. Os relatos transcritos das entrevistas que percorrem este livro estão aí para provar que as interpretações que delas se possam fazer nunca atingirão um ponto de saciedade. Sempre haverá porções de significados com que o leitor poderá alimentar a sua sede de interpretação porque, acredito, todo o leitor é um intérprete. Pela parte que me toca, na análise interpretativa das entrevistas realizadas valorizei a posição de enunciação dos informadores, mais do que a sua representatividade; a fecundidade dos seus relatos, mais do que uma simplista correspondência com uma realidade distorcidamente objectivada ou imaginada; a veracidade intrínseca dos testemunhos, mais do que uma credibilidade extrínseca aos mesmos; a capacidade dos relatos restituírem uma complexidade de situações sociais concretas, mais do que contribuírem para a confirmação de hipóteses que forçam a realidade a validá-las.

Embora a entrevista reclame a proeminência da «vista», em determinadas circunstâncias o olhar, como atrás se sugeriu, pode ser muito mais questionador do que as simples perguntas de um guião. Se entrevistei idosos e jovens, bêbados e pedintes, imigrantes e amantes, não deixei também de exercitar o deambular do olhar, nomeadamente quando transitava em espaços públicos da cidade: jardins, metro, tabernas, cemitérios... Nestes espaços «o visual torna-se [...] o centro polimórfico que deve ser interpretado e o meio de interpretação. O

visual é objecto e método»²⁴. O que tentei, por conseguinte, foi uma busca a várias escalas e por vários meios – entrevistas, observação, participação – de bússolas que me orientassem nos rastos de solidão. Esta metodologia, por promover uma cooperação estratégica entre diferentes protocolos de investigação, é conhecida como metodologia da «triangulação»²⁵. Os triângulos têm uma enorme força de suporte. Por exemplo, constituem a estrutura básica de bicicletas, portas ou telhados. Também dos procedimentos de pesquisa.

Como quer que seja, neste breve ensaio sobre a solidão, o leitor não encontrará mais que esboços fragmentários de vivências de solidão – retratos compósitos que não esgotam a imensidão de formas através das quais a solidão pode ser experienciada. Nenhuma pesquisa, aliás, poderia abarcar a extensão da solidão humana. Neste livro limitei-me a seguir alguns dos seus rastos, envolvendo pedintes e sem-abrigo; loucos sem razão ou loucos são; bêbados e alcoólicos; idosos e viúvos; amantes virtuais; crentes religiosos; donos de animais de estimação e imigrantes do Leste. No meio da solidão, a minha escrita reclama pontes: entre as experiências que observei e que se transformaram em minha própria experiência de escrita e reflexão e as de quem me lê. Aliás, a aproximação que neste livro se propõe à solidão é também uma mediação entre sistemas de relevância distintos: entre um universo de significações que expressam sentimentos de solidão do ponto de vista de quem os vive e todas aquelas outras significações que nos permitem tecer uma teia de interpretações sociológicas sobre a solidão vivida. Há uma experiência mundana da solidão à qual há que ter acesso para a podermos interpretar sociologicamente. Como falar da solidão de outros sem contemplar esses outros que a vivem? Por isso proponho que a compreensão sociológica da solidão possa ser feita apanhando-a em fragmentos de histórias de vida ou de cenários onde ela se desenvolve – muitas vezes negando-se a si própria – numa composição conflitual. Nesta mediação, o conceito de solidão não pressupõe determinantes *a priori*. O seu horizonte de possibilidades abre-se a todos os questionamentos que se possam dirigir aos dois sistemas de relevância atrás referidos.

Não me aproximarei da solidão como um objecto de estudo cuja pretensa unidade conceptual colocaria em causa a diversidade de suas formas de experiência. Predefinir a solidão implicaria não a poder pensar fora dos limites dessa definição singularizante. Fugindo à redução semântica de uma tal posição

metodológica, interessei-me por apreender a solidão em suas múltiplas manifestações²⁶ – sem que isso significasse a pretensão de fazer uma cartografia alargada dessa multiplicidade de formas. Num célebre artigo onde discute as falácias da teoria social²⁷, Herbert Blumer mostra claramente como os conceitos sociológicos mais desafiantes são, por natureza, «instrumentos sensibilizadores». Blumer contrasta-os com os «conceitos definitivos» que se baseiam em atributos e limites fixos. Em contrapartida, um *conceito sensibilizador* carece de uma tal especificação de atributos e limites, dando-nos apenas um sentido geral de referência e orientação no estudo de casos empíricos. Enquanto que os «conceitos definitivos» estipulam prescrições sobre o que há que examinar, os «conceitos sensibilizadores» indicam-nos, simplesmente, possíveis direcções de investigação, sugerindo--nos indícios e sugestões. A *solidão* é um bom exemplo de conceito «não definitivo» na justa medida em que carece de referências precisas e não possui limites que permitam determinar com clareza o seu conteúdo.

De acordo com Blumer, não podemos, no entanto, apressar-nos a admitir que os conceitos são *sensibilizadores* e não *definitivos* sem averiguar se existem razões para lhes atribuir essa condição e, sobretudo, se a mesma obedece à natureza dos registos empíricos observáveis. Para Blumer, o mundo empírico que a sociologia estuda é o mundo social da experiência quotidiana. Neste mundo, cada objecto que tomamos em consideração possui um carácter distintivo, único e peculiar, para além de se situar num contexto de carácter igualmente distintivo. É o carácter distintivo de cada caso empírico e de seu próprio contexto que explica que o conceito de solidão seja um conceito *sensibilizador* e não *definitivo*. Daí os diferentes rostos da solidão. Os vários estudos de caso que compõem este livro estão aí para mostrar que não os podemos privar de sentido à força de os amarrar a um conceito definitivo de solidão. Pelo contrário, procurou-se aceder ao que é comum entre eles, sem desconsiderar o que os distingue. Ou seja, o referente comum da solidão expressa-se de uma forma distintiva, em cada estudo de caso, e só pode captar-se analisando sociologicamente essa expressão distintiva. São os distintos rostos da solidão – nas suas expressões distintivas – que nos permitem alcançar a sua expressão comum.

A conceptualização da *solidão* foi afirmada e calibrada em duas fases significativas do processo de pesquisa: a fase da *amostragem* e a da análise dos *estudos de caso* seleccionados. Porque qualquer amostra é uma prova ou sinal das qualidades do que se pretende dar a conhecer, é natural que a *mostração* de uma realidade nos ajude a precisar a sua conceptualização. Trata-se de uma conceptualização que se afina e refina por tentativas amostrais e que pode ser exercitada quando se recorre a um *método ambulatório*, como o que aqui proponho, e que defino como um processo de pesquisa em que a natureza da realidade que se busca se vai clarificando à medida que se vai desvendando. O subtítulo deste livro (*deambulações sociológicas*) sugere, de algum modo, a proposta metodológica enunciada, ou melhor, anunciada, uma vez que o alcance da mesma só se apreenderá acompanhando os vários estudos de caso que compõem este livro. Se o método é um caminho, é num terreno de deambulações que ele verdadeiramente surge como produto de uma caminhada. De uma caminhada que, no caso, vai nos rastos da solidão, em busca de seus indícios, vestígios, manifestações. É este método, baseado em deambulações sociológicas, que aqui se reivindica – método que privilegia as observações *in vivo* em detrimento daquelas outras que se fazem em ambientes artificiais – *in vitro*.

É evidente que a selecção dos estudos de caso não foi aleatória. Havia uma *intuição sociológica*. Mas ela foi posta à prova, numa lógica de descoberta²⁸ que levou à constatação de que a solidão tem vários rostos: rostos de desespero mas também de reencanto, como acontece com alguns idosos ou crentes religiosos; de vacuidade mas também de preenchimento, tomando por exemplo os actos consumistas do dia-a-dia; de isolamento mas também de partilha, como sucede com frequentadores de tabernas; de distanciamento mas também de aproximação, assim se passando com alguns imigrantes; de desvinculação mas também de conexão, à imagem do que acontece com os afectos virtuais. De fora ficou aquela «solidão» que se nega a si própria e é atributo dos que possuem uma tal riqueza de vida interior que somente a podem gozar a sós. Preferi ir no rasto dos que caem na solidão sem a procurar.

A intuição sociológica não é evidentemente imune às representações sociais. Nessa medida, também se buscou a solidão onde presumivelmente se poderia encontrar: entre idosos acolhidos em lares, mendigos que dormem na rua ou

imigrantes desinseridos, por exemplo. Mas o interessante foi descobrir que a solidão não existe em estado puro, os rostos da solidão são também rostos da sua negação. A solidão pode eclodir em terrenos inverosímeis e envolvendo personagens improváveis, como acontece com alguns frequentadores de centros comerciais. Em contrapartida, nos terrenos onde supostamente a solidão existe, ela coexiste com realidades que se lhe opõem, como a sociabilidade ou a ludicidade. Assim acontece nas tascas, nas comunidades virtuais, ou até mesmo em cemitérios. Se seguíssemos nos rastros da solidão tentando traduzir os nossos achados num conceito rígido de solidão, deixaríamos de fora vivências que actuariam em contradição com um conceito desse modo construído e reificado. Seguimos outros caminhos. Saberemos pensar na solidão de forma distinta como a pensamos? Saberemos percebê-la através de outros olhares que não apenas os nossos? Saberemos que essas outras formas de saber nos capacitam a ver a realidade de outra forma?

¹ Emile Durkheim, *As Regras do Método Sociológico*, Lisboa, Editorial Presença, 1989 (1ª edição: 1895).

² Max Weber, *Metodologia das Ciências Sociais*, São Paulo, Cortez Editora, 2 volumes, 1993.

³ G. Deleuze e F. Guattari, *Mil Pesetas*, Valência, Pré-Textos, 1988, pp. 173-196.

⁴ Marie-Noëlle Schurmans, *Les Solitudes*, Paris, PUF, 2003, p. 37.

⁵ Anthony Storr, *Solitude. A Return of the Self*, New York, Ballantine Books, 1989.

⁶ R. S. Weiss, *Loneliness. The Experience of Emotional and Social Isolation*, Cambridge (Ma), MIT Press, 1973; A. Storr, *Solitude. A Return to the Self*, New York, Free Press, 1988 e E. S. Buchholz, *The Call of Solitude. Alone Time in a World of Attachment*, New York, Simon & Schuster, 1997.

⁷ Norbert Elias, *A Solidão dos Moribundos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2001, p. 76.

⁸ *Id. ibid.*, p. 75.

⁹ Pelo exposto depreende-se que estive mais disposto a pesquisar formas de solidão em contextos urbanos do que em quaisquer outros. Assim foi – por opção metodológica e constrangimentos financeiros. Daqui não é lícito que se depreenda o que a pesquisa não se propôs apreender: nem que a solidão é exclusiva dos espaços urbanos nem que estes se fechem a múltiplas formas de sociabilidade, redes sociais, pertenças comunitárias.

¹⁰ Isaac Joseph, *El Transeúnte y el Espacio Urbano. Ensayo sobre la Dispersión del Espacio Público*, Barcelona, Gedisa Editorial, 1988, p. 29.

¹¹ Baudelaire utiliza o relato de E. A. Pöe, *The Man of the Crowds*, para nos propor a figura do flâneur, do passeante ocioso que se incorpora na multidão que observa, fundindo-se nela. De acordo com Baudelaire, a multidão é o universo do artista da vida moderna, intérprete das massas anónimas, embriagando-se nelas para caçar significados de instantes fugidios.

¹² Roberto DaMata, «O ofício de etnólogo, ou como ter ‘Antropological Blues’» in Edson de Oliveira Nunes (Org.), *A Aventura Sociológica. Objectividade, Paixão, Improviso e Método na Pesquisa Social*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1988, pp. 23-35.

¹³ L. Burckhardt, *Le Design au-delà du Visible*, Paris, Centre Georges Pompidou, 1991.

¹⁴ Paulo Virilio, *Cibermundo: A Política do Pior*, Lisboa, Teorema, 2000.

¹⁵ O conceito é de J. Remy, *Sociologie Urbaine et Rurale*, Paris, L'Harmattan, 1998.

¹⁶ A. Tarrius, *Anthropologie du Mouvement*, Caen, Paradigme, 1989.

-
- ¹⁷ Richard Sennett, *The Fall of Public Man*, New York, Vintage Books, 1978.
- ¹⁸ Isaac Joseph, *Le Passant Considérable*, Paris, Librairie des Meridiens Klincksieck, 1984.
- ¹⁹ Massimo Canevacci, *Antropologia da Comunicação Visual*, Rio de Janeiro, DP&A, 2001, p. 252.
- ²⁰ A «curiosidade ociosa» é um método de investigação proposto por Thorstein Veblen. Ver, a propósito, Margarita Barañano, «Thorstein Veblen: un alegato en favor de la ciencia», in *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 1993, nº 61, pp. 201-212.
- ²¹ Esta minha confissão pode ser interpretada como uma «objectivação participante», conceito proposto por Bourdieu para mostrar que a objectivação da relação subjectiva do sociólogo com o seu objecto de estudo forma parte dos requisitos de uma análise científica. Ver Pierre Bourdieu, «Sur l'objectivation participante», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 23, Setembro de 1978.
- ²² G. Ritzer, *Towards an Integrated Sociological Paradigm*, Boston, MA, Allyn and Bacon, 1981.
- ²³ Refiro-me ao poeta António Ramos Rosa, em carta que me escreveu a 29 de Outubro de 2005.
- ²⁴ Massimo Canevacci, *A Cidade Polifónica. Ensaio sobre a Antropologia da Comunicação Urbana*, São Paulo, Studio Nobel, 1993, p. 43.
- ²⁵ N. K. Denzin, *The Research Act. A Theoretical Introduction to Sociological Methods*, New York, McGraw-Hill Book Company, 1978.
- ²⁶ Em consonância com a posição defendida por Marie-Noëlle Schurmans, *Les Solitudes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003.
- ²⁷ O artigo foi apresentado, em 1953, no Congresso da Associação Americana de Sociologia e publicado no ano seguinte: Herbert Blumer, «What is wrong with social theory?», *The American Sociological Review*, vol. XIX, 1954.
- ²⁸ José Machado Pais, *Sociologia da Vida Quotidiana. Teorias, Métodos e Estudos de Caso*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2003.

A minha casa
é um mundo:
os sem-abrigo

Há realidades sociais que nos dizem muito mais do que aquilo que sobre elas possamos imaginar; os seus significantes excedem os significados. São realidades que envolvem vidas que – como as dos sem-abrigo – dificilmente perturbam a paz ignorante dos donos de outras vidas que, sem saberem, nem sempre se furtam a uma existência supérflua. De um modo geral, os sem-abrigo dão corpo a representações sociais que retratam e refractam a realidade, ao mesmo tempo que a putrefactam, tornando-a corriqueira, banal, inevitável. Na representação social dominante, os sem-abrigo pagam o justo preço pelo seu desajustamento ao mundo, por essa razão são olhados como «imundos». Incorporam imagens de realidade construídas por um olhar que pouco ou nada vê em sua desatenção, ou que os transforma numa espécie de borradeira na estética das cidades.

Os transeuntes das cidades salvaguardam a sua autonomia enclausurando os seus olhares. Raramente se fixam nos rostos que, imóveis em sua autoridade icónica, jazem fixos na dependência que é simbolizada pela mão estendida. É esta *cultura da evitação* que os leva a ignorar a miséria com que tropeçam quotidianamente. Estamos a falar de uma cultura que é tecida em malhas de argúcias que organizam a banalidade da vida quotidiana, feita de imposturas conscientes ou involuntárias que reactualizam, constantemente, a conhecida confusão semântica das raízes etimológicas de *pessoa* e *máscara*. As pessoas não deixam de ser menos comediantes por serem mais civilizadas. Por vezes assumem a aparência do apego, da consideração mútua, da solidariedade. Uma contracção de boca, um franzir de sobrolho, uma mão indecisa que vai ao bolso – gestos reveladores de uma simulada condolência; mas logo a seguir um acelerar de passo, a mão decidida que sai vazia do bolso, uma conformação inevitável à ordem estabelecida. Apelos a linguagens sobrecodificadas que permitem escapar ao que incomoda e se procura trivializar, ao que agride e se procura normalizar. Embora vivamos numa sociedade que favorece a afirmação da individualidade, há claros sinais que apontam para uma dissolução das singularidades na massa pública. Quando tal acontece, o que significa uma interacção social? Não propriamente um enfrentamento de singularidades, uma vez que estas se anulam. Por exemplo, no hábito (social) de «olhar para o lado».

Consequências? A paisagem social que nos é familiar torna-se desconhecida uma vez que o olhar comum é cegado por um véu feito de «rotina, hábitos, estereótipos»¹. Ou, quanto muito, surge uma «sentimentalidade urbana» própria de um consumo visual instantâneo e fugaz, onde os mendigos integram parte de um «repertório visual urbano» que reflecte uma «incorporação fantasiosa do mundo» feita de devaneios, distrações, apatia e indiferença².

Modos de olhar

O olhar sociológico reivindica um outro modo de ver. O olhar comum evita a miséria que o rodeia, até para se precaver de qualquer sentimento de culpabilidade. Por isso, os transeuntes passam normalmente ao lado dos sem-abrigo, alheando-se do que não querem ver. Não se trata de uma mera «desatenção cívica», onde o outro se vislumbra mas com o qual não se interactua³. No caso, a desatenção nada tem de cívica, é pura recusa de compaixão. A compreensão não é, evidentemente, sucedânea da compaixão. Mas não há compreensão sem se olhar de frente o que normalmente se olha de lado. O que se reclama é um *olhar intrometido*, como método sociológico. Olhar *metido* no que normalmente se desolha, mas também *comprometido*, isto é, envolvendo um compromisso, uma obrigação de denúncia, de desocultação, de desvendamento. Não se trata de um olhar suporte de uma compreensão intuitiva ou simpática dos modos de vida dos sem-abrigo, mas de uma compreensão sociológica que permita desvendar os sentidos do vivido. Por olhar comprometido também não pretendo significar uma irreal supressão das distâncias sociais entre quem observa e é observado, apenas um compromisso de respeito em relação a quem se nos dá, no modo que se dá, como objecto de observação – à vista aparentemente desarmada mas na realidade armada de interrogações, inquietações e intuições sociológicas.

Este duplo olhar – *intrometido* e *comprometido* – é tanto mais objectivo quanto mais tocado por uma subjectividade conscientemente cúmplice do observador. A reflexividade, nos processos de observação, produz um efeito de sensibilização que permite estabelecer rupturas com as imagens estereotipadas e cristalizadas do que se vê sem olhar, do que normalmente se concebe com preconceito ou se olha de lado. Como bem nos dizia Simmel⁴, o olhar é um

recurso notável da observação sociológica. A interacção entre indivíduos baseia-se num intercâmbio de olhares. Mas o olhar através do qual se procura entender o outro é, em si mesmo, expressivo. Pelo modo como olho o outro, revelo-me a mim próprio. O olhar não pode sacar sem dar, ao mesmo tempo. As ciências sociais recorrem abundantemente às entrevistas mas, na verdade, nem sempre as vistas se entrelaçam com o observável. Quase todo o registo de pertinências se faz no plano da fala: do que se pergunta, do que se responde, do que se transcreve, do que se analisa. A vista, na entrevista, perde-se frequentemente de vista. O que proponho é a recuperação da vista como suporte da observação sociológica. Entrevista plena, vista viva.

Abandonei-me na rua, deixando-me guiar pelos sentidos. Desafiei medos de mim que se reflectem no modo como olho os outros. Coloquei à prova ideias feitas, sem problemas em as desfazer. As pernas atrás dos sentidos. Dou passo a uma sociologia que alguém já dominou de *passeiologia*⁵. Interrogo-me, sobretudo, a partir das observações do que se *está a passar*, isto é, de acontecimentos que se denunciam à observação natural. Quando um mendigo pede dinheiro observo a sua mão estendida, a moeda que esporadicamente recebe, os olhos alheios que o desolham – acções significativas no quadro do sistema de relações sob observação, gestos inseparáveis das sequências de acção. Em contrapartida, se pergunto a um mendigo que estratégia usa para obter dinheiro aí prevalece um sistema de significações que se inscreve num quadro de pesquisa de quem pretende compreender significados cujo sentido escapa à observação directa. É completamente diferente ver uma mão estendida, quanto tempo ela permanece assim, o desdém de quem a desolha.

O *olhar comprometido* que aqui se reivindica permite uma desconstrução sociológica das *teorias do desvio*. Para uma boa parte dos transeuntes, os sem-abrigo cristalizam um modo de vida «desviante», nomeadamente quando a exposição de deficiências (físicas, mentais ou sociais) é usada, como por vezes na realidade acontece, para legitimar a mendicidade⁶. Aliás, a solidariedade que se manifesta em esporádicas dádivas de esmola aparece frequentemente revestida de uma compaixão atemorizada. Mas, no avesso dessas teorias do desvio, que dizer da maioria dos transeuntes que desviam o olhar para se abstraírem dessa realidade «desviante»? Dizia-me um mendigo: «Às vezes não

é uma esmola, que a pessoa dá, que é caridade. Às vezes, vale mais uma palavra que uma esmola, compreende?»

Fui para o campo como um «batedor solitário»⁷. Os primeiros contactos não foram fáceis. Por vezes fui tomado por um polícia à paisana. Recordo-me do primeiro sem-abrigo que abordei para entrevistar, um velho que ocupava um recanto junto ao *Banco Millenium*, na esquina da Miguel Bombarda com a Marquês da Tomar, em Lisboa. Esperei que despertasse (8.30 h da manhã) e tomasse o seu pequeno-almoço, uma laranja que retirou de um saco de plástico. Não pude deixar de me sentir um intruso quando me aproximei do seu aposento, demarcado por sacos e caixas de papelão. Todo o visitante inesperado é um intruso, a menos que tenha sido explícita e livremente convidado a entrar. Vi-o depois pegar numa vassoura e começar a varrer o seu pedaço. Fiquei à entrada de uma porta imaginária sem saber se, na apreciação do seu olhar inquisitivo, caía na categoria de inoportuno. Pronto o saberia.

– Bom dia! Posso falar um bocadinho consigo?

– Nã, nã, nã, nã! Vá com Deus! Vá com Deus!

– Da sua vida, gostaria de saber...

– Nã, nã, nã, nã! Vá com Deus! Vá com Deus!

– Há muito tempo que vive aqui?

– Não vou estar aqui muito tempo! Só mais alguns dias! Deixe-me! Deixe-me em paz! Vá com Deus! Vá com Deus!

Fui com Deus, na certeza de que as palavras simples podem ser das mais difíceis de ouvir e de interpretar. Porque me rejeitou? Possivelmente – hipótese que me serviu de consolo – viu-me como um «outro generalizado» a quem quis convencer (ou a convencer-se a si mesmo?) que o seu (des)abrigo era esporádico. Ao retirar-me, embaraçado, retive a forma como o seu espaço estava organizado. Os cartões de papelão espalhados pelo chão, em forma de campa de caixão, deviam ser o seu leito. O topo do muro, onde repousavam sacos de plástico amarrotados junto de uma garrafa verde-escura e de um pacote de leite, devia ser a banca da sua cozinha. O degrau de acesso a um portão fechado, onde o vira sentado, seria o seu sofá de repouso. A vassoura, roída de uso, retornara ao encosto da parede que poderia ser identificada como zona de arrumos. No umbral da porta imaginária, mais precisamente já com um

pé no *hall de entrada*, que em boa verdade também deveria ser designado de *saída*, lembro-me de ter murmurado praguejos contra esta mania etnocêntrica que temos de classificar os outros e as coisas que os rodeiam, de acordo com tipologias de classificação que fazem sentido apenas porque nos são familiares. Mas aquele canto era o seu lugar, não tinha o direito de o assaltar, não apenas pelos bens que lhe podia roubar – os seus segredos de vida – mas pela simples intrusão que significa o acto de entrar em casa de alguém sem ser convidado.

Num ou noutro dia, tornei-me sombra de alguns sem-abrigo, fazendo meus os seus trajectos. Há tempos doei um casaco usado a um deles. Agora, sempre que passo pelo meu velho casaco, invejo-o pela relação de intimidade que tem com o mendigo. Lamento não poder fazer a biografia da nova vida do meu velho casaco para lhe descobrir a sua nova identidade. Os sociólogos preocupam-se sobretudo com a biografia das pessoas, mas a biografia dos bens que as pessoas usam muito nos diria sobre elas⁸. Lamento também não ter sabido pesquisar a coragem que provavelmente alguns tiveram de conquistar para perder o medo de viver na rua. Apenas consegui descobrir que a decisão de viver na rua foi, para alguns deles, uma conquista de liberdade.

Essa liberdade é frágil, sendo frequentemente molestados por polícias, residentes e comerciantes que os tentam enxotar de onde pernoitam e guardam os seus sacos de parcos haveres (comida e agasalhos). A liberdade pode também ser posta em perigo quando, por exemplo, decidem dar um passeio de metro e são apanhados pelos fiscais, por não terem bilhete. Num estudo há tempos realizado sobre os utilizadores do Refeitório dos Anjos, dos quais apenas 13% viviam em «alojamento estável» (casas ou barracas), verificou-se que mais de metade dos inquiridos referiram ter tido problemas com a justiça: por furtos ou, principalmente, por viajarem sem título de transporte⁹.

Sigo um mendigo. Queda-se em frente de uma montra de pastelaria. Imagino as ordenações que surgirão em sua mente. Bolo? Fome? Dinheiro? Nada sei sobre essas ordenações a não ser que, provavelmente, precedem de um campo sensorial e se encontram induzidas por experiências e circunstâncias pessoais precisas. Para os transeuntes vulgares, e agora é fácil rever-me na figura de um transeunte vulgar, os bolos serão percebidos noutra perspectiva. Por exemplo, na avaliação das calorias quando confrontados entre si ou com um *croissant*, não sendo indistinto se possui ou não creme ou chocolate. Ao comparar-se o

valor calórico do pastel de nata ao do *croissant* estabelece-se uma *ordenação de grupo* que passa por um processo de abstracção muito mais facilmente operacionalizável, quando ancorado a cabeças pensantes de estômagos nutridos.

São extraordinariamente valiosos os dados estatísticos sobre a demografia dos sem-abrigo. Mas isso não significa que se desvalorizem os estudos que, por procedimentos qualitativos, procuram um conhecimento dos seus percursos de vida e subjectividades. Os levantamentos estatísticos sobre a pobreza e os sem-abrigo permitem-nos quantificar um fenómeno que importa conhecer em toda a sua extensão. Mas o que me mobiliza é o conhecimento fenomenológico dos seus modos de viver, conhecimento que resulta de uma «experiência próxima» que é tanto mais conseguida quanto mais se afasta da «observação distante»¹⁰. Não me importa quantos são – os poucos que sejam são muitos – quero sobretudo conhecê-los na sua individualidade, na sua essência de *sujeitos*, em vez de os conhecer apenas como *objectos* (de estudo), dos quais me tenho de distanciar, como se o acto de os conhecer implicasse um menosprezo pelos seus modos de viver.

Todavia, hesito em como os abordar. Não tenho porta à qual bater, temo invadir-lhes a privacidade, demarcada por odores e cobertores. Observo-os no despontar da manhã. Remexem-se lentamente, não sei se incomodados pela luminosidade do sol ou pelo ruído do trânsito que se despeja na cidade. Ou buscam, simplesmente, o aconchego da manhã que a noite fria lhes roubou? Nos Anjos, nas imediações do refeitório centenário da Santa Casa da Misericórdia, vejo velhos com dificuldades de locomoção, jovens toxicodependentes, mendigos – o que mostra a variedade dos que se podem acolher sob a designação genérica de «sem-abrigo». Alguns deles são também portadores de doenças mentais – esquizofrenia, perturbações de personalidade – para além da dependência do álcool¹¹. Em todos vejo rostos desgastados pelo tempo. Ao anoitecer, cambaleando, parecem tropeçar com a escuridão da noite. Um deles disse-me: «A minha casa é um mundo.» Fui atrás desse mundo.

Uns anseiam por comunicar, outros prezam uma solidão habitada de silêncios, ao desabrigo das palavras. Há os que falam alto para si mesmos, os que insultam quem os interpela e ainda os que parece não quererem desperdiçar palavras com qualquer «bicho-careta» que lhes apareça, muito menos quando

arvorado de sociólogo. O silêncio parece-lhes mais amigável do que conversas fiadas. Quando os questioneei com um obtuso «está bem?» tive de volta sorrisos e palavras, mas também silêncio. Que palavras o silêncio esconde? Que sentidos expressa? Que identidades sustenta? Que sentimentos habita? Um deles respondeu-me com um gargalhar estridente que me fez recuar, assustado, deixando-me a cara órfã de artifício. Que lhe disse eu? Se estava bem? Embrulhei a minha cortesia num sorriso envergonhado e desandei.

Um outro sem-abrigo, estendido num pedaço de papelão ensopado de chuva, barbas brancas denunciando velhice, olha-me fixamente quando o abordo. De que me fala o seu olhar aparentemente sereno? O que ontologicamente revela ou oculta? Um olhar sereno é um daqueles gestos que não tem sentido em si mesmo, só ganha sentido em função de uma situação referencial determinada (sua enunciação), dependendo a sua semântica da sua pragmática. Como pensar no olhar fora da situação referencial que o determina? Como reflectir nele fora da relação que eu próprio mantenho com ele, enquanto o observo e penso nos seus determinantes? Que lhe dizer para quebrar o silêncio? E que direito tenho de lhe perturbar o silêncio, exigindo que o seu (aparente) olhar sereno se transforme em palavras, na discutível suposição de que o silêncio não fala? Muito do que não pode ser dito só pode ser vivido, da mesma forma que nem tudo o que é vivido pode ser transmitido.

Percursos de sobrevivência¹²

O casal dos sacos

(Avenida Almirante Reis, 20 de Outubro de 2004)

Dia chuvoso. 8 horas da manhã. Dois mendigos. Um homem de ténis brancos e uma mulher maltrapilha, ambos na casa dos 40/50 anos, dormem debaixo de uma arcada, na Avenida Almirante Reis, nº 83, junto à estação de metro dos Anjos, à porta de uma loja de mobiliário. O homem acorda às 08h47, está tapado com um casaco e alguns cartões. A mulher continua a dormir.

09h03 – O homem parece levantar-se mas deita-se novamente.

09h16 – Ainda deitado, arruma as suas coisas, sacode as calças, passa a mão pelo cabelo [para se pentear?], coloca o casaco sobre as pernas e olha para o relógio. Coça as costas e a cabeça, esfrega os olhos. Ao mesmo tempo olha na direcção da estrada.

09h30 – Começa a chover com maior intensidade, chega o empregado (ou patrão) para abrir a loja de mobiliário. A mulher acorda, portando um cobertor branco pelas costas. O homem e a mulher levantam-se. Arrumam os cartões com cuidado, sobrepondo-os. Ela dobra com jeito o cobertor que a abrigava. Depois de dobrado é posto dentro de um saco. Outro saco com roupa que estava dentro de uma caixa vai para dentro do saco do cobertor. Depois ele penteia-se com um pente, ela deixa cair um papel e agacha-se para o apanhar. Coloca-o depois junto aos cartões que serviram de colchão. Deixam tudo limpo.

09h39 – Ela veste um casaco antes de se pôr a caminho, ele vai de *pullover*. Ele sacode com as mãos o pó do casaco dela e volta a pentear-se.

09h44 – Ele tem na mão uma bolsa azul e um chapéu-de-chuva. Ela limpa novamente o casaco. Com um lenço de papel passa creme pela cara e pelo pescoço. Pergunta-lhe como está o aspecto. Leva duas rosas vermelhas na mão direita.

09h45 – Partem. Cada um deles pega numa asa de um saco (o saco é carregado pelos dois). Param no meio do passeio para falar, poisam o saco no chão molhado. Descem a avenida Almirante Reis com o saco. Ela põe um papel no lixo. Param a olhar para uma montra da Sony/Siemens (secção dos despertadores, telemóveis, dvds, vídeos).

09h55 – Separam-se. Ela carrega sozinha o saco, ele espera junto às arcadas da «sopa dos pobres». Carrega a bolsa azul e o chapéu-de-chuva. Ela volta deixando aí o saco e as rosas que trazia. Atravessam a rua e seguem os dois a falar pelo meio do jardim António Feijó. Ele beija-a na cara. Espera-a junto à árvore enquanto ela vai aos sanitários públicos. Depois é a vez dele enquanto ela espera.

10h05 – Ela volta a entrar na «sopa dos pobres», ele fica à espera. Ela retorna, mas agora com um saco verde (10h07). Ele fica com o saco verde à espera, ao passo que ela desloca-se ao chafariz do outro lado da rua para encher uma garrafa de água das pequenas. Sacode a água que está no chafariz, bebendo depois da garrafa que encheu (às 10h09).

10h10 – Ela volta para junto dele com a garrafa que encheu... limpam o chão e sentam--se nas arcadas anexas à «sopa dos pobres».

10h15 – Os dois começam a subir a Almirante Reis. Param de vez em quando para falar um com o outro.

10h18 – Sentam-se debaixo das arcadas do Banco de Portugal, num manto de jornais que previamente colocam no chão. Comem, ela agita uma garrafa de litro e meio que saca do saco e bebe. Ele bebe também. Depois ela bebe água da garrafa que havia enchido e olha para o relógio (10h49). Levanta-se, arranja a sua roupa e senta-se novamente. Mostra ao companheiro um papel e coça a cabeça durante algum tempo. Mexe numa série de papéis no bolso. Penteia-se com gestos bruscos e volta a pôr o barrete azul que tinha desde que acordou. Depois passa as mãos pelo casaco e pelas calças a fim de os limpar. Ele levanta-se, passa-lhe a mão pela cabeça duas vezes, limpa-lhe os ombros do casaco ao passar a mão (11h26).

11h27 – Ela levanta-se. Agarram nos sacos, bolsa azul e chapéu-de-chuva, mas antes dobram os jornais que deixam ficar debaixo das arcadas do Banco de Portugal. Partem às

11h28. Voltam a descer a avenida Almirante Reis dirigindo-se ao Refeitório dos Anjos da Santa Casa de Misericórdia de Lisboa.

A mulher do cachimbo

(Praça da Alegria, dia 22 de Outubro de 2004)

8h30 – Dorme num dos bancos do jardim da Praça da Alegria, coberta por um enorme plástico transparente. Em seu redor há muita tralha, sacos de plástico e garrafas vazias.

11h20 – Acorda. Percebemos que é uma mulher aparentando ter mais de 60 anos. Acende um cachimbo, ao mesmo tempo que procura alguma coisa nos seus sacos. Agarra num copo de plástico e começa a comer algo (que se encontra dentro do copo) com uma colher.

11h34 – Arruma, mexe e remexe em suas coisas. Continua a comer. São pedaços de pão que vai cortando com um canivete.

11h50 – Reacende o cachimbo. Fuma, meio deitada no seu banco de jardim, olhando para o infinito enquanto o fumo expelido do cachimbo intersecta continuamente o seu olhar.

12h15 – Remexe num dos sacos de plástico até encontrar pedaços de pão endurecidos, lançando-os aos pombos que esvoaçam em corrupção no seu sentido.

12h30 – Repentinamente, passa um carro de polícia com o som da sirene bem alto – acontecimento este que a desperta da sua sonolência.

12h55 – Levanta-se agarrando num dos sacos. Tenta tapar o resto da tralha com o plástico transparente. Passa pelo nosso banco e sorri-nos com um ar mordaz, deixando um forte odor de cachimbo e urina. No banco seguinte, pousa um pé, seguido do outro, com o objectivo de atar os atacadores dos seus ténis (toda esta operação é executada com muita dificuldade).

13h00 – Dirige-se à pastelaria «Estrela da Alegria» (situada ao lado do jardim) onde não permanece mais do que 3 minutos. Volta para o seu banco com um café num pequeno copo de plástico. Seguidamente, deslocámo-nos até à pastelaria, onde perguntámos ao empregado se ela vinha regularmente pedir café. O empregado respondeu afirmativamente, havendo «um ou outro dia que não». De seguida perguntámos se ela pagava o café, ao que nos respondeu afirmativamente.

14h17 – Mete tabaco no cachimbo, acendendo-o de seguida. Começa a falar sozinha, em tom de voz elevado, embora não se compreenda o que diz.

14h55 – Levanta-se e vai urinar atrás de uma árvore. Deambula pelas redondezas.

16h30 – Volta ao seu banco de jardim, aparentando descansar.

17h07 – Levanta-se, agarra no mesmo saco de plástico que tinha de manhã. Ata da mesma forma os atacadores dos seus ténis, apoiando um pé e depois o outro num banco. Dirige-se à farmácia vizinha onde fica cerca de um quarto de hora.

17h22 – No regresso ao banco de jardim, baixa-se para apanhar uma beata do chão. Já sentada, volta a acender o cachimbo com um isqueiro e a olhar para o infinito. Assim permanece até cerca das 20 horas.

(dia 23 de Outubro)

10h43 – A *mulher do cachimbo* acorda, mexe e remexe nos seus sacos à procura de algo para comer, exactamente como fizera no dia anterior.

11h55 – Sempre com o seu cachimbo, e rodeada de sacos de plástico e tralha, levanta-se e dirige-se com apenas dois sacos e um guarda-chuva todo partido para a avenida da Liberdade. Deixa ficar tudo o resto no jardim da Praça da Alegria.

12h35 – Depois de ter descido lentamente a avenida da Liberdade, e de ter passado por detrás do teatro D. Maria, prostra-se em frente à «Ginjinha», no largo de São Domingos. Pousa os seus sacos e afins num dos pequenos pilares que delimitam o passeio e desloca-se em direcção aos clientes da «Ginjinha» com um copo de plástico na mão. As primeiras abordagens que faz aos clientes são ignoradas. Compreendemos que ela pede às pessoas que deem um pouco de ginja no seu copo. Depois de sucessivas recusas, irritada, começa a assustar os pombos, aos pontapés, que se atravessam no seu caminho. Senta-se perto dos seus sacos e levanta-se à medida que novos clientes chegam.

13h46 – Dirige-se a um casal de turistas que se encontram a beber uma ginjinha no exterior da tasca. Estes oferecem-lhe uma ginjinha e dão-lhe conversa, mantendo um diálogo de cerca de dez minutos com ela (segundo um passante que reparou que a estávamos a observar, ela é poliglota, aliás, só assim se compreende que mantivesse conversa com turistas aparentemente anglófonos).

14h05 – Senta-se novamente junto dos sacos de plástico e reacende o seu cachimbo... Um rapaz que passa tira-lhe uma fotografia com um grande aparelho (aparenta ser fotógrafo ou jornalista). Ela fica furiosa e começa a resmungar primeiramente com ele e depois com toda a gente que passa perto dela.

14h25 – Levanta-se em direcção a um novo casal de turistas, também eles a beberem uma ginjinha. Aparentemente repugnados com a sua aparência e cheiro, viram-lhe as costas. Ela, como vingança, vai por detrás da senhora e belisca-lhe o rabo. Os turistas debandam, praguejando, enquanto ela lhes grita furiosamente.

14h39 – De novo sentada, recebe moedas de beneméritos.

14h55 – Levanta-se e vai comprar ela própria duas ginjinhas que quase derrama ao sentar-se no chão. Bebe calmamente olhando para os transeuntes.

15h31 – Agarra na sua tralha e atravessa a praça Dom Pedro IV, sem prestar atenção aos semáforos.

15h37 – Entra numa loja de máquinas fotográficas, relógios e afins, na rua 1º de Dezembro. Sai num instante e prossegue pela rua do Ouro. Dança um pouco diante da loja de música «Discoteca Amália» que possui uma coluna de som virada para o exterior.

15h42 – Simula entrar para o elevador de Santa Justa. Decide virar para a rua dos Sapateiros em direcção ao rio Tejo. Entra pela rua da Assunção, chegando por fim à rua Augusta. Ao passar por uma mulher com uma criança de colo, tenta falar e brincar com o bebé. A mãe, assustada, foge dela.

15h53 – Cruza-se com três meninas que fazem inquéritos. Parecem conhecer-se pelas andanças da rua Augusta, trocando sorrisos e palavras simpáticas. Logo que se separam, ouvimos as meninas comentarem entre elas: «Como é que foi possível ter chegado àquela decadência?!»

16h00 – Perto do fim da rua Augusta mete-se provocatoriamente com os pintores presentes. Acaba por se sentar à porta do BPI. Fuma o seu cachimbo enquanto fala alto, parecendo protestar com o mundo à sua volta.

16h15 – Rebola-se pelas pedras da calçada. Levanta-se depois com dificuldades. Dirige-se para a Praça do Comércio, parando debaixo do arco da rua Augusta, onde fala e cospe numa pedinte que aí se encontra.

16h25 – Deambula pela Praça do Comércio. Sobe para um eléctrico turístico *Sight Seeing*, mas logo sai.

16h41 – Entra na rua da Alfândega e senta-se num canto escondido, onde poucas pessoas passam (cruzamento entre a rua da Alfândega e a rua dos Fanqueiros). Fuma o seu cachimbo.

16h50 – Levanta-se e vai urinar à rua dos Fanqueiros em pleno passeio, cena desastrosa uma vez que o faz com muita dificuldade, estatelando-se desequilibrada sobre a própria urina. Volta ao canto de onde saíra para urinar.

17h10 – Pega nos seus sacos e prossegue pela rua da Alfândega, entrando em vários estabelecimentos por breves segundos, entre eles o «Café Central» e o «Salão de Chá Luso--Japonês». Vira à direita, na rua dos Arameiros, e entra no restaurante «Lua Dourada».

17h20 – Já na rua do Cais de Santarém, ao lado da Casa dos Bicos, entra numa pastelaria (perguntámos à empregada o que ela tinha pedido, ela respondeu que «nada»). Continuando a sua caminhada começa a gritar repetitivamente «sai daqui!».

17h31 – Mais à frente, entra numa loja de conveniência e sai com um pacote de batatas fritas e outro de vinho. Senta-se numa das portas seguintes, começando a comer e a balbuciar algumas frases. Acende o cachimbo e bebe o seu vinho.

18h43 – Com o cair da noite, tenta levantar-se. Sem êxito, apesar do esforço. Grita mais uma vez «sai daqui!».

18h58 – Finalmente consegue levantar-se e urina num beco.

19h03 – Vai cantarolando pelo meio da rua e dando voltas sobre si mesma. Aparentemente embriagada, ocupa o meio da estrada, obrigando os carros a parar.

19h17 – Tenta atravessar a avenida Infante Dom Henrique, mas desiste pois o trânsito é intenso. Continua desnorteada pelas bermas da avenida, em direcção à gare de Santa Apolónia.

19h36 – Senta-se em cima das luzes sinalizadoras que se encontram instaladas no chão para iluminar as arcadas do museu militar.

20h09 – Levanta-se, protestando com os automobilistas que passam, impedindo-a de atravessar a estrada. Dirige-se ao interior da estação de Santa Apolónia, mas logo sai.

20h21 – Senta-se, meio deitada, junto às portadas laterais da estação (fechadas ao público) na rua Caminho-de-Ferro.

21h00 – Com o cachimbo aceso, tudo leva a crer que ali passará a noite.

O caçador de achados

(Centro de Apoio Social dos Anjos, Avenida Almirante Reis, dia 24 de Outubro)

11h00 – Aparentando uns 70 anos, passa em frente do refeitório dos Anjos, no sentido da Alameda Dom Afonso Henriques. Olha continuamente para o chão como quem procura coisas. Vasculha o interior de todos os caixotes de lixo com que se cruza. Apanha beatas do chão. Passa por uma loja, onde fica alguns momentos a olhar para a vitrina de bugigangas, miniaturas e símbolos de futebol.

11h08 – Vira na rua Febo Moniz e toma a rua dos Anjos. Volta para trás, em direcção ao largo de Santa Bárbara. Sempre à procura de algo, mete todo o braço num caixote de lixo. Procura moedas nas ranhuras de todas as cabinas telefónicas que encontra.

11h15 – Senta-se nas escadinhas do largo de Santa Bárbara fumando as beatas apanhadas do chão. Observa atentamente os trabalhos de reconstrução do pavimento.

11h23 – Continua às beatas. Sobe a rua Jacinta Marto, encontra uma revista num dos caixotes de lixo, desfolha-a, devolvendo-a depois ao caixote. Vira na rua Passos Manuel onde procura dinheiro nos parquímetros. Toma a rua Angra do Heroísmo.

11h37 – Já na rua José Estêvão, pára durante cerca de dez minutos, diante de umas obras (observa a construção de um prédio).

11h45 – Volta pelo mesmo caminho para a avenida Almirante Reis, percorrendo-a em sentido inverso ao que tinha subido antes.

11h55 – Passa pelo refeitório dos Anjos, olha para a fila existente e senta-se em frente, nas escadinhas da igreja, a fumar mais beatas.

12h02 – Quando a fila encurta, levanta-se, atravessa a rua e toma lugar na fila.

12h40 – Sai do refeitório e sobe, de novo, a avenida Almirante Reis. Enquanto anda, fuma mais uma beata e, tal como de manhã, procura coisas no chão e nos caixotes de lixo.

12h50 – Senta-se numa paragem de autocarros (avenida Almirante Reis/rua de Angola), fumando mais uma beata.

(O autocarro n.º 60, em direcção ao cemitério da Ajuda, pára na paragem onde ele se encontra. Nós, situados no outro lado da rua, deixámos de o ver, uma vez que o autocarro nos tapava a visão. Quando arrancou não mais o vimos.)

Muitas vezes as entrevistas são usadas para desvendar práticas. Mas quando as práticas dizem exactamente o que fazem, é metodologicamente sensato observá-las. No entanto, as práticas não nos dizem tudo das pessoas que as levam a efeito. Resta, por exemplo, o enigma das origens de todos aqueles que

desaguaram na rua e a tomaram como «casa». Neste caso, são necessários outros processos de inquirição. Das observações e entrevistas realizadas podemos concluir que os «sem-abrigo» constituem uma população heterogénea apesar de a etiqueta que lhes é dirigida provocar uma homogeneização de diferenças dada por um denominador comum de carências. Embora toda a etiqueta seja homogeneizadora, essas diferenças não podem ser negligenciadas. Uns habituaram-se a viver na rua, tomando-a morada vitalícia; outros encaram a rua como um pouso passageiro que esperam abandonar tão prontamente quanto possível. Seria fácil fazer uma síntese sociológica dos traços que os homogeneizam na condição de «sem-abrigo» – mas essa síntese apenas nos daria uma convergência de origens e destinos diversos.

Entre os chamados *sem-abrigo* encontramos histórias de vida distintas ainda que, por caminhos diversos, todos venham a ter por leito um pedaço de rua e partilhem das mais diversas formas de desenlaces sociais. Das conversas que tive com eles dei-me conta de que, mais do que as desvinculações do mundo do trabalho, as rupturas afectivas foram determinantes na opção de viver na rua. Estão neste caso desvinculações decorrentes de uma fragilização ou corte de laços familiares – por efeito de separações conjugais ou de relacionamentos deteriorados. Para muitos, a rua foi preferível a casamentos naufragados ou a ambientes familiares degradados, instáveis, turbulentos. Outras vezes, é a própria ausência de família, por morte ou abandono¹³, que cria uma situação de desamparo que se prolonga na rua. Num ou noutro caso, falham as redes de apoio familiar em momentos críticos da vida. Ficam apenas lembranças, muitas vezes silenciadas. Outras vezes ditas de viva voz:

A minha mãe? Uma mulher de má vida, muito atiradiça para os homens, estás a perceber? Quantas vezes o meu pai não a compreendia nesse aspecto. Feminina! Estás a compreender? O meu pai era um grande chulo, ele explorava-a de toda a maneira e feitio, então ela tinha que se voltar para maçaricos.

Muitos «sem-abrigo» são moribundos cuja vida é uma clara sobrevivência de uma insuspeita «morte social» – estado de alienação, de afastamento das redes sociais de parentesco em ambos os sentidos genealógicos (ascendente e descendente)¹⁴. Embora os percursos de desvinculação social que conduzem à rua decorram de múltiplas vulnerabilidades associadas e cumulativas¹⁵, aqui,

concentro-me, sobretudo, no modo de vida que toma a rua como lugar quase exclusivo de existência. Todavia, mesmo no espaço homogeneizador da rua, os trajectos dos *sem-abrigo* são múltiplos e variados, ainda que passíveis de alguma padronização. A circulação é uma imposição da própria geografia da rua, feita para circular. Mas quem vive na rua tem por hábito circular em espaços relativamente delimitados da cidade. É como se os pedaços da cidade circulados se transformassem em territorialidades de pertença. Há, por exemplo, os que costumam pedir esmola junto de igrejas e pastelarias, no desejo de estimularem apelos à consciência de quem busca um conforto para o estômago ou para a alma. E até para dormir há escolhas diferenciadas, em função de um esfarrapado *status* social. Os menos-mal vestidos escolhem ruas mais nobres (como a Guerra Junqueiro) sendo habitual vê-los a dormir em lugares relativamente abrigados e limpos, aproveitando as reentrâncias que dão acesso a alguns estabelecimentos comerciais, como é o caso do *Cortefiel* (na referida rua). Levantam-se cedo, antes das 8 da manhã, antecipando-se à chegada das brigadas de limpeza que actuam antes da sua abertura. Esta fuga pode ser determinada por comodismo, mas também por vergonha, independentemente de se dizer que a «vergonha no pobre fá-lo mais pobre». Aliás, alguns dos *sem-abrigo* pareciam envergonhados ao falarem da sua existência esforçada. Em contrapartida, os que dormem, por exemplo, no Rossio e na Baixa de Lisboa, manifestam despreocupação em relação aos tempos de despertar. Levantam-se, muitas vezes, já com a cidade repleta de transeuntes. Costumam também dormir juntos. A desertificação do centro da cidade, à noite, confere-lhes uma relativa privacidade. Em zonas tipicamente residenciais é mais frequente surgirem vizinhos incomodados com a sua presença. Nem sempre é fácil achar um bom recanto para dormir. Uma noite bem dormida é um prazer que se busca, noite a noite, porque «o sono é também um gozo»:

À noite estamos a dormir com os olhos *cirrados* [cerrados], sem mover, digamos, uma folheta de uma árvore: folheta quer dizer folha. Quantas vezes adormeço... Eu tenho quatro formas de adormecer. Quadrado! Conforme a minha predisposição! Se me volto para o lado direito aí fico espegado a dormir durante toda a noite, para o lado direito. Mas quando acordo eu já estou esquecido, volto-me para o lado esquerdo e continuo a dormir. O que eu quero é ter sono! Mas, por conseguinte acordei, acordei voltado para o lado esquerdo, durmo de pernas para o ar! O que eu quero de facto é gozar o sono! O sono

também é um gozo. Também me volto de costas como se fosse, sei lá, um batráquio, com mentalidade batráquia! [...] Então eu deito-me como se fosse.... Como se a minha mentalidade fosse batráquia. Deito-me assim, desculpe o termo, de cangalhas para o lado.

Tomo as palavras como roupagem de realidades por descobrir. O que é que ele quis dizer com «mentalidade batráquia»? As palavras são o superficial que nos pode dar acesso ao essencial. Da mesma forma, através do manifesto podemos chegar ao latente. Do consciente ao inconsciente. Da máscara ao que ela oculta. Mas assim como o sintoma esconde e revela um conteúdo latente, também as palavras lavram conflitos entre o que dizem e silenciam. Como será dormir de «cangalhas para o lado»? Consultei o dicionário para confirmar o significado de «cangalhas». É uma expressão usada para denominar a armação que sustenta a carga das bestas. Queria dizer que o acto de dormir é um alívio das cargas do dia-a-dia? Em sentido popular também designa uma armação de óculos. Não os usa, portanto descarto a hipótese. Resta um outro significante indecifrável: «De pernas para o ar.» Rebusco intenções ocultas nas palavras que me diz. Batráquio é um anfíbio; apto, por conseguinte, a viver tanto em água como em terra. Designa, também, uma classe de vertebrados que passam por metamorfoses. Será que o «gozo do sono» é o simples sonhar? Ou uma metamorfose do pesadelo de viver?

Outros prazeres ocorrem, como o da bebida, para alguns, ou o de esporádicos encontros sexuais para outros, normalmente a preço de saldo. Também encontrei um sem-abrigo apaixonado por bicicletas. Se encontra alguma encostada, aproveita para dar umas voltas, recolocando-a sempre num ponto de chegada coincidente com o de partida:

Outro dia passei ali em baixo, perto de Entrecampos, na praça de touros, ali perto, e houve uma coisa que me chamou a atenção... um monte de lenha. «Porra! Mas então eu ontem passei aqui e não estava cá este monte de lenha!» Fui ver o que era e era uma bicicleta que estava ali escondida. Um pouco antes eu tinha passado por um grupo de rapazes e raparigas que estavam a divertir-se na mesa do café, os moços com aquelas pinturas de guerra, sabes o que é? E então: «Alto! Isto deve ser de algum daqueles!» Montei na bicicleta e já não voltei pelo mesmo caminho, estás a perceber? Fui mas é... andei a passear pelas ruas da cidade. Enquanto eles lá se divertiam na mesa, eu estava--me a divertir com a bicicleta, mas depois... [risos] O Taveira até me chamou um ás: «Olha ali vem o Abel! O Abel, pá, ele parece um ás, um ás do volante!» E eu então diverti-me, já

quando... já cansado de tanta diversão [...] «Bom! Vou devolver a bicicleta aos rapazes.»
E lá estavam eles ainda à volta da mesa.

Os *sem-abrigo* são nómadas da cidade¹⁶. Como os nómadas, e embora possam achar que a sua casa seja «um mundo», também têm os seus territórios mais achegados (espaços da cidade que lhes são mais familiares), seguem trajectos habituais (determinadas ruas), vão de um ponto a outro (do refeitório dos Anjos para o banco de jardim, por exemplo) e não ignoram os seus locais de referência (caso dos restaurantes que lhes dão sobras de comida). As coordenadas que determinam os seus trajectos estão subordinadas aos trajectos que as determinam. Entre um banco de jardim e um caixote de lixo há um trajecto que adquire uma consistência própria, gozando tanto de uma autonomia quanto de uma direcção própria. Há beatas de cigarro que se podem aproveitar. Pessoas a quem se ousa estender a mão por uma moeda. Um papelão que servirá de cobertor mais à noite. A vida de um sem-abrigo, como a de um nómada, é *intermezzo*. Os pontos do seu percurso são etapas de um trajecto. Os próprios elementos do seu habitat são concebidos em função dos trajectos que constantemente os mobiliza. O leito na portaria de uma casa degradada pode ser abandonado porque ontem se encontrou, à porta do metro, um pedaço mais abrigado. Para um sem-abrigo é comum a fusão de opostos: a noite pode começar ao meio-dia, num banco de jardim, porque dia e noite são dimensões alternantes da mesma realidade que é o movimento da terra em torno do sol. Por vezes parece deixarem-se guiar pela disposição do corpo. Quando este perde a vontade de andar procura-se um banco para repousar. Outros aproveitam as saídas nocturnas para satisfazer necessidades biológicas. À sombra da noite defeca-se mais tranquilamente, atrás de um arbusto de jardim ou entre dois carros estacionados.

Por mais que o trajecto nómada siga pistas ou caminhos habituais, as suas características diferem das do trajecto de um sedentário¹⁷. No sedentarismo dá-se uma distribuição dos transeuntes num espaço cerrado, regulado. No nomadismo ela dá-se num espaço aberto, indefinido, sem fronteiras nem encerramento. Deambulando pela rua, os sem-abrigo não estão presos nem ao desejo de grandes posses, nem ao receio de grandes perdas, a não ser dos pertences ambulantes que alguns carregam em sacos ou camuflam em algum

esconderijo. Têm a liberdade de se coçar exasperadamente quando algum piolho os mordisca, ou de dormir em qualquer canto da cidade quando não são enxotados pela polícia, comerciantes ou residentes. O reportório de sobrevivência não é muito alargado. O abandono em que se vêem não lhes deixa grandes alternativas. Subordinados à miséria como escapar dela? Sobrevivendo à fome como a matar? Roubar uma maçã de uma frutaria ou supermercado? Por receio ou princípios morais, poucos são os que ousam envolver-se numa sobrevivência de furtos, excepto os toxicodependentes.

Um marinheiro é capaz de se atirar à água, e mergulhar, e navegar como um peixe e sair outra vez para fora da água. Eu não sou capaz disso! Eu não, nem me aventuro tão--pouco, porra! Não vá eu ficar [risos] absorvido pelas próprias águas do mar. [risos] O que eu quero é conservar a minha vida!

Em alternativa, há os que arriscam furtos que não envolvam directamente proprietários visíveis, como acontece com as «moedinhas dos parquímetros»:

Se saíres à noite tu vais encontrá-los a rebentar os parquímetros e a tirar as moedinhas, sei lá, um saco cheio de moedas. Eu já tenho encontrado desses. Não só, não só um, mas já são muitos e há... e estão a ser cada vez mais! Ora agora eu pergunto se vale a pena destruir os parquímetros ou destruir os ladrões, os larápios! Qual é a tua opinião? Julga lá!

Há várias formas de esmolar reveladoras de diferentes capitais de competência¹⁸. Há a técnica *suplicante* sustentada na exibição de signos visíveis de pobreza, numa compostura queda e silenciosa, como acontece à porta de uma qualquer igreja. Há os *andarilhos* que, baseados no seu *feeling*, seleccionam determinados transeuntes, abordando-os por contacto directo. Há os que exibem *letreiros* informando, tão convincentemente quanto possível, a razão do peditório. Há ainda os que performatizam qualquer arte¹⁹ que pode variar de um malabarismo circense a uma interpretação musical. É o que se passa com alguns pedintes cegos. Os músicos cegos não se limitam a pedir. Eles dão interpretações de seus dotes musicais, sugerindo que a «esmola» não é apenas uma dádiva, pode ser uma recompensa, mediada por uma relação de troca: nota musical por moeda de metal. Alguns destes músicos pedintes trabalham com horário fixo de trabalho, «das tantas às tantas», tratando-se entre

si por «colegas». Entre os músicos pedintes, poucos dormem na rua. Quando saem de casa, elegem como «local de trabalho» lugares bem distantes do local de residência, transportando numa sacola a «roupa de trabalho», também designada de «roupa de pedir». Desse modo legitimam a condição de pobreza perante os potenciais beneméritos e salvagam o *status* social, quando regressam a casa, ao não serem reconhecidos pelos vizinhos como pedintes. Ou seja, o respeito pelo decoro pode levar ao sacrifício da identidade. Honra e vergonha são preocupações constantes em relações comunitárias ou de vizinhança²⁰.

Fazendo uma incursão pelo universo dos pedintes cegos, vemos que o alheamento dos transeuntes em relação à generalidade dos mendigos só muito raramente é desperto pelas sonoridades musicais. Tanto na baixa de Lisboa como em algumas estações do metro, os transeuntes, não sendo surdos, captam as melodias que lhes chegam aos ouvidos, pois nunca me dei conta que os tapassem. Mas evitam olhar o músico cego ou apenas o olham de soslaio, como se temessem que o cego também os olhasse. O cego não vê corpos mas, provavelmente, sente-os nos passos apressados, na vulnerabilidade da urbanidade que cria distâncias na cercania dos corpos.

Do *diário de campo*: «Saio do metropolitano, caixote de rostos anónimos que se olham sem se verem, sem comunicarem. Agora, já fora da carruagem do metro, o trajecto mobiliza a escuta. Os transeuntes olham em frente, indiferentes à música do cego. Será que os ouvidos estão a ficar moucos por um ensurdecimento de escapes, buzinas e toques de telemóveis?»

Não sei se, de todo, se perdeu a estética romântica que aureolava os *músicos de rua* de outrora. O «romantismo», como corrente sociocultural, suscitava um sentimento da realidade para além da percepção sensorial imediata. O móbil do romantismo dirigia-se à transmissão da essência de avalanches de sentimentos. O público estava atento às mensagens oriundas de um «interior oculto»²¹. Mas também é verdade que as antigas *músicas de ceguinho* dramatizavam artisticamente a existência quotidiana, coisa que agora lhes escapa. As cançonetas eram cantadas – pelo próprio cego ou por acompanhante – e versavam cenas trágicas da vida quotidiana, igualmente difundidas por folhetos de cordel. Essa função difusora do sentido trágico do quotidiano passou

actualmente para as telenovelas e, no campo musical, para o género *pimba-dramático*. O êxito popularucho das músicas «pimba» deriva provavelmente do facto de, em sua aparente trivialidade, se mostrarem autênticas cápsulas de sentido, módulos mínimos de experiências quotidianas banais, sentimentos fugazes de um viver frívolo. Hoje em dia, os *ceguinhos* de rua limitam-se a interpretações instrumentais de melodias gastas pelo tempo. Por isso, quando fazem vibrar as sonoridades dos seus violinos, acordeões ou bandolins recebem, normalmente, o coro da indiferença de transeuntes apressados, quando não o desprezo ou a agressão, como nos referiu um músico cego:

Aqui estou sujeito a tudo [...] Uma ocasião deu-me p'ra chorar... mas como pena da pessoa que fez isso... Quem seria? Em vez de me darem esmola, escarraram-me dentro da caixa [...] Por vezes apareciam aqui papéis... Em vez de darem a esmola, papéis... de seitas religiosas: Manás, Reino de Deus... Aproveitam, aproveitam. De vez em quando aproveitam-se. E esmola, nada. Fazem da gente... um *placard*. [...] Há coisa de três meses era um jovem: «Olhe, vou-lhe pôr a moedinha», e eu não desconfiei. Não sou desconfiado. Costumam dizer que os cegos são desconfiados, pelo menos eu não sou – e havia de ser [...] Bem, eu estava a ver que ele demorava muito [...] Tirou-me o dinheiro todo!

Michel Certeau²² estabelece uma analogia entre o tipo de relação que os transeuntes estabelecem com o espaço urbano e o que ocorre quando os corpos de dois amantes se juntam, num abraço ou beijo prolongado: ambos fecham os olhos. Cegos na crença da junção do que é disjuntivo porque tudo o que está separado está unido no que separa. No abraço amoroso nenhum dos corpos possui o limite que os distingue. Qualquer fronteira, por definição, não tem proprietário, ela cumpre apenas uma função de passagem. Os passeantes urbanos parecem mover-se como se o mundo não existisse, numa «perspectiva aborrecida», como dizia Simmel²³, ou numa «desatenção de urbanidade», como referia Goffman²⁴.

Voltando às estratégias de sobrevivência, há também os andarilhos do lixo, tipificados pelo nosso *caçador de achados*. Quem os vê a vasculhar caixotes de lixo pode ficar desconcertado. Mas eles têm um saber, desenvolvem uma perícia de busca, um «sentido prático», como diria Bourdieu²⁵, que lhes permite economizar reflexão e energia nessa acção de busca. Manejam, afinal, um operador da economia da prática. Só eles sabem como revolver os resíduos da

sociedade de bem-estar, procurando achados nos perdidos supérfluos. À sua maneira são «heróis da utilidade», sobrevivendo dos desperdícios da sociedade. Não é fácil viver das coisas que outros deitam fora: roupas, comida, jornais. Estes últimos, por exemplo, têm usos díspares que podem ir da nobre leitura (para quem sabe ler «as gordas») até à função de papel higiénico.

A estratégia mais comum de sobrevivência é o esmolar. Os pedintes parecem ter aprendido a conviver com o desespero de espera. Apesar da indiferença generalizada dos transeuntes, alguns deles dão esmola. A duração do tempo que se está a esmolar parece variar em função das receitas obtidas, uma vez que, de vez em quando, os apanhei a contarem o dinheiro antes de dispersarem. Quanto mais rapidamente o obtêm – para alimentação, bebida ou o que quer que seja – mais prontamente cessa o peditório. Esta interpretação não é obviamente generalizável àqueles que, segundo me contaram, acumulam «pequenas fortunas» fazendo do peditório uma espécie de actividade profissional. Curiosamente, as moedas marcham mais dificilmente para as mãos dos «imundos» sem-abrigo. Os mendigos profissionais, pela sua trabalhada aparência, parecem ser menos rejeitados²⁶.

Sondando alguns beneméritos fiquei a saber que dão esmola aos pedintes por «pena», «compaixão», «porque metem dó», por «Deus» ou por «almas». É também provável que outros possam dar esmola na suposição de que ela é solução para problemas sociais cuja natureza teimam em ignorar. De qualquer forma, o «sentido prático» dos pedintes – podemos também falar de «intuição» ou «estratégia» – faz com que a esmola seja pedida como se cada benfeitor estivesse obrigado a tapar as fendas de uma ordem por Deus idealizada mas não plenamente realizada. Por esta razão ou «sentido prático», muitos pedintes fazem questão de pedir uma «esmolinha por amor de Deus».

Simmel abordou a natureza dos sentimentos que regem o sentido da conduta moral perante a pobreza²⁷, sugerindo que a sociologia da esmola não se deve analisar apenas pelo lado da procura. É importante considerar as motivações que determinam a dádiva e que fazem do benfeitor um indivíduo «solidário» que tem uma «obrigação moral» perante a pobreza que o rodeia. No entanto, nessa «ordem moral» também é possível que o pobre seja apenas um pretexto para a satisfação de necessidades espirituais de natureza individual, o que acontece quando se pensa que a «boa acção» contribui, sobretudo, para determinar o

destino da «alma» do benfeitor. Pode ocorrer que, numa esmola, o que esteja em jogo seja a «salvação da alma» e não tanto o amor ao próximo, a compaixão pela sua pobreza.

A maior parte dos transeuntes, contudo, passa ao lado destas conjecturas e da realidade que as provoca. O que faz com que essa indiferença se torne tão banal senão o facto de ela ser socialmente produzida e aceite? Vejo uma criança que, com curiosidade, olha um sem-abrigo. A mão que a criança dá à mãe é puxada com energia: «anda, mexe-te!», diz-lhe a mãe. Esta interacção social mostra que as formas do olhar – sejam elas perceptivas, cognitivas ou simbólicas – se encontram sujeitas a socializações. O comportamento da mãe pode ser classificado de «racional», «natural», «lógico». Pode escolher-se qualquer destes adjectivos que nenhum é suficientemente adequado para descrever uma matriz moral de encobrimento de realidades inconvenientes. A repressão da curiosidade perceptiva do olhar impede a apreensão afectiva ou cognitiva de uma realidade transformada em banalidade quotidiana. É neste sentido que podemos dizer que a indiferença do olhar é simultaneamente gestante²⁸ e resultante²⁹ de uma construção social.

O «sentido prático» dos sem-abrigo revela-se também na descoberta de um poiso para dormir ou no arranjo do leito de dormida. Alguns sacos de conteúdos moles, com que se arrastam no dia-a-dia, são usados como almofadas. Desse modo protegem também os seus haveres de possíveis roubos. Um outro exemplo do «sentido prático» é o uso dos espelhos retrovisores de carros estacionados para cuidarem da sua imagem pessoal – isto, obviamente, para os que ainda têm uma imagem pessoal a cuidar. Entre vários dos entrevistados, a imagem é rudimentarmente trabalhada para agradar às «pessoas». Por exemplo, as «pessoas» podem achar horrível que um velho mendigo ande de gorro ou barrete, mas o mendigo pode alimentar a convicção de que o «barrete» na cabeça é um adorno que favorece a aceitação social:

O cabelo comprido para uma mulher é um adorno, ao passo que para um homem é uma desonra, *tás* a compreender? E então eu para esconder a minha própria desonra ponho um barrete na cabeça, faço assim um, sei lá [risos], um adorno como o *Rim Tim Tim* [risos]. E as pessoas já olham para mim de maneira diferente, ninguém me pode acusar, sei lá, dos cabelos.

Por vezes entram em estabelecimentos comerciais pedindo qualquer coisa. A forma como são recebidos oscila entre a generosidade e a hostilidade, a compaixão e o ódio, a tolerância e o desprezo. O «sentido prático» leva-os a evitarem estabelecimentos que seguem à letra os direitos de «reserva de admissão». Alguns proprietários queixam-se de que os fregueses se incomodam com as suas «imundícies». A reflexão sociológica sobre a sujidade passa pela consideração da relação da ordem com a desordem, do ser com o não ser, da vida com a morte³⁰. O sujo existe por razão de uma cultura que ordena simbolicamente o mundo sensível, que cria a obsessão de evitar a sujeira, mas nem sempre condições para que as pessoas ditas imundas deixem de o ser. Quando a *mulher do cachimbo* acaba o dia a gritar, repetidamente, «sai daqui!», reproduz, provavelmente, as vozes que a excomungam durante o dia. É muito forte a imagem que dela retivemos, prostrada no chão, sem conseguir levantar-se, a gritar «sai daqui!». Na interpretação de uma tal imagem não podemos deixar de atentar na relação que a envolve com os seus referentes, na linha dos questionamentos da semiótica, em particular desde Pierce³¹, nomeadamente quando a noção de *índice* é contraposta à de *ícone* e à de *símbolo*. Ao contrário do que se passa com o *ícone* (representação por semelhança, como acontece com as «esteiras de papelão» que servem de cama aos sem-abrigo) ou com o *símbolo* (representação por convenção geral, como acontece com a «mão estendida»), ao *índice* aparece associada a ideia de traço, marca, sinal, vestígio. São desta ordem os signos que mais interessam à sociologia. Eles incorporam realidades de indício como, por exemplo, a fumaça (indício do fogo); a sombra (indício de uma presença); a ruína (vestígio de antigas edificações); o sintoma (sinal de doença); a pegada (sinal do caminhante); a cicatriz (marca de um ferimento)... Todos estes sinais têm em comum a particularidade de sinalizarem uma realidade por eles indiciada. São sinais que não podem ser pensados fora do seu mundo constitutivo. É esta conectividade que a metodologia indiciária procura colocar em relevo. O «sai daqui!» é uma interjeição cuja decifração de sentido remete para situações concretas que a denotam, com elas estabelecendo uma correspondência de facto. Não é possível interpretar o «sai daqui» fora das suas inscrições referenciais.

O «sai daqui» é a verbalização de uma marginalização materializada em atributos de *evitação* e *rejeição*. Uma tal marginalização alimenta-se de

representações que identificam o sem-abrigo como um falhado, um ser desumano, um perigoso delinquente. Por aqui vemos que a dignidade não é um simples atributo pessoal, como à primeira vista poderia parecer. Ela revela-se no olhar social, na crítica moral, na cumplicidade de quem se acha no direito de distinguir o que é do que não é digno. Nestes termos, a dignidade surge como um atributo imputado por quem se julga ameaçado na sua (indiscutível) dignidade. Interjeições como «sai daqui!», «fora!» ou «rua!» são modos contundentes de devolver o intruso ao seu habitat natural, a rua: lugar dos indigentes, dos que não têm onde «cair de morto». Por isso se diz que «do indigente ninguém é parente».

Quando a *mulher do cachimbo* esmola uma pinga de ginjinha, à porta de uma conhecida tasca do Rossio, o seu comportamento é tomado como bizarro, anómalo, próprio de alguém que – sabe-se lá porquê – escapou à «institucionalização» ou à reclusão médico-policia da psiquiatria. Como ninguém se mostra disposto a satisfazer-lhe o pedido, reage agressivamente, soltando resmungos e impropérios, ameaçando tudo e todos, proclamando maledicências, injúrias, infâmias. Mas não é ela alvo de uma manifesta agressão ao ser sistematicamente desprezada, embora essa agressão surja invisibilizada na sua banalidade? Não é ela também alvo de ameaças, agrestes descomposturas, vozes repetidas de repudiantes «sai daqui»? Na mesma roda hermenêutica podemos interpretar os gestos de repúdio (pontapés) e de carinho (dádivas de pão) da «mulher do cachimbo» aos pombos. Quando a vemos enxotar os pombos, há em suas expressões faciais uma máscara de dor e tudo o mais que a máscara esconde. Mas quando a vemos dar pão aos pombos sobressai uma luminosidade no seu olhar, índice de uma possível *moralidade de revolta*, surgida como resposta à moral situacionista dos que a desprezam.

Alguns comportamentos «bizarros» dos sem-abrigo são respostas que poderiam ser consideradas «normais» por parte de quem vive situações de vida verdadeiramente anormais. Há quem os pretenda ver apenas como manifestações de distúrbios mentais: alucinações auditivas e visuais; delírios conspiratórios que se traduzem em temores de perseguição; delírios de sobrenaturalidade, como a crença em poderes místicos e percepções espirituais fora do alcance do comum dos mortais; conversas audíveis com outros não presentes ou presentes num «outro generalizado», como quando a *mulher do*

cachimbo grita «sai daqui!» para quem a queira ouvir. Estamos, no fundo, perante reacções defensivas ante fenómenos de abandono e exclusão, avivadas por sentimentos de rejeição e desdém. Não está em causa, obviamente, que esses «comportamentos bizarros» possam ser lidos no registo de determinadas patologias mentais. Apenas se sugere que eles merecem também uma leitura nas entrelinhas do social.

Retratos

Não é fácil, para um sociólogo, desvendar o quotidiano de um sem-abrigo. Um dia ocorreu-me oferecer a um deles uma máquina fotográfica descartável, para que me retratasse o seu quotidiano. Calhou o convite ao Mota, um homem na casa dos 60 anos, afável e extrovertido. Como é que se veria ao espelho da realidade de que faz parte? Sabemos que a fotografia representa uma forma de ver o mundo. Eu desejava que o sem-abrigo se apropriasse dele através do seu olhar. Desse modo poderíamos ver o mundo aos olhos de como ele o via, tomando as imagens por si captadas como realidade desse seu modo de olhar. É claro que as imagens fotográficas do quotidiano de um sem-abrigo não nos dão o seu quotidiano. Simplesmente nos revelam o modo como ele o capta. Ao dar-lhe a máquina fotográfica, parti da hipótese de que o que se conhece – conhecimento que se alimenta de formas perceptivas – pode ter como ponto de partida o que se vê. As fotografias do Mota correspondem, de certo modo, ao conhecimento que ele tem do mundo. Nós olharemos para essas fotografias com um olhar que, embora distinto, é também uma forma de conhecimento.

Dei-lhe a máquina descartável convicto de que as suas fotografias poderiam ter um valor distintivo. O valor, reconhecido por Barthes, de vincarem uma co-naturalidade com o seu referente. O «referente fotográfico», para Barthes, não é do mesmo género que o de outros sistemas de representação, não é a coisa «facultativamente real» a que remete uma imagem ou um signo, mas a coisa «necessariamente real» que foi colocada diante da objectiva e sem a qual não haveria fotografia. Por essa razão, toda a fotografia é um certificado de presença; não uma simples representação – sucedâneo de um referente real ou imaginário – mas um atestado de existência, na medida em que ratifica a presença desse mesmo referente³². Acresce que as fotografias nos ajudam a encenar realidades

que escapam à categorização verbal da comunicação através da entrevista. No entanto, quando o Mota falou das suas fotografias acabou por surgir uma cumplicidade expressiva e linguística entre o que fotografou e o que nos disse sobre o que observou.

Riu de satisfação quando lhe mostrei a revelação das fotografias. A simbolização das imagens recarregou-se semanticamente com os comentários que me ia fazendo a propósito de cada fotografia que lhe ia mostrando. Aceitei de bom--grado o desafio de com ele compartilhar esse acrescido processo de simbolização verbal das fotografias. De posse da máquina fotográfica, Mota foi ao encontro dos demais e de si mesmo, nos desencontros da sua vida quotidiana. Esta foi fotograficamente aproximada através de explorações concêntricas. Começou com círculos de intimidade. Em primeiro lugar fotografou a sua cama de dormir (foto 1). Depois centrou-se no ciclo das refeições, tomadas numa improvisada mesa de almoço ou num banco de jardim (fotos 2 e 3). A seguir avançou para o círculo dos relacionamentos afectivos, fotografando outros mendigos e animais (foto 4). Finalmente fotografou o que mais lhe agrada e desagrada no quotidiano. No primeiro caso, centrou-se em paisagens naturais (foto 5) e crianças a brincar num jardim; no segundo caso fotografou um mendigo, sentado no chão, por quem os transeuntes passavam indiferentes (foto 6).



Foto 1

Olhando para a fotografia da cama (foto 1), o Mota exclamou: «É a minha casa!» Embora durma num pátio situado nas traseiras de um conjunto de edifícios, ele chama de «casa» a esse espaço. Em sua «casa» há um colchão com cobertores, uma cadeira, uma mesa, onde por vezes toma refeições, e junto de uma árvore uma velha carpete. Os ramos de uma frondosa árvore servem de

cabides onde pendura os seus haveres: uma sacola que o acompanha nas suas caminhadas e algumas peças de vestuário. A «caminha», como afectuosamente se lhe refere, é o centro da sua «casa».

Quando já estou assim satisfeito, deito-me aqui a descansar nesta caminha e levanto--me depois.

– *E quando chove?*

Quando chove deixo tudo isso aí para um canto, cubro-me com um plástico e vou para um prédio.

– *Quem faz a cama?* [pergunta imbecil que deixei escapar]

Sou eu mesmo, às vezes tenho a pachorra de a fazer. Outras vezes levanto-me rapidamente, de manhã cedo... visto-me, e vou passear, encontrar-me com novas caras, novas pessoas. Escolho Alvalade ou a Alameda ou o Rossio, o que importa é de facto não estar a gastar energias com o trabalho de fazer a cama. Repousei, já não tenho mais sono, a única preocupação que tenho é vestir-me, e deixo tudo. Às vezes deixo tudo, os valores, deixo tudo e vou sem nada, vou somente com uma camisa no corpo... estás a perceber? Se, pelo contrário, levanto-me com ideias diferentes, então faço a minha caminha, preparo-me... faço a higiene normal, nesse caso já não tenho tempo para me encontrar num canto qualquer da cidade, fico por ali, [...] duas horas, mais ou menos, ali neste semicírculo, é um círculo vicioso.

O Mota vive o seu pedaço de rua como uma «casa» em toda a sua realidade e virtualidade. Na *Poética do Espaço*³³, Bachelard representa-nos a casa como um cosmos. Aliás, todo o espaço realmente habitado incorpora a noção de «casa». No livro referido, Bachelard mostra-nos precisamente que todos os refúgios, todos os albergues, todos os cantos e recantos das habitações têm um especial encanto dado por um onirismo marcante. Esta dimensão onírica encontra-se presente na forma como o sem-abrigo se refere à sua «casa», ao seu «acampamento», à sua «caminha», à sua «sala de refeições» ou aos seus «haveres». Quando o questiono sobre as fotografias que ele fez à realidade – que não é, necessariamente, a realidade do mundo que elas representam – sobrepõe-se uma outra realidade: aquela que é dada por idealizações veiculadas por uma linguagem que nomeia, encavalitada nessas idealizações.

Contudo, ao nomear realidades, a linguagem é também interpretativa. Por exemplo, junto de um muro (foto 1) encontramos um chapéu fechado. Não passa de um chapéu fechado. Para o sem-abrigo, a realidade desse objecto, que chama de «girassol», só faz sentido quando conceptualizada fora do muro no

qual jaz encostado. Dependendo das circunstâncias meteorológicas, pode ser um chapéu--de-chuva ou um chapéu-de-sol: «Quando está calor, quando o sol aquece mais, eu abro o girassol... como numa cabana de praia, para me proteger dos raios solares». Como vemos, a percepção do que nos rodeia varia no tempo. O chapéu tem valências distintas consoante os usos. Num dia, a fotografia contém um chapéu--de-chuva; noutra dia um chapéu-de-sol. O mesmo chapéu dá cobertura a duas realidades interpretativas distintas.

Na «sala de refeições» de sua «casa», Mota faz questão de que a fotografia testemunhe a sua relação de pertença com o mundo que fotografa. Ele faz parte desse mundo ao fotografar os seus pés, em descanso, sob a mesa de comida (foto 2).



Foto 2

Eu tenho ali água no copo, e folhagem... é o que está por debaixo dos meus pés.

– *Alguém deu a comida?*

É a Rosinha. É... a Rosinha, a porteira. Ela todos os dias me dá comida [...] Se me apetecer comer como, se não tenho fome dou de comer aos gatinhos.

Por vezes, Mota dá-se «ao luxo» de tomar as refeições fora de casa, frequentemente num banco de jardim (foto 3). Nada de extravagâncias. Um naco de pão e, sempre que pode, um vinho ordinário, comprado com algumas moedas de esmola. «Pinga boa», diz, referindo-se ao vinho de pacote adquirido em supermercado, por ser mais barato. Quando o vêem beber, do pacote ou da garrafa, um ou outro transeunte olha-o com desprezo, havendo mesmo quem o chame de bêbado, o que o deixa magoado. Então questiona-se sobre o que dele pensam, mas também joga com as reacções dos transeuntes.



Foto 3

O que é que as pessoas pensam de mim? Tás a ver? E quem passa: «Olha o bêbado, ali está o bêbado.» [... Por vezes] finjo que estou a beber mas não estou a beber, estou a observar porque também sou observado.

Nas imagens trivializadas do seu quotidiano, retalhadas em fotografias, o sem-abrigo vê-se nelas apesar de sua aparente ausência. Por isso, quando elege uma imagem fotográfica com o seu olhar, ele está indirectamente nessa imagem. A fotografia não é apenas – nem sobretudo – mimética. Ela é simbólica, embora também possa haver simbolismo no mimetismo. No quotidiano do Mota, os animais fazem parte do seu restrito círculo de afectos. Uma vez, com um sorriso confidencial, disse-me que todos têm a sua «Princesa». A dele é uma gata (foto 4).



Foto 4

Essa é a Princesa, a gatinha Princesa, ao passar por mim, eu fiz um ruído qualquer, parece que atirei-lhe com uma pedrinha e chamei logo «Princesa», e no momento em que eu chamo Princesa ela volta-se assim para mim, e eu tirei logo a fotografia, estás a perceber, olha, olha... o instinto, o instinto de um gato! Chamo-lhe Princesa e ela olha para mim, portanto...

Mota fala-me de outros gatos, como o Piropo e o Pardo, do significado que os animais têm para si e do desejo de ter um cão, embora desconfie de alguns deles, «sem rabo, são perigosos».

Os animais domésticos são amigos do homem [...] Sem rabo, são perigosos! Mas há cães perfeitos, ainda agora passou aqui um, e há um lá a rondar o meu acampamento... Eu estive quase para fazer uma laçada à *cowboy*, aquelas laçadas que os *cowboys* usam para capturar o touro, o cavalo, atiram uma laçada ao cavalo, os *rodeos*, chamam-se *rodeos*. E eu qualquer dia, eu tenho lá uma corda em casa [o pátio da rua onde vive], vou fazer uma laçada e vou tentar apanhar esse cãozinho e cultivá-lo para mim, depois tiro-lhe o laço, ponho-lhe uma coleira, levo... faço uma lavagem de farelo.... e vou alimentar esse cãozinho, porque ele é lindo!

Justo no momento em que o sem-abrigo me contava este sonho de aquisição, aguarelado com histórias de *cowboy* e *rodeos*, eventualmente repescadas do seu imaginário de infância, passa um cão sem rabo, que desata a ladrar agressivamente em direcção ao Mota. Depois do susto passar, mas visivelmente agradado por me comprovar, empiricamente, a sua teoria da perigosidade dos «cães sem rabo», o Mota estabelece paralelismos entre os apetites sexuais do homem e os do cão, efabulando acerca das fantasias eróticas que os cães terão em relação às mulheres – possível espelho reflector de suas próprias fantasias.

Estás a ver? Eu não te estou a dizer que é perigoso [o cão sem rabo], tás a ver? Tás a ver o caso? Eu não gosto nada destas brincadeiras, sabes porquê? Porque eu no outro dia assisti ali assim a... [risos] Há ali um quiosque, uma livraria, ali em cima, que tem lá umas fotografias de raparigas assim com uns seios, que são fotografias que há... são *strip-teases*, mais ou menos assim [...] E acontece que eu passei por lá, e estava uma senhora a acariciar um cão, eram duas, uma era a que levava o cão pela trela e a outra foi a que se pôs a acariciar o cão. E eu, «deixa-me cá ver se consigo aprender a lição», é que no momento em que a senhora deixou de acariciar o cão, o cão atirou-se às pernas da dona, estás a perceber, hã? E então, o motivo era as fotografias que estavam em frente, de mulheres de seios à mostra.

Mota comenta depois as fotografias que retratam o que de positivo e negativo vê à sua volta, em suas deambulações quotidianas. A natureza é o que mais lhe agrada. Quando observa uma dessas fotografias que retratam a natureza (foto 5), semicerra os olhos e começa a cantarolar:



Foto 5

«Guitarra, toca baixinho, alguém pode escutar, só não devem entender, um vagabundo que passa e um pássaro no ramo» [cantando] Ou seja, o vagabundo sou eu. E o pássaro no ramo... Eu sou o vagabundo que passa.

As fotografias não nos tornam visível o invisível mas, por vezes, obrigam--nos a ver o que habitualmente não vemos. A interpretação que Mota faz da indiferença com que os transeuntes olham os sem-abrigo (foto 6) mostra-nos que a realidade representada nas fotografias nem sempre é habitualmente vista como elas a representam. Na vida corrente, a intimidade pode resultar inalcançável como consequência das mesmas razões que levam os indivíduos a achar-se em solidão quando não logram fugir dela. O desenlace com os outros é um reflexo da falta de relacionamento com esses mesmos outros.



Foto 6

O doente que está ali, é doente dos pulmões. Esta senhora passa por ele mas vai, não liga, não dá cavaco, estás a ver? E eu captei uma coisa e outra, olha a expressão dela e a dele! Ele, um pedinte, vem já para aqui assim há muitos anos sentar-se à porta da igreja a pedir esmola, neste caso, não é à porta da igreja mas é ali no edifício. E esta senhora... [...] Aqui não há palavras, é sem palavras.

A fotografia, valendo por sua própria imagem, sem palavras, em toda a sua simplicidade, produz um efeito «hiper-realista» ao representar uma «realidade

excedida» que se exacerba no modo *como* e por *quem* é representada. O aludido hiper-realismo não significa que a fotografia nos remeta para uma realidade diferente daquela que nos é dada pela própria imagem. Significa apenas que a fotografia nos fixa o olhar numa realidade que, correntemente, apenas é percebida porquanto nos passa despercebida. E isto acontece porque há uma diferença entre o visto e o visível, da mesma forma que entre o dito e o dizível. Quando o Mota nos diz «aqui não há palavras, é sem palavras», convida-nos a pensar em visibilidades invisíveis que falam por cima das palavras.

Relacionamentos

«A minha casa é um mundo», disse-me uma vez um sem-abrigo. Mas as redes relacionais desse mundo são frágeis, ainda que na base dessa fragilidade surja, por vezes, a idealização de um intimismo feito de cumplicidades, necessariamente precárias, fruto de pactos tácitos, de vínculos de parentesco imaginários. Desse modo se pode entender que entre alguns dos sem-abrigo surjam formas de tratamento como «companheiro», «amigo», «primo» ou «compadre». No entanto, o mais frequente é não se falarem entre si. Por isso se insiste na hipótese dos vínculos de parentesco imaginários. Mesmo os que se tratam de forma «familiar» não se reconhecem como fazendo parte de uma família.

O mundo dos sem-abrigo é um mundo que abriga, sobretudo, o provisório, a precariedade, o descontínuo, o efémero, o acaso, o imprevisível. Os processos de dessocialização a que estão sujeitos têm sido retratados como expressão de «uma nudez social», por vezes associada a um «exílio de si mesmo»³⁴. As «famílias de rua» são apenas feitas de «outros iguais», unidos pelo nomadismo, pela partilha de territorialidades e refúgios: os mesmos bancos de jardim para dormir; os mesmos colchões de papelão para não enregelar os ossos; os mesmos estômagos cheios de vazio; as mesmas mãos enegrecidas de tanto remexerem caixotes de lixo. Comungam o nada, a noite, a madrugada. Vivem em *condomínios abertos* de indigência, expostos ao mundo que os rodeia e exclui. A rua nivela-os.

Que tipo de relacionamentos se estabelecem entre eles? Quando os vemos, no refeitório dos Anjos, à espera da sopa, aparentemente estão em grupo mas,

na verdade, prevalece o isolamento entre eles. A sobrevivência de cada um, neste caso, é independente do interesse dos demais. Alguns idosos que esperam uma sopa nem sequer vivem na rua. As pensões de reforma são tão baixas que se vêem obrigados a esmolar comida. Quando comem juntos viram as costas reciprocamente, sem grandes falas, como se o acto de comer fosse vergonhoso. Normalmente não estabelecem relações com os que vivem na rua, havendo entre eles um «distanciamento de papéis»³⁵. Os da rua vêem-se frequentemente sentados no chão, cabisbaixos, acompanhados de cães vadios, a si semelhantes na vida «abaixo de cão» – rafeiros sem sorte no farejo do destino. Ladeados de cães sugerem a necessidade de um interlocutor, alguém com quem falar, a quem fazer uma festa, com quem compartilhar um naco de pão – alguém que sirva de companhia, que esbata o sentimento de solidão.

Muitas histórias de vida que desaguam em modos de vida que tomam a rua como palco de existência são marcadas por múltiplos processos de *desvinculação social e isolamento*. No entanto, entre alguns dos protagonistas dessas histórias de vida desenvolvem-se vínculos sociais que não casam bem com os supostos *modelos da desvinculação*. Influenciados pela teoria da anomia de Robert Merton, os *modelos da desvinculação* sugerem que determinados indivíduos (psicóticos, vagabundos, mendigos, bêbados, drogados, etc.), fazem parte da sociedade mas não se integram nela: «Renunciam às metas culturalmente prescritas e a sua conduta não se ajusta às normas institucionais [...] O derrotismo, o quietismo e a resignação manifestam-se em mecanismos de escape que em última instância os levam a “escapar” das exigências da sociedade³⁶.»

Virando esta teoria de pernas para o ar, é também pertinente saber se são eles que fogem da «sociedade» ou se é esta que foge deles. A vida é também formada por mundos solitários que raramente se tocam. Se a solidão é um sentimento de não pertença ao mundo, de abandono e desvinculação, muitas vezes é a dita «sociedade» que lhes vira as costas, numa «renúncia» feita de «derrotismo», «quietismo», «resignação». Quando estão mendigando, de mão estendida, há transeuntes que mudam o sentido da deslocação numa clara estratégia de evitação. Outros «cospem no chão», acto que um «sem-abrigo interpretou como expressão de «ódio»:

Num trajecto de aqui para ali podemos ser interpretados por um malfeitor qualquer que nos lance uma pedra à cara, ou então que cuspa no chão como há muitas dessas pessoas, nunca reparaste nisso? Às vezes vai-se a passar... «*Atchpung*», a cuspir, portanto a escarnecer [...] Essas pessoas parece que têm ódio.

A alienação torna-se evidente entre quem se aliena da dor alheia, desumanizando o semelhante quando dele não faz caso. A «privação da atenção»³⁷ não é facilmente traduzível por registos de observação etnográfica mesmo quando, por exemplo, observamos uma mão eternamente estendida à indiferença dos que por ela passam.

Até nas crianças se verifica uma certa agressividade quando estão na brincadeira. Eu não gosto muito disso, não gosto! [...] No outro dia estava ali sentado e apareceu [...] uma criança [...] No momento em que levei a mão aqui à saquinha e me preparo para beber um golinho... um trago de vinho, para encetar a minha viagem, é bom! Estás a compreender? Então o rapaz vai e atira-me com um pau à testa, e eu tive que chamar à atenção ao pai. E além do rapaz me estar a agredir com o pau, o pai ainda me deu um pontapé no rabo, e disse: «Desaparece daqui antes que eu te descasque todo.» Eu fiz algum mal à criança? Por beber um traguinho de vinho para me pôr em pé, para seguir o caminho, para recuperar as forças [...] Por beber uma pinga de vinho fui agredido por um pai e por um filho, ele atirou-me com um pau e o pai dá-me um pontapé nas coxas, que ainda hoje me dói, quando vou fazer cocó, tás a perceber?

Um fim de tarde saio com um saco-cama ao ombro, disposto a viver a intimidade da noite com quem faz leite da rua nocturna. Depressa me dou conta de quão enganadora é a falsa naturalidade da convivência. Quanto mais me acerco dos sem-abrigo mais me dou conta da distância que nos separa. As minhas roupas «velhas» espelham uma distinção confrangedora relativamente às roupas velhas dos outros sem-abrigo. Quando mais nos aproximamos do que nos está distante melhor percepção temos da distância. Sento-me num degrau da escadaria do Teatro Dona Maria, ao Rossio. À minha esquerda um jovem idoso, com cabelos desgrenhados, ténis desapertados, casacão desabotoado, boca desdentada, rosto desfigurado, olhos desairados, tudo parecia desdenhar. À minha direita um velho de cabelos esbranquiçados era assolado por uma tosse que lhe fazia cambalear o corpo e desempoeirar as roupas arrugadas que o cobriam. Peguei em meu saco-cama e retornei para o conforto de minha casa, plenamente convencido de que a *teoria da desvinculação* pode fazer sentido mas

o seu avesso também. No caso em apreço faz mais sentido quando encarada de pernas para o ar. Na manhã seguinte estranhei a disponibilidade em se deixarem entrevistar o que me levou a suspeitar que o mundo apenas se humaniza quando se dá ao diálogo. Foi na base dessa comunicação aproximativa que alguns sem-abrigo me reivindicaram a substituição do tratamento distante do «você» por um tratamento de maior proximidade, assegurado pelo «tu».

Como atrás se disse, os relacionamentos entre os sem-abrigo são, de um modo geral, caracterizados pela superficialidade e instabilidade, salvo no caso dos casais – esses sim, costumam ter relações de maior companheirismo e gestos de afecto, como vimos com o casal cujas deambulações acompanhámos. Há outras diferenças a registar. Entre alguns idosos – exceptuando os que sofrem de perturbações mentais – há um maior espírito de grupo, ainda que as suas filiações sejam instáveis. Oferecem-se cigarros e, por vezes, bebem em conjunto. Em grupo sentirão um menor risco de vitimização (roubos, agressões, etc.). Os jovens artesãos que pernoitam na rua, em albergues comunitários ou em quartos compartilhados, também são mais gregários. Alguns fazem pequeno tráfico de droga – desse modo alimentando o vício próprio – para cujo efeito importa ter boas redes de relacionamento. Depois há os solitários por aparente opção. Falam, com orgulho, da sua capacidade de sobrevivência. Não gostam de companhias, acham-se autónomos, orgulhosos por saberem tomar conta de si mesmos. Os laços interpessoais são praticamente inexistentes. A solidão parece ser o seu melhor abrigo.

Em regra, o anonimato é um sintoma da impessoalidade das relações entre quem vive na rua. O conhecimento interpessoal não passa necessariamente pela identificação do outro com um nome próprio, excepto quando há uma relação de maior proximidade. Conhecem-se pelos rostos e circuitos: bancos de jardim, pousos de dormida, postos de abastecimento de organizações que os apoiam. Convém ter presente que os nomes valem, sobretudo, porque sugerem ascendências e pertenças familiares, identidades próprias. Para os sem-abrigo, a ideia de família lembra-lhes, sobretudo, desenlaces, reminiscências desagradáveis, razões de abandono, ainda que alguns sociólogos persistam em apenas acentuar o lado da «desafiliação»³⁸ como um efeito a jusante da condição de sem-abrigo. Dependendo das circunstâncias, há os que

prescindem, com agrado, do nome próprio. Outros, contudo, lastimam não ser tratados pelo seu nome, achando que, na ausência de uma nomeação pessoalizada, a sua identidade acaba por sumir, subsumida que ela se encontra no nome.

Para os que ainda há pouco tempo aportaram à rua, o mundo de onde vieram não se apaga facilmente da memória. O chocalhar das chaves à cintura de um dos sem-abrigo que acompanhámos é um permanente reavivar da memória de outros confortos, apesar de esta se ir desgastando com o passar dos dias na rua. Aquelas chaves lembram uma porta de entrada que, certo dia, se terá transformado numa porta de saída definitiva. Um possível retorno à casa abandonada – muitas vezes por conflito familiar – é uma miragem tanto mais longe da realidade quanto mais as rotinas de rua tomam conta da vida.

As redes sociais resultam de espaços de experiência partilhados. A rua pode ser um palco de confraternização entre quem nela cultiva a arte da vadiagem e da improvisação. Entre alguns destes andarilhos descobri almas poéticas como a de António Nunes Madeira, nascido em Loulé, e que agora deambula pela cidade de Lisboa, dando asas à sua criatividade artística. Com ele e outros sem-abrigo, abancados em qualquer jardim, as conversas não tinham rumo certo nem fronteiras que as contivessem. Os pensamentos soltavam-se como os versos das quadras soltas que esse querido poeta fez questão de me oferecer. Quadras que versavam a natureza, a vida, o amor, a arte, a criação:

Assim como uma pintura
Tem que ter o seu pintor,
Não haveria criatura
Sem haver um criador.

Os sem-abrigo não são meros transeuntes da rua. Eles são da rua. Os conflitos e hostilidades convivem com ajudas e solidariedades: partilha de bebida, tabaco, conversas, vigilâncias. O escasso é compartilhável. A solidão também. Os suportes emocionais, materiais e informacionais existem na sua precariedade, fragilidade e instabilidade. Mas a adversidade de rua faz também surgir a cada esquina a desconfiança, a ameaça, o «safa-te como puderes». O

quotidiano é transformado num eterno presente, sem futuro nem passado, como se todos os dias se fundissem num só.

Em alguma literatura sociológica³⁹ presume-se que se os sem-abrigo olhassem para além do momento presente em direcção ao futuro talvez não o deixassem fugir. A verdadeira questão, no entanto, não passa por diferentes orientações em relação ao tempo mas em relação a futuros diferentes do tempo que vai passando dia-a-dia. Em regra, o que hoje um sem-abrigo faz não produz um amanhã que seja muito diferente de ontem. A repetição do presente é a negação do futuro. E quanto ao passado, o que se pode dizer é que muitas das suas memórias são montes de detritos de tudo o que (não) viveram. De facto, quando convidei alguns sem-abrigo a falarem-me do seu passado e das suas expectativas em relação ao futuro, do que me apercebi foi de uma desvinculação do passado em relação ao presente e deste em relação ao futuro. Passado e futuro aniquilam-se no presente, na vida de rua. O presente é uma espécie de refúgio em relação aos tempos que o antecedem e o seguem. O presente torna-se omnipresente, os dias passam aparentemente iguais, em sua lassidão dominadora. De facto, o único recurso que têm para desperdiçar é o tempo.

Frequentemente, os sem-abrigo são olhados como «excluídos» embora, na verdade, façam parte da sociedade que os produz e, desse modo, encontrem-se nela simultaneamente em condição de *incluídos* e *excluídos*⁴⁰. As categorias do «desvio», da «exclusão» ou da «margem» são produções sociais segregatórias. A separação pode ser compreendida a dois níveis distintos: ao nível *do aqui e do ali* e ao nível *do dentro e do fora*. Simmel⁴¹ analisa estes dois níveis de secreção através da metáfora da *ponte* e da *porta*. A separação das margens de um rio só tem significado porque as conseguimos unir mentalmente, através de nossas necessidades ou fantasias. Assim surge a ponte. Segundo Simmel, a ponte converte-se num valor estético não apenas porque liga o separado para a satisfação de fins práticos mas também na medida em que a ligação é feita de uma forma imediatamente visível. A ponte dá ao olhar a mesma oportunidade de ligar partes distintas da paisagem, como na realidade a dá às margens que se ligam. A simples dinâmica do movimento de passagem, em cuja realidade correspondente se esgota a finalidade da ponte, converte-se em algo visivelmente perdurante.

É o que acontece na quadra natalícia quando aparece uma espécie de *consciência de ponte* em relação aos mendigos e sem-abrigo. Esquecidos ao longo do ano, durante o Natal as televisões abrem os telejornais com reportagens que acabam por banalizar a miséria, acantonando a voz da consciência a essa solidariedade de ocasião. Dramas esquecidos ocultam-se num palavreado que enuncia (e denuncia) esse esquecimento na exacta medida em que o consagra. Dramas esquecidos que nos comovem porque de vez em quando nos lembramos deles. No fundo, a quadra natalícia faz renascer aquele combalido mas superior valor espiritual concedido à pobreza, como se esta fosse apanágio dos bem-aventurados e de todos aqueles que se redimem dos «pecados» praticando a caridade.

É evidentemente louvável o trabalho humanitário de múltiplas organizações assistenciais pelas pontes de apoio que lançam aos sem-abrigo⁴². Neste caso, são pontes que se fortalecem na solidariedade e dedicação dos seus voluntários, apesar da fragilidade dos meios económicos disponíveis. No entanto, o lema moral de «fazer bem sem olhar a quem» acentua a despersonalização dos que fazem da rua a sua casa. As pontes estabelecem mediações mas os vínculos derivados do assistencialismo são vínculos de dependência, assentam na tutela do necessitado, na homogeneização da carência, na desindividualização do assistido⁴³ – ainda que uma sandes e uma bebida em muito possam reconfortar o estômago. Como quer que seja, as muitas associações de voluntariado distinguem-se de algumas instituições estatais de assistência social que tendem a transformar os beneficiários em números para que possam ser tratados estatisticamente, uma vez despersonalizados. Os voluntários entregam-se às suas actividades pelo prazer de darem aos outros um pouco de si, ainda que dessa ponte de dádiva possam retirar muito mais do que dão. Não há, evidentemente, um retorno material mas não deixa de haver um retorno vinculativo de cada um consigo mesmo (a sua consciência) através do outro.

Voltando a Simmel, e à sua metáfora da ponte e da porta, enquanto que na correlação da «separação» com a «unificação» a *ponte* faz recair o acento sobre a última, ao vencerem-se distâncias que se tornam visíveis e mensuráveis, a *porta* mostra-nos como o separar e o ligar são duas faces de uma mesma moeda. Quando se fecha a porta de uma casa, um troço de espaço fecha-se sobre si mesmo separando-se do mundo envolvente. A interdição impõe-se como marca

significante distinguindo um «dentro» de um «fora». O «sai daqui!», «fora!», «rua!» dirigidos à *mulher do cachimbo* são violentos batimentos de porta que instituem uma clara demarcação entre um dentro e um fora. Precisamente porque também pode ser aberta, a porta, ao fechar-se, sugere um isolamento mais forte frente a tudo o que fica para lá do que ela divide. Não é por acaso que as portas se encontram situadas, normalmente, em divisórias de parede, divisórias mudas de paredes que falam. Segundo Simmel, a *ponte* mostra, em contrapartida, como é possível ligar o que a natureza separa. Mas é preciso ter em conta que a ponte não representa apenas a ligação de duas margens existentes, é ela própria que as cria. As mãos estendidas entre quem pede e dá são corolário de uma flagrante desigualdade social, tolerada em sua consentida normalidade. Se fosse possível erradicar a pobreza, as pontes de dívida deixariam de fazer sentido no modo e no terreno em que se constroem.

Quanto aos agentes das ligações e dos encerramentos, o que se pode dizer é que se liga o que se encontra separado porque não é possível ligar o que não está separado. A ponte só é possível quando as margens se concebem separadas, surgindo posteriormente a necessidade de as ligar através da ponte. Por seu lado, o encerramento que é dado pelo fechar da porta significa separar uma parcela da unidade interrompida que a mobilidade da porta torna perceptível. Quando me aproximei dos sem-abrigo para com eles pernoitar, tentei estabelecer uma ponte. Em contrapartida, quando peguei no meu saco-cama e retornei a minha casa deixei-me dominar pela lógica do encerramento da porta. Porque não os convidei a dormirem em minha casa e a compartilharem do conforto que lhes poderia ter oferecido?

¹ Gilberto Velho, «Observando o Familiar», in Edson de Oliveira Nunes (Org.), *A Aventura Sociológica. Objectividade, Paixão, Improviso e Método na Pesquisa Social*, Rio de Janeiro, Zahar Editora, 1988, pp. 36-46.

² Lúcia Rabello de Castro, *A Aventura Urbana*, Rio de Janeiro, 7 Letras, 2004, p. 62.

³ O conceito de «desatenção cívica» foi desenvolvido por Erving Goffman, *Encounters. Two Studies in the Sociology of Interaction*, New York, MacMillan, 1985 (1ª edição: 1961).

⁴ Georg Simmel, «Essai sur la sociologie des sens», in *Sociologie et Épistémologie*, Paris, PUF, 1981.

⁵ L. Burckhardt, *Le Design au-delà du Visible*, Paris, Centre Georges Pompidou, 1991.

⁶ Sarah Escorel, *Vidas ao Léu. Trajectórias de Exclusão Social*, Rio de Janeiro, Editora Fiocruz, 1999, p. 238.

⁷ Jack D. Douglas, *Investigative Social Research. Individual and Team Field Research*, Beverly Hills (California), Sage, 1976. No entanto, no recenseamento dos trajectos dos sem-abrigo tive a empenhadíssima colaboração de Inês Espírito Santo e Emanuel Cameira, meus alunos de Sociologia.

-
- ⁸ Sobre a biografia das mercadorias ver I. Kopytoff, «The Cultural Biography of Things: Commodification as Process», in A. Appadurai (Ed.), *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- ⁹ Genoveva Calvão Borges, *Caracterização Socio-Económica dos Utilizadores do Refeitório dos Anjos*, Lisboa, Santa Casa de Misericórdia de Lisboa, 1995, pp. 28-38.
- ¹⁰ Clifford Geertz, *Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology*, New York, Basic Books, 1983.
- ¹¹ Sobre a sociografia dos sem-abrigo ver, por exemplo, António Bento & Elias Barreto, *Sem Amor. Sem Abrigo*, Lisboa, Climepsi Editores, 2002.
- ¹² No recenseamento destes percursos contei com a colaboração de Inês Espírito Santo e Emanuel Cameira.
- ¹³ Ver o já citado estudo de utilizadores do Refeitório dos Anjos, realizado por G. C. Borges, caracterização Sócio-Económica dos Utilizadores do Refeitório dos Anjos...,» pp. 28-38.
- ¹⁴ O conceito é desenvolvido por Brian Juan O'Neill, «Morte social e linhas de família numa aldeia nortenha, 1870-1990», in António Matias Belho (Coordenador), **Atitudes Perante a Morte**, Coimbra, Livraria Minerva, 1991, pp. 175-203.
- ¹⁵ J. C. Simões Jr., *Moradores de Rua*, São Paulo, Polis, 1992 e C. M. M. Rosa (Org.), *População de Rua*, São Paulo, Hucitec, 1995.
- ¹⁶ No sentido em que Deleuze e Guattari caracterizaram a nomadologia. Ver Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Mil Pesetas*, Valência, Pré-Textos, 1994 (1ª edição em Francês: 1980).
- ¹⁷ Id. Ibid., p. 385.
- ¹⁸ Pascale Pichon, «La manche, une activité routinière», *Annales de la Recherche Urbaine*, nº 57-58, pp. 147-157, cit. por Isaac Joseph, Erving Goffman et la Microsociologie, Paris, PUF, 1998.
- ¹⁹ Sobre as criações artísticas de rua ver Michel Demeuldre, «Rue et créations collectives de styles», *Espaces et Sociétés*, nº 90, 1997.
- ²⁰ J. G. Peristiany, *Honra e Vergonha. Valores das Sociedades Mediterrânicas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1988 (2ª edição).
- ²¹ Ver Carl Dahlhaus, *Between Romanticism and Modernism*, Berkeley, University of California Press, 1980.
- ²² Michel Certeau, *l'Invention du Quotidien, Arts de Faire* (2 volumes), Paris, U.G.E., 1980.
- ²³ G. Simmel, «The metropolis and mental life's», in D. Levine (E.), *George Simmel: on Individuality and Social Forms*, Chicago, University Chicago Press, 1971.
- ²⁴ Erving Goffman, *Relations in Public: Micro-Studies of the Public Order*, New York, Basic Books, 1971.
- ²⁵ Pierre Bourdieu, *Le Sens Pratique*, Paris, Minuit, 1980.
- ²⁶ Esta hipótese tem marcas históricas, pois os vagabundos foram sempre mais rejeitados do que os mendigos. Ver Michel Mollat, *Os Pobres na Idade Média*, Rio de Janeiro, Campus, 1989.
- ²⁷ Georg Simmel, *Sociología. Estudios sobre las Formas de Socialización*, vol. 2, Madrid, Revista de Occidente, 1977, pp. 479-520 (1ª edição: 1908).
- ²⁸ P. Virilio, *La Machina de Vision*, Paris, Ed. Galilée, 1986.
- ²⁹ Anne Sauvageot, *Voirs et Savoirs*, Paris, PUF, 1994.
- ³⁰ Mary Douglas, *De la Souillure*, Paris, Maspero, 1971.
- ³¹ Charles Sanders Peirce, *Écrits sur le Signe*, Paris, Seuil, 1978 (Edição original em Inglês: Collected Papers, Cambridge [Mass.], Harvard University Press, 8 volumes, 1931 a 1958).
- ³² Roland Barthes, *A Câmara Clara*, Lisboa, Edições 70, 1998.
- ³³ Gaston Bachelard, *La Poética del Espacio*, Fondo de Cultura Económica, México, 1975 (1ª edição em Francês: 1957).
- ³⁴ Lionel Thelen, *L'Exil de Soi. Sans-abri d'ici et d'ailleurs*, Bruxelas, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 2006.
- ³⁵ Erving Goffman, *Encounters. Two Studies in the Sociology of Interaction*, Indianapolis, Bobbs-Merril, 1961.
- ³⁶ Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, London, The Free Press, 1968 (1ª edição: 1949).

³⁷ Charles Derber, *The Pursuit of Attention: Power and Individualism in Everyday Life*, New York, Oxford University Press, 1979.

³⁸ M. Howard Bahr, *Skid Row: An Introduction to Disaffiliation*, New York, Oxford University Press, 1973.

³⁹ Por exemplo, George Gilder, *Wealth and Poverty*, New York, Basic Books, 1981.

⁴⁰ Ver, a propósito, o artigo de José de Souza Martins «Para compreender e temer a exclusão social», *Vida Pastoral*, Ano XLV, nº 239, São Paulo, Editora Paulus, Novembro-Dezembro de 2004, pp. 3-9.

⁴¹ G. Simmel, *El Individuo y la Libertad*, Barcelona, Ediciones Península, 1998, pp. 29-34.

⁴² Só em Lisboa, tomei conhecimento das seguintes organizações: Associação Futuro Autónomo, Associação Novos Rostos Novos Desafios, Legião da Boa Vontade, Movimento ao Serviço da Vida, Serviço Jesuíta aos Refugiados, Exército de Salvação, Médicos do Mundo, Vitae – Centro de Acolhimento do Beato, Comunidade Vida e Paz, Associação Centro Fonte da Prata, Associação Crescer na Maior.

⁴³ S. Escorel, *Vidas ao Léu...*, pp. 94-167.

As faces ocultas
da loucura:
o consumismo
que nos consome

«*Verdade & Beleza* desafia-nos a pensar na realidade proteica e multifacetada que nos rodeia. Sentimo-nos espelhos de imagens que parecem máscaras de Picasso, olhando em tantas mais direcções quanto mais as vamos olhando de diferentes posições.»

Foi uma mensagem do género que deixei no livro de anotações da exposição «*Verdade e Beleza*», promovida pela *Associação para a Medicina, as Artes e as Ideias*, no átrio do hospital psiquiátrico Júlio de Matos. A exposição, segundo o catálogo, procurava romper com a «estabilidade de verdades estabelecidas». Obras artísticas, justapostas, chamavam a atenção para a natureza essencialmente mutável da verdade.

A recepcionista da exposição, mesmo junto à porta principal do hospital, foi muito amável quando a questioneei: «Há doentes que saem lá para fora, não é?» Pergunta supérflua, mais para meter conversa, pois todos que circulamos habitualmente pelas imediações do hospital, como quotidianamente o faço, nos cruzamos com eles, nomeadamente junto aos semáforos frontais à porta de entrada do hospital. Respondeu-me: «Sim, andam lá fora, estão em regime aberto, mas não tenha medo deles, não fazem mal a ninguém. Tenha antes receio dos outros que não são doentes, esses é que são loucos!»

O testemunho da recepcionista acabava de me confirmar a natureza essencialmente mutável da verdade. Lembrei-me dos tempos de infância quando, com uns 10 anos de idade, frequentava a Escola Eugénio dos Santos, a uns escassos metros do hospital. Recordo-me de uma professora, já não sei de que disciplina, que nos atormentava quando a sala de aula estava mais agitada: «Vocês deviam estar no Júlio de Matos e não aqui!» Na altura passou completamente ao lado das minhas preocupações a natureza mutável da verdade: os loucos éramos nós, em nossa inquietude de infância, ou os do hospital? A reacção em relação ao mundo dos loucos, lembro-me bem, amalgamava os mais diversos sentimentos: de medo, curiosidade, pena e fascínio. Eram os «malucos» os «doidos varridos». Agora, passados tantos anos, a recepcionista do hospital embaraçava-me com a mutabilidade da verdade. Quem são os loucos? Os que são julgados como tais ou os que os julgam com falsas razões? Quais os fundamentos desse julgamento?

As socializações de infância mostram que, em determinada fase de vida, começamos a desenvolver ideias acerca de regras culturais que nos permitem olhar as coisas que nos rodeiam com rótulos de certo e errado, bom e mau, loucura e normalidade. Com os meus 10 anos de idade, evoluíra assim para os níveis da chamada «moralidade convencional»¹– estágio de desenvolvimento psico-social em que se interiorizam as regras e os rótulos culturais que dão consistência à visão dominante de como o mundo está organizado. Agora, que sou sociólogo, tenho obrigação de olhar à minha volta e tentar descobrir realidades invisíveis por mais invioláveis que se apresentem. Não posso prescindir dos guias infalíveis com os quais o senso-comum se atribui a capacidade de definir o mundo, o que não me impede de os avaliar com o sentido crítico que a sociologia deve enfrentar as tautologias do senso-comum. Qualquer ideia que tenhamos de outra pessoa, de um louco, de nós mesmos, é apenas uma construção – limitada e temporária – daquilo que uma pessoa é. Pensando bem, é tão estranho o ser que de louco é julgado quanto estranhos são os ajuizados que desconhecem as suas próprias loucuras. Com que critérios se categoriza o louco «social»?

Bem sei que o conhecimento do mundo se faz de palavras. Elas dão sentido ao mundo. Quando os habitantes de Macondo, num dia dos seus «cem anos de solidão»², foram subitamente atacados por uma espécie de amnésia, atemorizaram-se do risco de perderem o conhecimento do mundo. Ante a ameaça do esquecimento do que representava uma árvore, uma casa, uma vaca, decidiram fazer rótulos e pendurá-los nas coisas cujo significado temiam perder: «isto é uma árvore»; «isto é uma casa»; «isto é uma vaca»... E assim as palavras acabam por nos dizer o que o mundo é quando acreditamos que o mundo é a realidade que as palavras nomeiam. À sociologia compete analisar como a realidade é vestida de palavras, se as palavras assentam bem na realidade que vestem, se não confundiremos os nomes com a realidade que nomeamos.

Para tanto há que «impensar»³ o mundo da loucura. De que modo se exerce essa forma radical de pensamento? Fazendo um corte com as formas acríticas e reificadas do pensar. Rompendo com a estabilidade das falsas «verdades estabelecidas». É uma inversão do olhar que está em jogo, procedimento desencadeador de uma conseqüente inversão do pensamento. As hetero-

definições sacralizam o diferente como estigmatizado. E quem é diferente acaba, muitas vezes, por se reconhecer na metáfora, ajudando ao cumprimento da profecia que ela arrasta.

«Não tenha medo deles, não fazem mal a ninguém. Tenha antes receio dos outros que não são doentes, esses é que são loucos!» A recepcionista do hospital sugeria-me um outro olhar sobre o mundo da loucura. As direcções do olhar dependem das diferentes posições a partir das quais se olha. Falou-me do seu olhar, feito de experiência, de um contacto continuado com os enfermos. Durante vários anos estive nos serviços de tratamento aos doentes, dando-lhes banho, cuidando deles. Disse-me ter saudades desses tempos, do contacto directo com os doentes. Sabe que alguns deles lastimam também a sua ausência. Ao falar-se de estigmas o que verdadeiramente está em jogo é uma linguagem de relações. E também de atributos, conceptualizações e representações. Ainda que as desordens mentais possam existir independentemente de como sejam descritas, o certo é que algumas delas podem ganhar uma existência clínica própria, por efeito de suas conceptualizações. Estas também criam realidades estereotipadas quando, supostamente, deveriam limitar-se a captá-las. O próprio conceito de «estigma» tem implicações sobre a «teoria da loucura como estigma»⁴: quando a conduta anómala se conceptualiza como enfermidade mental, indivíduos portadores dessa anomalia correm riscos de se verem submetidos ao ostracismo ou a interferências administrativas, transformando-se o que poderiam ser simples excentricidades em razões sérias de tratamento ou até de internamento hospitalar.

Fora do alcance do meu interesse está o estudo dos fundamentos da loucura, de suas espécies e géneros, de suas causas ou remédios. Esse é um terreno da psiquiatria. De um ponto de vista sociológico, contento-me por afrontar a crença comum de que a loucura é uma ilha perdida no oceano da razão, sugerindo que ela pode também ser encarada como um continente que se mascara de razões. Ante os que não vacilam em estipular barreiras rígidas entre o mundo da loucura e o da razão, a minha vacilação sugere passagens de cerca de um a outro desses mundos, pois as cercas só existem na pressuposição do acercamento dos mundos que pretendem separar.

Atrás da loucura

Do encontro com a recepcionista do hospital, saio com uma hipótese de investigação. As mais entusiasmantes hipóteses de investigação são as que, quase por um acaso, se encontram sem as buscarmos, escapando àquela ânsia louca de serem demonstradas, algumas vezes a custas do rigor científico, com tamanha teima e obsessão que nada mais conta. A recepcionista fez-me pensar que o louco que é pensado enquanto tal não somente nos pode ajudar a compreender quão loucos podemos ser, como a perceber o sentido das fronteiras da razão e da desrazão. Saio do hospital sorrindo, sem aparente motivo para quem me possa observar. Sorrindo sem aparentes motivos, poderei ser olhado como um louco, mas agora também olho para os outros (não loucos) como loucos potenciais, consciente de que há loucos mais loucos que outros, nem sempre porque o são, mas apenas por efeitos *perlocucionários*⁵ da linguagem quando chamamos alguém de louco, isto é, o que se diz tem efeitos sobre a categorização social de quem é alvo desse dizer.

Atravesso a Avenida do Brasil e quase sou atropelado por um automóvel que acelera quando lhe cai o sinal vermelho. Bato impulsiva e firmemente com o dedo indicador na minha testa e, mais rapidamente ainda, coloco-o no bolso para não ser tomado por alienado. Quando olhamos para os mundos da razão e da desrazão há fluxos de comunicação e de reversibilidade de um para o outro⁶. Apressadamente, pois começava a chover, dirijo-me a uma pastelaria frontal ao hospital – o *Brasil Bar* – para tomar o café da manhã. Sento-me na arcada envidraçada, de onde tranquilamente posso observar os semáforos do cruzamento da avenida de Roma com a avenida do Brasil, onde alguns doentes do hospital me costumam pedir cigarros quando, na condição de automobilista, espero que o sinal vermelho dos semáforos mude para verde. Sentado numa mesa de café, espero cerca de meia hora (das 9.15h às 9.45h) mas não aparece nenhum doente. Estava caindo aquela chuva miudinha que o vulgo denomina de «molha-tolos» e somente na minha ingenuidade podia supor que os doentes andassem à chuva a pedir cigarros ou moedas. Às 9.55h começam, finalmente, a sair do hospital. Tinha parado de chover.

Saio do café e fixo-me num deles, trajando uma camisa de flanela aos quadrados castanhos de várias tonalidades, calças de fato de treino e ténis. Ao

dizer «um deles» estou a querer dizer que os distingo dos «outros» que não pertencem ao mundo «deles». Distinção feita de rótulos costumeiros de identificação, na base de premissas construídas, de ideias preconcebidas, de eventuais mentiras que de tão consensuais parecem verdades.

À porta do hospital começa a vasculhar um caixote de lixo. Logo ao lado, numa banca de jornais, observa atentamente as capas dos desportivos. À caça das letras gordas, suponho. Depois dirige-se à pastelaria *Brasil Bar* e pede um bolo. Da parte de fora observo-o, com ansiedade. Saindo da pastelaria, vira à esquerda para a Avenida de Roma. Dou-lhe uns metros de avanço, talvez excessivos pois ao dobrar a esquina perco-o de vista. Fico em desespero, como uma barata tonta, olhando em todas as direcções. Acelero o passo, cruzo inadvertidamente a rua, obrigando à travagem brusca de um carro que me saúda com uma persistente buzina. Quando alcanço o passeio, rodopio sobre mim mesmo como um peão desengonçado, soltando olhares de desespero em busca do perdido, até que acalmo – passe o paradoxo – quando aflitivamente imagino que algum conhecido, colega ou aluno me possa estar observando. Sinto-me só, abandonado no meio de uma multidão de gente em circulação. Todos com destinos aparentemente certos e eu sem saber que rumo tomar. Questionei-me. Será isto solidão? Abanei a cabeça, negativamente, lembrando-me de um poema de Chico Buarque: «[...] Solidão não é o claustro involuntário que o destino nos impõe compulsoriamente para que revejamos a nossa vida... isto é um princípio da natureza. Solidão não é o vazio de gente ao nosso lado... isto é circunstância. Solidão é muito mais que isto. Solidão é quando nos perdemos de nós mesmos e procuramos em vão pela nossa alma.»

Como qualquer detective frustrado decido-me por abandonar o «campo». De repente, vejo uma camisa de flanela aos quadrados saindo de uma papelaria. Rejubei de contentamento, tinha redescoberto o meu objecto de estudo. Mas de novo sou assolado de temores, quando vejo que a camisa de flanela se dirige na minha direcção. A minha acção de espionagem teria sido descoberta? De novo acalmo quando constato que, sem me olhar, se dirige a uma cervejaria – *O Meu Bar* – e se senta, tranquilamente, numa pequena esplanada, fumando um cigarro. Aproveito o compasso de tempo de um cigarro a ser fumado e, desta vez com precaução, atravesso a rua dirigindo-me à papelaria de onde tinha saído a camisa de flanela. O dono, amavelmente, responde-me afirmativamente à

pergunta que lhe fiz, que sim, que lhe tinha pago o maço de tabaco com dinheiro próprio: «Pagam com as moedas que andam pedindo, é bom *p'ros* trocos!» Disse-me que «são simpáticos», embora os haja «esquisitos», «há um que ouve vozes do além». A enfermidade mental, nomeadamente no caso da esquizofrenia, faz-nos pensar na natureza das convenções sociais que pautam a vida quotidiana. O esquizofrénico paranóico pode induzir-nos, por exemplo, a reflectir sobre a razão por que não desconfiamos do outro quando nos lança uma mirada ou quando com ele chocamos na rua. O doente que «ouve vozes do além» não estará possivelmente em comunicação com Deus, mas sugere-nos que possamos pensar no silêncio inquestionado da nossa normalidade.

Encosto-me ao lado da porta da papelaria olhando fixamente *O Meu Bar*. Os minutos passam, lentamente, apetecia-me um cigarro, deixei de fumar, talvez possa pedir um cigarrinho a um transeunte, melhor não, ainda pensam que sou «um deles», do Júlio de Matos. Nisto a camisa de flanela aos quadrados levanta--se, avançando decididamente, avenida de Roma abaixo, em direcção à Praça de Alvalade. Avanço também, pelo passeio paralelo, ao mesmo ritmo, caricatamente com o pescoço rodado à direita, para não o perder de vista. Esta estratégia valeu--me dois valentes encontrões com transeuntes circulando em sentido contrário ao meu. Um deles, depois da colisão, bateu com o dedo em riste na sua testa, perguntando-me: «É maluco ou quê?!» Constato que razão e desrazão não cessam de comunicar, em sua aparente reversibilidade.

Olho o mundo que me rodeia. O meu interesse por ele é muito maior que a minha capacidade em o explicar. Uma senhora esquiva-se atabalhoadamente, como se tropeçasse no medo, quando a manga da camisa de flanela aos quadrados lhe estende a mão. O medo «segrega os diferentes», «estigmatiza os proscritos»⁷. De onde lhe vem o medo? Apetecia-me dizer-lhe: «Não tenha medo deles, não fazem mal a ninguém. Tenha antes receio dos outros que não são doentes, esses é que são loucos!» Mas nas nossas cabeças o louco inquestionável é um ser evitável, perigoso, abominável, mesmo que os médicos nos digam que são inofensivos, e por essa razão é-lhes dada autorização para saírem do hospital. Não importa. Mesmo que sejam inofensivos «doentes mentais» não deixam de ser «loucos» para o senso comum. Essa é a imagem que surge na cabeça dos que pensam ter o domínio da razão e que, para além disso, detêm o poder de distinguir os que têm dos que não têm razão. Do mundo

da razão partem também todas as medidas assistencialistas e pedagógicas cujo objectivo é fazer os loucos entrarem no mundo da razão e se não entram é, justamente, porque a sua loucura confirma a razão dominante – razão que esculpe o louco como «outro». Existirá uma boa razão para que as coisas sejam como são?

Nós e eles

O que nos pode dizer a sociologia sobre o comportamento da esquiva senhora? Muito simplesmente que se enquadra numa consciência colectiva que projecta a representação social do «louco» e um movimento de rejeição – quando não de aversão – em relação a ele. As identidades sociais repousam frequentemente em imputações baseadas em estereótipos, preconceitos, juízos de valor. Identidades que se baseiam em «princípios de aparência»⁸ em que o outro se concebe a partir dessas ideações, espécie de cabides onde tais identidades são penduradas.

As estratégias de *esquivança* foram confirmadas em pequenas entrevistas realizadas a comerciantes das imediações do hospital Júlio de Matos⁹. Nenhum deles apresentou grandes razões de queixa em relação à população em estudo. Mas aqui e além surgiam reacções de desconforto. O proprietário de um café testemunhou:

Às vezes eles deixam sair alguns alcoólicos e esses incomodam as pessoas, esses já sabem que na minha casa não há bebidas alcoólicas para eles... Há alguns anos eu conseguia ter amizades e dava-lhes muitas coisas, mas esses já morreram. Os novos que vêm para aí, em vez de estarem no hospital deviam era estar na prisão, não prestam para nada [...] Ao café do lado é que vão lá muitos [olha pela janela] Aquele que está na esplanada é o *Bexigas*... Conheço-os quase todos, já cá estou há 39 anos. Há mesmo alguns que estão no hospital há 50 anos e que são mais velhos que eu... Eles também me conhecem de ginjeira e é por isso que cá não vêm muito; no meu café não há pedinchices nem aos clientes nem a mim.

O depoimento transcrito sugere que os «doentes mentais» não apenas se relacionam com os comerciantes da zona, como desenvolvem um conhecimento feito de experiências acumuladas – *conhecimento de ginjeira* – que os leva a desenvolverem uma racionalidade que lhes condiciona o comportamento.

Evitam frequentar estabelecimentos comerciais onde não são bem recebidos, sem saberem, provavelmente, que são olhados como inúteis («não prestam para nada») ou potenciais criminosos («deviam era estar na prisão»). Os que ousam entrar em estabelecimentos de «evitação» inibem-se de pedir dinheiro e, batendo com as moedas em cima do balcão, limitam-se a desembulhar um «bom dia» cordial antes de pedirem café, rebuçados e, de vez em quando, tabaco. Em alguns estabelecimentos de confiança há os que ficam a dever, embora procurem saldar as dívidas, excepto quando se esquecem.

Aqui não vêm muitos, há apenas dois que vêm cá todos os dias, grande parte das vezes de manhã. Quando eles aparecem dizem só «bom-dia» e nós já sabemos o que eles querem, um café e alguns rebuçados, por vezes pedem também um maço de tabaco... Os dois que cá vêm ficam muitas vezes a dever, depois ou pagam numa semana ou esquecem-se...

A prova de que a realidade do estereótipo pesa mais do que a realidade que o sustenta é clara quando constatamos que quem mais quotidianamente se cruza com os enfermos acaba por se desfazer do estereótipo. Para os donos de alguns estabelecimentos, o receio é que os doentes assustem os clientes não habituais, em cujas cabeças o estereótipo domina.

Quando há doentes que vêm cá e que me são desconhecidos eu não lhes dou confiança, quando os conheço também já sei quais são as manhas deles. Às vezes pedem aqui dentro da papelaria mas eu logo lhes ralho. Porque está a ver, quando são clientes que moram nas redondezas eles também já os conhecem bem, no entanto, quando não são daqui, sobretudo as senhoras, elas têm algum medo...

Embora reconhecendo que é aborrecido vê-los a pedir dinheiro e tabaco aos clientes – as tais *manhas* – o proprietário de uma pastelaria não aceita as calúnias de «maus pagadores» que possam ser imputadas aos doentes mentais. Há anos estabelecido, asseverou que «nunca ficam em falta, pagam sempre». Em contrapartida, dá-nos informações que alargam a base de sustentabilidade da hipótese do *esquivanço social*, com a originalidade de nos fazer reconhecer que os comportamentos de evitação são recíprocos, uma vez que se é certo que os vê «muito fechados» também admite que raramente «puxa por eles».

Tenho este café há 9 anos e sempre vieram cá doentes do hospital. Conheço alguns desde o primeiro ano que cá cheguei. Uns vêm regularmente, outros menos... Geralmente pedem um café ou um bolo e nunca ficam em falta, pagam sempre. No entanto, há muitos que apenas entram e pedem dinheiro e tabaco aos clientes, o que é muito aborrecido! Eu raramente tenho grandes conversas com eles, parece-me que são muito fechados, se não puxar por eles, eles não me dizem nada.

Estranho sentimento de familiaridade em relação a quem é relegado para outro mundo mas está tão presente no dia-a-dia. O proprietário de uma papelaria/tabacaria corrobora este distanciamento, referindo que «com eles» apenas há «conversas vagas», excepto quando fluem para temas sobre os quais toda a gente costuma falar: futebol e «cenas quentes» da vida quotidiana:

Embora cá esteja há muitos anos as conversas com eles são muito vagas porque eles são muito pouco conversadores. Mas depende muito, quando se fala de alguma coisa é sobre os grandes temas do *Correio da Manhã* ou das vitórias do futebol.

Não sei, como sugere Bastide¹⁰, se a enfermidade mental é uma patologia do ser ou, antes, de (falta de) comunicação. Para a maior parte dos donos e empregados dos estabelecimentos comerciais contactados o «bom relacionamento» que têm com os doentes deve-se a um segredo simples: não lhes dão confiança. A opinião de um deles é consensual a tal respeito:

«Eu desde que cá estou sempre tive um bom relacionamento com eles, mas o meu segredo é não lhes dar muita confiança... Eles também ajudam nisto porque não falam muito. Os que vêm cá para fora não são agressivos e os que são mais imprevisíveis saem sempre com acompanhamento, penso que o hospital não corre riscos em relação a isso... em todos os casos, volto a repetir, o meu bom relacionamento passa por não dar confiança, aliás, como em tudo na vida.»

O «fechamento» comunicacional por parte dos doentes pode ser uma reacção natural aos ritos de evitação de que são alvo. Quando estão entre si, pelos vistos, são mais comunicativos, sociáveis. Apenas discutem quando se zangam, como acontece com o comum dos humanos. Um outro comerciante sustenta:

Há alguns que vêm juntos, acho que fazem grandes amizades entre eles... Eles gostam de ter companhia, mas por outro lado quando se zangam, zangam mesmo, eu já assisti a uma discussão e não foi nada bonita [...] O Fernando é muito simpático, parece que ele

era muito inteligente e ficou assim quando era novo no momento em que ia entrar para a universidade [...] Há um outro a quem chamamos Vinagre, que é muito sociável... Uma vez estava aqui dentro a tomar um café e passa outro no exterior a cantarolar de um lado para o outro, eu para me meter com ele perguntei-lhe o que é que o amigo dele estava a fazer, ele prontamente respondeu que era um amigo maluco. Como pode ver, eles não se conhecem a si próprios como doentes.

Se, normalmente, as suas identidades pessoais acabam por reflectir as identidades sociais fortemente estereotipadas que lhes são atribuídas, pode acontecer, como se observa com o exemplo do Vinagre, que o estereótipo seja ricocheteado em direcção a outros, o que mostra que os chamados «malucos» também têm capacidade de entrar no jogo das atribuições ridicularizantes. O Vinagre aponta o amigo como «maluco» usando o mesmo padrão de ironia de que usualmente os enfermos mentais são alvos. No entanto, a identidade de «maluco» apenas é verbalmente reconhecida pelo Vinagre quando ela é expressivamente ritualizada. Para o «bom-senso», não é normal alguém andar a cantarolar na rua. Pode fazê-lo no duche, ou solitariamente ao volante do automóvel (com os vidros fechados, de preferência), mas não na rua. Uma rejeição arbitrária das regras sociais, se feita individualmente, é logo vista como uma aberração, uma incapacidade de interagir, uma maluquice, uma dissensão desviante de comportamento. De resto, o proprietário do café-pastelaria *Lélia* insiste na normalidade comportamental da maioria dos enfermos, apontando as obrigações que cumprem zelosamente. Apenas alguns se mostram mais excitados, pois raramente saem e os longos tempos de internato hospitalar dessocializam-nos dos contactos sociais, pois até os familiares os abandonam.

Os que vêm cá fora aos dias de semana são independentes, conheço um grupo que dentro do hospital tem diversos afazeres e tarefas a cumprir, têm que fazer mesmo tudo, desde limpar os quartos a fazer as suas próprias compras. Mas aos sábados e domingos eles deixam sair alguns doentes que não estão capacitados para virem sozinhos para a rua. Vêm muito excitados e agitados [...] Existem alguns que estão lá há mais de trinta anos, que a família não olha por eles, mas quando morrem a família vem a correr, porque eles têm direito a qualquer coisa da segurança social. A mim parece-me que esse dinheiro devia ser para um fundo do hospital... No caso do Fernando, a cunhada dele vem cá todos os meses, um dia perguntei-lhe porque é que o irmão dele não vinha, respondeu-me que ele não vinha porque, se não, também ficava lá [no hospital].

A posição estruturalmente marginal dos loucos explica a sua centralidade em termos de eficácia simbólica. A marginalidade social de uns costuma traduzir-se em integração simbólica de outros e, neste sentido, as condutas anormais não se opõem às normais, apenas as complementam. Ocorre também que o anormal seja visto como normal, dando-se, desse modo, uma legitimação da normalização do anormal. É difícil, em tais circunstâncias, fugir da condição de anormalidade¹¹. Muitos psicóticos, clinicamente «estabilizados», prolongam a estadia nos hospitais psiquiátricos por falta de medidas adequadas de integração social. É normal. Deste modo, é normal a perda de contacto com a realidade, nomeadamente entre os esquizofrénicos, para os quais também é normal haver uma prevalência do imaginário sobre o real. Também é normal que os enfermos mentais tenham um comportamento normal, embora sejam considerados anormais. O proprietário de uma papelaria/tabacaria certificou-nos o comportamento «normal» dos doentes. Por vezes, os funcionários dos hospitais usam-nos como «moços de recados», o que também é normal. Tais funções são cumpridas a preceito, isto é, com «normalidade».

Estou aqui há 40 anos e claro que já passaram e passam por aqui muitos e muitos, conhecendo-os quase a todos. Geralmente eles vêm comprar ou o *Record* ou o *Correio da Manhã*, mas são raras as vezes que são eles próprios a ler. Na realidade, eles vêm aqui à papelaria fazer recados ou encomendas do hospital. Por vezes, as pessoas dentro do hospital mandam por escrito os seus pedidos e eles lá vêm contentes com o papelinho. Ou seja, eles vêm comprar os jornais para outras pessoas. Para consumo próprio eles costumam comprar tabaco.

Quando não conseguem juntar dinheiro para comprar tabaco andam às beatas ou pedem a transeuntes um «cigarrinho». Outras vezes, o pedido é meramente gestual, imprimindo um movimento oscilatório aos dois dedos de uma mão, como quem segura um cigarro imaginário que acaba de ser retirado da boca. É esse gesto repetido que anotei no meu «diário de campo» ao observar o cair de braço do portador da camisa de flanela aos quadrados. Na maior parte das vezes recebe, em resposta, a indiferença dos transeuntes. Já na Avenida da Igreja, vejo-o pesquisar arditosamente o chão que pisa na busca de uma beata com ponta jeitosa. Os hábitos fazem parte de uma memória que se

sedimenta fora da memória, nos ritos quotidianos que se perdem na memória do hábito.

Aguçando a observação descubro que o meu perseguido desenvolve um *conhecimento de rua* que não foge aos cânones do método hipotético-dedutivo. Aborda, por norma, os transeuntes que circulam fumando. O louco-sensato elabora, deste modo, uma categorização do social entre quem fuma e não fuma. Selecciona o universo dos fumantes visíveis como os que mais probabilidades têm de lhe oferecer cigarros. As estratégias que adopta são muito semelhantes às dos processos dedutivos do método científico mediante os quais se descobrem relações causais. No caso em apreço, um transeunte que circula sem cigarro, na mão ou na boca, provavelmente é um não fumante, a menos que esteja num intervalo de abstinência. É esta habilidade para detectar relações entre observações que permite à sociologia outorgar ao «louco» um estatuto de relativa sensatez. Em três cafés que visitou, na Avenida da Igreja, vi-o dirigir-se apenas a fumadores.

Já perto da Igreja, entra na pastelaria *Biarritz* e senta-se na esplanada. Pede um café e um bolo que paga no acto do pedido. Entro também e sento-me numa mesa relativamente perto, para não o perder de vista. Peço um sumo natural de laranja e um bolo. Quando me apresto para pagar o empregado diz-me que posso pagar depois. Olho à volta, numa mesa alguns jovens falam e riem alto; noutra um casal parece namoriscar. A solidão coexiste com formas urbanas de sociabilidade. Da mesma forma que a solidão urbana pode ser isolada como objecto de pesquisa poderia, com igual pertinência sociológica, analisar as formas lúdicas das vivências da cidade. Ao balcão vejo pessoas a empanturrarem-se com bolos de creme. É uma loucura o regime alimentar que seguem, mas é uma loucura convencional, suficientemente partilhada para que seja tolerada, apesar de não ser saudável. Também vejo clientes mergulhados na introspecção, essa inesgotável câmara de ecos do quotidiano onde cada existência se vê dotada de uma profundidade inesperada. O que mais me surpreende é a fixidez dos seus olhares. Da mesma forma que os sonhos são uma profusão de intrigas que despertam tensões adormecidas pela quotidianidade, também as frustrações vividas transformam a vida numa tensão depressiva que se pode expressar através do olhar. Uma velhota aproxima-se da mesa que me ladeia, onde se encontra uma sua conhecida, saudando-a:

«Como vai?»; a outra responde-lhe: «Cá vamos indo como Deus quer.» Chega o sumo natural de laranja – o nome da coisa (natural) encapsulando a sua ausência (a laranja), apesar das borbulhas. Reprimindo uma careta, bebo o falso sabor de laranja e sorvo a cor da mesma, levado pelo imaginário das borbulhas. Ele acaba de fumar um cigarro e sai, pois o obrigaram a pagar antes do acto de consumo. Levanto-me num impulso, dirijo-me atabalhoadamente ao empregado, melhor seria que lhe tivesse pago antes. Conta saldada, sigo na pegada da camisa de flanela.

No sentido descendente da avenida da Igreja, o meu companheiro entra em vários estabelecimentos comerciais, pedindo dinheiro ou cigarros, e a cada banca de jornais, estaca, parecendo ler os títulos mais chamativos na provável expectativa de encontrar novas notícias. Há pessoas que lhe dão uma moeda ou um cigarro, outras que o evitam, outras encolhem os ombros, uma disse não ter troco. Fingir é dar a conhecer-se porque o lado de fora é por vezes o mais verdadeiro por ser o lado que se vê. As farsas do disfarce fazem-nos crer numa realidade de profundidades mas, na verdade, elas mascaram-se a si próprias: simulam a dissimulação para dissimularem que não são mais que dissimulação. As máscaras mais não escondem que a sua própria representação. De qualquer forma, elas mostram como a relação com um estigmatizado implica a presença de tensão, temor, ambiguidade.

Olho de soslaio as vestes longas do Santo António de pedra da Praça de Alvalade, já em direcção ao centro comercial de Alvalade. As fraldas da camisa de flanela aos quadrados sobrejazes numa calças de ganga desalinhas e velhas. Observo dois jovens trajando no mesmo estilo. Nos jovens, contudo, um tal estilo é ícone da cultura juvenil. Na sociedade de consumo os bens valem como ícones. O ícone não é apenas uma imagem; é algo concreto que tem um significado simbólico, de modo que não podemos separar o símbolo da coisa concreta a que se refere. Como se determina o valor do ícone? Pelo olhar, o olhar que distingue, que valoriza, que segrega, que simboliza. Relembro Álvaro de Campos: «Não existo. Sou o intervalo entre o que desejo ser e os outros que me fizeram.»

No labirinto de um centro comercial

Já no interior do centro comercial, tenho dificuldades em não perder de vista a camisa de flanela. É bom que não a perca, senão adeus ao meu objecto de estudo. Ao segui-la vou desvelando aspectos reprimidos do viver urbano. Nos chamados «centros comerciais» a noção de centro esvai-se. Quem já não se sentiu perdido num grande centro comercial? Nessas circunstâncias, o centro comercial é uma *cidade virtual*, é um labirinto de aparentes novos becos que vão desaguar em novos corredores que por eles não sabemos se já passámos. A ambiência espacial de um centro comercial é, aliás, reflexiva: as montras, os espelhos, os repuxos de água, os tectos transparentes deixam trespassar luminosidades artificiais que se confundem com as naturais, como também acontece com as plantas que adornam os cantos escuros, demasiado viçosas para serem naturais. Tudo parece um mundo de artifício. Dentro de um *shopping* todos os corredores parecem ter por destino as montras e os objectos que nelas se exibem. As portas de entrada de qualquer *shopping* são acessíveis desde o exterior mas do interior parecem ocultas, desse modo facilitando-se o trânsito de fora para dentro mas dificultando-o no sentido inverso, como recentemente aconteceu no incontrolável incêndio do centro comercial de Ycuá Bolaños, em Assunção (Paraguai), onde cerca de 400 pessoas morreram encurraladas.

Estamos em quadra natalícia e é grande o rodopio de gente, a azáfama de embrulhos. Vejo que os consumidores se deslocam sós, esporadicamente em pares, tal qual os doentes do hospital Júlio de Matos. Depois de várias voltas tenho a sensação de circular num espaço de internamento. Cruzo-me sucessivamente com os mesmos embrulhos das mesmas pessoas. Todos girando à volta, como num carrocel. O centro comercial não tem janelas e apenas duas portas convidam à saída. A uniformidade das paredes homogeneíza o espaço, tenho a sensação de circular num labirinto que nos faz perder. Provavelmente estamos perante estratégias de arquitectura que levam os consumidores a circular sem terem a consciência da passagem do tempo, até porque não se encontram relógios. Os que se exibem numa joalheria não estão a funcionar.

Da mesma forma que nos manicómios há uma vigilância apertada sobre os doentes, também nos centros comerciais se regista uma vigilância estreita sobre

os consumidores. As câmaras de vigilância multiplicam-se por lojas e corredores, convenientemente camufladas. As pessoas e as câmaras que me observam são igualmente discretas e ocultas, mas pressinto que os seguranças do centro comercial já me olharam com desconfiança. Todos ou quase todos são suspeitos de delinquentes e ladrões. As etiquetas electrónicas que protegem do roubo os artigos fazem alguns pobres consumidores passarem pela vergonha de ser apanhados em flagrante delito quando a empregada do *shopping* se esquece de as retirar dos produtos adquiridos.

Apesar do trabalho de campo desta pesquisa ter decorrido no Inverno, no interior do *shopping* começo a sentir calor, dispo o casaco e transporto-o debaixo do braço. Tudo parece estar controlado: da temperatura ao som ambiente. Observo o olhar de desespero de alguns consumidores, carregados de embrulhos como se fossem árvores de Natal. Não me parecem felizes, avaliando os sobrolhos carregados. À semelhança dos manicómios, os *shoppings* são instituições por onde circulam fantasias e delírios. A diferença é que, neste caso, elas giram em torno do consumo¹². Nos manicómios o delírio é doença, nos *shoppings* não é. Pela mesma lógica, a sociedade não é olhada como doente uma vez que – provável razão – ela é norma. Os desvios comprovam a norma, embora raramente se reconheça que aqueles derivam desta. E mais, a norma sobrevive pela recorrência dos desvios. Passo ao lado de uma livraria, olho de relance para a montra e fico a pensar na fragilidade da nossa sociedade quando observo a quantidade de livros que apontam caminhos para a felicidade. Caminhos discutíveis pois sugerem um aprisionamento dos leitores a uma imperativa necessidade de auto--ajuda, auto-realização, autocontrolo, autoconfiança, autodefesa, auto-estima, autodeterminação, eu sei lá que mais. Os valores da competição incentivam a busca incessante do êxito e do ganho. Individualmente, vive-se a *ética da superação*, das barreiras a ultrapassar. O próprio indivíduo pode ser a mais complicada das barreiras, quando se descrê, quando cai em depressão. Neste cenário, o «eu» passou de *sujeito* a *objecto* – objecto de disputas, controvérsias, manipulações. Multiplicam-se as identidades e os curadores das mesmas: de um lado, vemos cientistas cognitivos questionando as memórias; de outro lado, psiquiatras e sociólogos indagando sobre as personalidades múltiplas. E tudo isto porque nos vemos envolvidos numa pluralidade de mundos sociais que, de modo sincrónico e diacrónico, nos

convidam a concebê-los como produto de uma multiplicidade de experiências socializantes¹³.

As depressões – embora individualmente vividas – podem ser uma manifestação destes novos modelos de existência social. É bem possível que imperativos como o dever «ser eu mesmo», o de «realizar-me», o de «construir uma identidade pessoal», o de me «transcender», engendrem um mal-estar identitário. Face a estes imperativos, não é invulgar o surgimento de sentimentos de impotência (ou de insuficiência), ou ainda a sensação de que não se está à altura das exigências. Enfim, pequenas e grandes expressões de frustração, nostalgias, desafectos, humilhações. Estas crises são identitárias porque perturbam a imagem de si, a auto-estima, a própria definição que a pessoa dá de si mesma.

A ansiedade acaba por surgir como uma resposta adaptativa a riscos antecipados. E como vivemos numa «sociedade de risco» dá-se uma normalização do patológico. Por exemplo, a saudação entre as duas velhotas da pastelaria *Biarritz* – «como vai?», «cá vamos indo como Deus quer» – mostra como nos mais banais actos da vida quotidiana acabamos por ser socializados numa linguagem de sofrimento psíquico, tudo parecendo depender da vontade de Deus. Mas uma boa parte das enfermidades mentais não depende de uma exterioridade divina, elas são expressão de convulsões do ser, de uma interioridade sofrida pelas indeterminações da própria existência. A época que vivemos é caracterizada por uma dinâmica de duas faces: de um lado temos uma «libertação psíquica»; de outro lado uma «insegurança identitária»: somos incentivados a afirmar uma identidade própria, uma «consciência de si», independentemente dos constrangimentos sociais. Trata-se de uma forma de consciência onde os papéis institucionais cedem lugar à individualização, onde os cânones morais e religiosos recuam progressivamente ante o imperativo de cada um ser senhor(a) de si, num universo em que o que mais conta é o mundo da intimidade.

Agora sou eu que paro em frente de uma papelaria, observando a banca de jornais e das revistas «cor-de-rosa», versatilizadas em «correio sentimental». Costumo lê-las em salas de espera de consultórios médicos. Elas facilitam a emergência de uma procura de resoluções individuais a problemas da intimidade, abrindo um espaço de debate público em torno de realidades

psíquicas que são abordadas à laia de «psicologia de massas». As leitoras (e leitores) dessas revistas partilham significações comuns de uma *interioridade* que é vivida subjectivamente mas compartilhada socialmente. Desse modo, as revistas «cor-de-rosa» são agentes de socialização de uma interioridade que emerge como construção colectiva. A *intimidade* não é apenas um lugar do secreto, é um universo de secreções compartilhadas de uma quotidianidade reinante. Abrindo um espaço público de debate que dá forma e sentido às dificuldades da vida privada, as revistas «cor-de-rosa» contribuem para uma socialização da *psique*, ao questionarem as relações de cada um consigo próprio, e não apenas de cada um com o outro. Em muitas cartas de pedido de ajuda, o outro está presente no pedido de ajuda que se faz mas é o próprio (ou a própria) que se interroga: que devo eu fazer? O especialista aconselha então o sofredor na suposição de que o caso analisado pode servir de exemplo para todos os que sofrem de sintomas idênticos ao do caso analisado.

Saio da papelaria e observo como os compradores se mostram obcecados pelas montras. Nada mais parece verem. Obcecar vem do latim *obcaecare*, formado de *ob* (prefixo de intensidade) e *caecare* (cegar). Vejo-os num nomadismo perdido, parando aqui e ali, sem aparente fim ou sentido, como se a razão da vida passasse por uma existência peripatética que se consome no consumismo. Vejo-os a mirarem e remirarem montras, a vestirem-se com o que os manequins se vestem, a recriarem-se a cada montra que observam, autocelebrando-se numa cultura centrada em objectos de consumo, como se apenas ganhassem consciência de si quando se objectualizam, isto é, quando, idealmente empossados nesses objectos de consumo, imaginam despertar nos outros a mesma atenção que esses objectos lhes despertaram¹⁴. Tecem simulações de imagens para deslumbrar o próximo ou talvez para se impressionarem a si mesmos. Impressões feitas de mentira que reflectem, simultaneamente, carências e desejos, por caminhos de simulações conducentes a falsas autenticidades e que produzem uma fragmentação entre o que realmente se é e o que se aparenta ser. As pessoas são sempre o que aparentam, costuma dizer-se. O que quer dizer que as identificações podem ser de fachada. O termo latino *persona* deriva de *per(sonare)*, indicando a máscara através da qual *per(soa)* a voz do actor¹⁵. O que representamos constitui o que queremos ser para os demais. Provavelmente não é um mero acidente histórico

que o significado original da palavra pessoa seja máscara. Na medida em que as máscaras representam a ideia formada de nós mesmos, elas reflectem o nosso «eu mesmo» mais verdadeiro, o «eu» que desejaríamos ser.

O preço da lucidez do louco é a sua incapacidade de fingimento. O que é olhado como louco não usa máscara, porque não está subjugado aos padrões da aparência – ao contrário daqueles que só através do artifício conseguem aparentar uma coerência que sustenta a fluidez dissolvente de suas identidades degradadas. A lucidez do louco está na sua autenticidade, é essa autenticidade que falta a todos os disfarçados loucos que por aí circulam, plenamente convictos de seu juízo perfeito. Todas estas linhas de pensamento derivam de um simples método de inquirição: considerar que os que são tomados como loucos têm o condão de nos ajudar a entender o que é óbvio no mundo dos não loucos – tarefa tanto ou mais complicada do que compreender o que nele é obscuro. Talvez por esta razão Foucault¹⁶ sustente que nos descobrimos no mundo da loucura. Assim acontecia na arte renascentista quando a sociedade se descobria nas figuras animais e esotéricas retratadas pelos pintores da época.

No meu diário de campo dou comigo a pensar na razão concebida para entender o mundo tal como é – um universo de resignação, de aceitação do que é, do previsível, do prognosticável. A «loucura», em algumas de suas manifestações, é bem capaz de ser uma imaginação criativa do que a realidade poderia ser, em função de como estão ordenadas as coisas. A loucura, como qualquer imaginação, cria a realidade. Talvez que a realidade imaginada seja mais interessante que a realidade que se aceita passivamente. Gostaria de ter conhecimentos de criptografia que me permitissem decifrar o computador cerebral do meu perseguido, quando se passeia com um sorriso irónico. Sorri de si mesmo, do mundo louco que o rodeia ou das pessoas que o habitam quando a si mesmo o vêem como louco?

As perturbações mentais têm sido apreendidas como fenómenos de *ordem moral* ou de *ordem médica*. Ao que me proponho é considerá-las como fazendo parte, também, de uma *ordem social*. Outrora, muitas perturbações mentais eram vistas como possessões demoníacas ou castigo de Deus. Os doentes mentais eram considerados possessos e a sua cura dependia de rituais mágicos, espirituais ou religiosos. Posteriormente, a psiquiatria transformou as

perturbações mentais numa patologia médica, dando razão de ser ao aforismo de Hipócrates para quem, definitivamente, era o tratamento que revelava a natureza das doenças. Mas as perturbações mentais são também expressão de convulsões sociais que resultam em sofrimento e não apenas em desrazão. Estados psicóticos de natureza deficitária – ausência de interesse, retraimento, indiferença – não são somente de origem bioquímica ou psicológica, há também factores sociais que os originam.

Retomo o meu diário de campo. Ainda no *shopping*, olho para o interior de uma loja e observo uma senhora quarentona elegantemente vestida, remexendo umas malhas. Sai da loja sem malhas. Entra noutra loja e remexe mais malhas. Primeiro com o olhar, depois à mão. Leva algumas para o provador. Tudo em prol de uma auto-imagem, presumo. Enquanto espero que ela saia do provador observo que os olhares dos transeuntes parecem sobrepor-se a todos os outros sentidos. São olhares esquivos que entrelaçam intuição e desconfiança. Olhares rápidos e sigilosos que reflectem deambulações indolência e reserva. Nisto, sou assolado por um sobressalto. Deixei fugir a camisa de flanela. Dou uma volta em passo acelerado ao *shopping* labiríntico, mas não encontro o meu companheiro de jornada. Volto à loja das malhas e também não encontro a elegante senhora. Será que ainda está no provador? Afasto-me, desiludido, com lentidão. Mais um giro pelo *shopping* e volto a cruzar-me com embrulhos, árvores de natal andarilhas e os mesmos rostos de gente, como se andassem num carrossel cavalgando listas de compras. A vida parece-se com um centro comercial. Entra-se para ver «em que param as modas», experimentam-se roupas, seguem-se itinerários um pouco ao acaso. É evidente que o consumo não é um simples cenário de «gastos inúteis» ou «impulsos racionais», mas também não é um cenário imune à alienação. Tanto pode ser um espaço de «afirmação de cidadania»¹⁷ como de sua negação.

Ao virar da esquina de uma loja quase esbarro com um saco de compras. Esboço um sorriso de desculpas sem ganhar nada em troca. Não dar troco é um traço distintivo da sociabilidade urbana que Simmel caracterizou como estando dominada por uma «manifesta indiferença», uma «silenciosa aversão», uma «repulsa mútua»¹⁸. Provei este traço quando o meu sorriso ficou dependurado e comprovei-o quando raramente vi alguém dar cigarros ou moedas à camisa de flanela. Mas, neste caso, os ritos de evitação são muito mais excludentes. Nunca

os embrulhos de Natal chocavam com a camisa de flanela. Porquê? Porque, mesmo em andamento, ela arrastava, como a sua sombra, uma coroa espacial que funcionava como região de interdito à aproximação. Qual o significado dessa sombra? Não me interessam, enquanto sociólogo, os juízos morais ou de valor sobre o que observo. O que me interessa é a conceptualização das lógicas sociais que fundamentam o que observo como realidade sociológica.

Essa espécie de sombra, projectada no outro, é tanto mais excludente quanto mais o outro é olhado como estranho – o que acontece quanto mais ensombreador é o olhar que dirigimos ao outro. A sombra do outro é uma imputação do olhar que a origina. De acordo com a psicologia junguiana, a sombra é a dimensão da personalidade real de um indivíduo que recobre os aspectos negativos que estão em contradição com a auto-idealização que apenas projecta a face positiva da personalidade. Jung dizia que a mais sugestiva imagem da psique não é o círculo mas a esfera. Na esfera pode imaginar-se uma parte iluminada por um raio de luz – parte que corresponde ao «ego consciente». Todo o resto da esfera é a sombra onde se projectam os instintos e «subpersonalidades»¹⁹. No centro da esfera encontra-se o *self*, o ser «em si mesmo». O centro da esfera liga-se às várias partes que a constituem, através de múltiplas pontes de passagem. O tipo de passagem do *self* ao *ego* determina a natureza da conflitualidade que uma personalidade pode viver. O *ego* não é a esfera inteira, é apenas o «ego consciente», a parte iluminada da psique. Os traços distintivos da sociabilidade urbana que se traduzem em «não dar troco» são também parte substantiva de uma esfera de relacionamentos, o seu lado obscuro. Por constituírem um lado «não reconhecido» nem conscientemente assumido não deixam de se manifestar, como sombra, ao serem projectados no outro. Muito da loucura quotidiana acaba por ser projectado como sombra nos ditos «loucos», as aspas acopladas ao substantivo significando que esses loucos podem também ser uma construção social. Quando a sombra comanda a vida de uma pessoa, surge uma repressão das qualidades sociáveis do ego. O «não dar troco» deriva das dificuldades em se dialogar com o outro, mas também consigo mesmo, com a própria sombra. Por isso ninguém olha para a loucura quotidiana em que vive, loucos são os outros. A sombra significa precisamente uma projecção no outro de responsabilidades descartadas. Quando a sombra acotovela o ego, despertando-o da sua

inconsciência, pode acontecer que o outro seja olhado de maneira diferente. Dá-se então um «alívio da consciência» quando ao outro se dá «troco» – o que, eventualmente, pode gerar um estado de *felicidade enganosa*: «Vai-te lá com um cigarro, uma moeda ou um sorriso.»

Comparo a «barba de três dias» do meu companheiro do Júlio de Matos com o cabelo encaracolado de madeixas louras da senhora das malhas. A barba de três dias não é nenhuma mercadoria embora tenha crescido em faces inquestionavelmente loucas ao olhar de algumas cabeças de madeixas louras. Estas, sim, são mercadorias, entram no jogo de trocas do «eu» de quem as porta. Na sociedade de consumo não se adquirem apenas bens de utilidade intrínseca mas, sobretudo, bens que ajudam a formar uma «auto-imagem». A «barba de três dias» desloca-se em ténis aparentemente tão cómodos que nem atacadores têm; as «madeixas louras» equilibram-se em botas de salto alto com ponta tão pontiaguda que é difícil acreditar como os dedos dos pés podem sobreviver nelas entalados. Os dedos dos pés «loucos» vivem, aparentemente, em regime mais racional do que os pés oprimidos pela ditadura das botas pontiagudas de salto alto. No entanto, os ténis desleixados são um «símbolo de estigma» enquanto que os sapatos de salto alto são um «símbolo de prestígio»²⁰.

Perante a fragmentação do «eu» e a dificuldade decorrente em a identidade gerir os múltiplos «eus», esta acaba por se refugiar numa solidez corporal feita de poses, armaduras, equilíbrios, madeixas. A identidade pessoal afirma-se cada vez mais como uma identidade corpórea que responde – com êxito ou não – aos esforços de investimento que se fazem no corpo. Contrariamente ao «eu subjectivo» que se pode fragmentar imaginariamente, a identidade corporal, para além de ser objectiva e evidente, por si mesma, é indivisível. Acresce que, ao contrário da *identidade subjectiva* que somente pode narrar-se mediante relatos fictícios que projectam múltiplos «eus», a *identidade corporal* pode expressar-se – e visualizar-se – nas interacções quotidianas. Ou seja, apenas necessita de uma validação externa que é facilmente assegurada através da corporeidade. A identidade subjectiva apenas é validada internamente, por auto-referência narcisista, e não tanto por confirmação externa, por reconhecimento alheio²¹.

O consumismo antecipa desejos de consumo como se os consumidores estivessem rodeados de espelhos onde buscassem a realidade de sua aparência. É desse modo que o consumismo vai alimentando as dimensões

alienadas da vida social moderna pretendendo ser a sua solução. Uma psicoterapeuta, especialista em depressões, confessa:

«Tenho uma paciente que aproveitava os saldos para fazer compras que ficavam, invariavelmente, arrumadas nos respectivos sacos. Só passado algum tempo, normalmente em época de arrumações, ia dar com elas [...] Não foi, certamente, a necessidade a força motivadora para a aquisição. Podemos falar do comprar compulsivo como forma de preencher o vazio que é feito de longas solidões²².»

Surgem, deste modo, as vítimas de martírios fúteis, de preocupações inúteis, incapazes de discernir se conta mais o poder de aquisição ou o prazer de ser consciente do ser. Em muitos casos, são mulheres que se desperdiçam em relações que as inibem e que as fazem viver na solidão e na fatalidade da submissão em relação a pais, maridos, filhos ou netos. Nos seus primórdios, a psiquiatria tomava o *delírio* como uma alienação mental, uma desrazão. Ora o delírio consumista pode considerar-se, em certo sentido, uma manifestação de profundo sofrimento, um viver consumado que é expressão dessa dor. As idas ao psicólogo são uma busca de cura mas também de interlocutor. Na cultura psicoterapeuta, muitas das modernas formas de conhecimento especializado são invenções das necessidades de cura que se pretendem satisfazer. Não sabemos se os terapeutas dependem dos doentes ou estes daqueles. O certo é que muitas das afecções psicóticas reflectem dificuldades de relacionamento com o outro. Nem as radiografias, nem as análises ao sangue são capazes de identificar o mal da angústia que o doente sente perante si próprio e os demais. Privado de mediações sociais na esfera pública, onde possa «ser outro para si mesmo», o sujeito da «sociedade íntima» convive mal com a solidão – embora, e talvez por isso mesmo, a solidão acabe por ser valorizada na luta contra a dependência em relação aos demais. O reverso do «não dar troco» é a incomunicabilidade e esta é a face oculta da chamada «sociedade íntima»²³ que acolhe personalidades aditivas, maníacas, depressivas, histéricas, bulímicas, anorécticas, obsessivas, angustiadas. Processos de debilitamento social que se expressam em padecimento individual. Por vezes, a medicina procura calar o sofrimento psíquico usando e abusando de anseolíticos e antidepressivos, esquecendo que esse sofrimento é recorrentemente sintoma de desenlaces sociais com que a solidão se enlaça.

Consumo e identidades

Aproxima-se a hora de almoço. Saio do centro comercial, atravesso a praça de Alvalade em direcção à avenida da Igreja, misturando-me com os transeuntes. Observo-os. Uns caminham apressadamente, outros devagar. À vista desarmada, a velocidade de locomoção parece independente dos embrulhos que levam. Poucos se deslocam aos pares, a maioria circula a sós. Os mais apressados parecem não reparar em nada nem em ninguém, os mais lentos também, embora haja quem olhe as montras, mais ou menos demoradamente. Cruzam-se mas não se falam, independentemente dos embrulhos que levam. Os que não conversam em pares, apenas se olham de soslaio. Que poderão representar estas deambulações solitárias no espaço urbano? Marcas de uma sociedade individualista? Segundo Riesman²⁴, e ao contrário do que se possa supor, o individualismo não é uma característica cujo berço tenha sido a sociedade de consumo, ela remonta ao tipo de sociedade que a precede, onde o indivíduo se mostrava ávido por *ter* e *parecer*. Com o conceito de individualismo Riesman procurava mostrar que o indivíduo podia seguir o seu caminho sem que se colocasse a questão da exploração pelos seus pares. O indivíduo era apenas guiado por normas hereditárias e por finalidades pré-estabelecidas. Um tal tipo de individualismo repousava em relações impessoais, quanto muito reguladas por etiquetas e códigos de civilidade. É certo que esta regulação era social – mas não entre indivíduos enquanto tal. Sobretudo, era uma regulação entre papéis sociais por eles desempenhados.

Em contrapartida, na sociedade de consumo, os gostos próprios que caracterizam e distinguem as classes sociais entre si, variáveis em si mesmos, obrigam os indivíduos a conformarem-se a esses gostos, ou seja: a perderem a sua individualidade, quando o que sobretudo buscam é uma aprovação social, embora se coloquem à prova como indivíduos. Os símbolos de posse são transitórios: vão e vêm. Símbolos do «eu» (roupas, carros, colónias) que o anulam na medida em que o «eu» é metonímia desses símbolos. O consumidor acaba por se desindividualizar pois a sua preocupação é controlar o gosto dos outros para se valorizar a si próprio ante os demais, numa espécie de competição que promova a integração social. Em suma, a individualização e as relações impessoais dão lugar a relativas e pontuais uniformizações, ditadas pelas modas

e por relações personalizadas. Esta personalização significa uma transformação da vida privada a qual, ao expor-se em público, se torna palco de competições interpessoais. Pode ocorrer que, no cenário destas competições, os indivíduos acabem por constatar a sua pouca originalidade, procurando fugir das decalcações que a moda lhes impõe, o que não é fácil pois as indústrias do «pronto a vestir» funcionam na lógica da produção em série. Esse é o dilema que surge quando a «experiência personalizada» se enfrenta com a «experiência mercantilizada», quando a «modernidade» dá abertura a um «projecto do eu» em condições fortemente influenciadas pelos efeitos normalizadores da economia mercantilista²⁵.

Riesman, ao estudar as tendências de «carácter social» distinguiu três principais categorias de identidade: as «tradicionalmente direccionadas», as «intradireccionadas» e as «alterdireccionadas». As «tradicionalmente direccionadas» eram próprias da pré-modernidade, onde os ambientes relativamente estáveis não suscitavam o questionamento do «eu». O tipo «intradireccionado» começou a surgir no declínio das sociedades medievais, feudalistas: houve uma abertura a realidades diferentes, mas as pessoas mantinham identidades fortes e permanentes, baseadas em crenças interiorizadas. O tipo «alterdireccionado» é característico de sociedades pluralistas. O que caracteriza as identidades «alterdireccionadas» é o facto de os contemporâneos – e já não os antepassados – serem a principal fonte de orientação de vida: os amigos, os conhecidos, os media, e já não os pais ou familiares. Segundo Riesman, as pessoas alterdireccionadas vivem uma permanente tensão ocasionada pela necessidade de uma identidade estável e, ao mesmo tempo, pela necessidade de estarem ao corrente das modas e das novas tendências. Entre uma e outra necessidade tendem a rejeitar as identidades reificadas, abraçando identidades frágeis, múltiplas, voláteis. O que conta é a apresentação exterior, a adaptabilidade a uma realidade alienada, em detrimento da independência do seu interior, pessoal. A alienação é tanto mais acentuada quanto mais as pessoas pensam ter um poder de si, sem que na verdade o tenham.

As patologias mais profundas são as menos evidentes; assim se passa com a patologia da «normalidade», surgida na sequência da «renúncia do eu»²⁶. Afastam-se sentimentos de si e abraçam-se sentimentos fingidos que a

sociedade valoriza. Esta é a base da sociedade alterdireccionada, constituída por uma multidão solitária de pessoas socialmente sensíveis, ansiosas por se adaptarem, mas muitas vezes sem saberem como. A liberdade de opção tem um preço – a ansiedade e o sofrimento. Atentemos no testemunho de uma conhecida psicoterapeuta:

É claro que o «ter» nos dá segurança e estabilidade, e nisso estamos todos de acordo, mas, se a necessidade de «ter» for excessiva não poderá ser também o oposto da liberdade? Por vezes, na nossa ânsia de possuímos as coisas, não estaremos a permitir que elas nos possuam a nós, nos escravizem, endividem e gerem angústia? [...] Os artigos tornam-se desinteressantes ao fim de pouco tempo e a avidez e insatisfação leva as pessoas a adquirirem coisas de que rapidamente se aborrecem [...] E isto porque ter o último modelo ou estar na moda é, também, um símbolo de «status», logo de poder. Se eu «sou» o que «tenho» e se o que tenho se perde ou desvaloriza é, então, a minha própria identidade que está em causa²⁷.

O alheamento do mundo que caracteriza alguns estados depressivos pode ser uma resultante dos dilemas conflitantes atrás enunciados. O desencantamento com o mundo tem, muitas vezes, uma contrapartida: o encantamento da subjectividade consigo mesma. Entre o desejo e a realidade desilusionante – ou, se quisermos, entre a ânsia e a frustração – gera-se uma sensibilidade própria que guerreia contra a insensibilidade do mundo. O mundo da intimidade converte--se, então, em objecto de reflexão, de introspecção, espécie de reflexividade transformada em solipsismo. Trata-se de um excesso de consciência que isola o indivíduo do mundo, talvez de si mesmo. O retorno ao mundo pode fazer-se pelos mesmos caminhos que dele levam ao seu afastamento. O mercado alimenta-se da infelicidade que ajuda a gerar: medos, angústias, sentimentos de estar fora de moda. Se para muitos existe a melancolia dos domingos é porque a maioria dos estabelecimentos comerciais encerra, fazendo com que os consumidores se vejam entregues a si mesmos, num vaguear por ruas vagas de artimanhas consumistas, com vocação terapêutica que potenciam fugas da melancolia do ser. Não é certo que a síndrome da melancolia corresponda a uma patologia única. A história da relação da vizinhança entre mania e melancolia – que acabou por gerar a noção unificada de demência *maníaco-depressiva* – mostra bem as dificuldades de

estabelecimento de uma síndrome clínica quando ainda não se conhece bem a sua etiologia. A sociedade de consumo é enormemente tranquilizadora para as nevroses do dia-a-dia. Consumindo as pessoas adquirem uma sensação de pertença, quase comparável à que lhes é dada pela religião. A manipulação simbólica do desejo institui-se como indústria de consumo.

A alienação resulta de fugas à realidade através da fantasiação de mundos ilusórios. Ora o espírito do moderno consumismo é o do «hedonismo ilusório»²⁸, feito de fantasias, sonhos, ilusões. Quando se procura realizar a fantasia de posse através do consumo, o provável que aconteça é a decepção. Mais do que as realidades materiais, as fantasias são essenciais para a compreensão do consumismo moderno: elas têm a particularidade de gerar novas necessidades de consumo (fantasiadas) logo que são (pretensamente) satisfeitas. Enquanto que Weber considerava que o espírito do capitalismo moderno desembocava num consumo racionalizado e desencantado²⁹, para Campbell o espírito do consumismo moderno leva a um capitalismo romântico e encantado. Mas a hipótese que se pode ainda acrescentar é a de este espírito de consumismo poder levar também a um encantamento desilusionante.

Confrontando os modelos de consumo das sociedades tradicionais com os modelos de consumo que imperam nas sociedades contemporâneas talvez possamos destacar um traço distintivo. Pondo de parte as classes ociosas que Veblen tão bem caracterizou, podemos dizer que as sociedades tradicionais eram «gastronómicas», no sentido etimológico da palavra gastronomia: de *gastro* (estômago, máquina de consumo) e *nomia* (de nomos, regra). O que quero dizer é que nas sociedades tradicionais, o consumo estava regido por regras, por isso, era «regrado» – no sentido de moderado, prudente, orientado para a satisfação das necessidades básicas. Por exemplo, no que respeita à alimentação, os usos ditavam as horas das refeições; a religião marcava os menus; o calendário – natural ou religioso – ordenava os consumos: uma estação para cada fruta; dias para peixe e dias para carne; os valores estabeleciam hierarquias familiares e disciplinavam as condutas (um lugar na mesa para cada um).

Em contrapartida, no limiar do século XXI, este modelo gastronómico parece estar a dar lugar a um modelo *gastro-anómico*. Ou seja, o consumo desregulou-se. Os consumidores tornaram-se *omnívoros*: consomem de tudo e sem regras.

A publicidade ajuda a este consumo omnívoro e desregulado e às consequentes gastro-anomias, sintoma de mal-estar da nossa sociedade de consumo. Esta *omnivoridade consumista* associa-se a uma ética de vida orientada para a «experimentação» e matizada por traços que têm sido recorrentemente convocados para caracterizar a *personalidade narcisística* – nomeadamente quando está em causa um *desejo desenfocado* que se caracteriza por uma difusa incapacidade de fixar sentimentos, de uma maneira durável, em objectos externos. Este desejo desenfocado faz com que os consumidores transitem de um objecto a outro, de um produto a outro, sem se entregarem a nenhum deles.

No domínio do consumo vivemos então o «paradoxo do omnívoro» que se caracteriza por uma ânsia omnívora susceptível de provocar obesidade consumista ou, como atrás dizia, *gastro-anomia*. Esta ânsia omnívora produz um consumismo que nos consome enquanto consumidores. Porquê? Porque se trata de um consumismo desilusionante para quem pretende concretizar os sonhos de consumo, uma vez que a realidade desconfirma recorrentemente a perfeição do imaginado, o que origina novos prazeres ilusórios, constantemente renovados e renegados pela realidade. Schopenhauer antecipava este fenómeno no seu livrinho consagrado ao «Nascimento da Tragédia», quando dizia: «A vida é um incessante passar do desejo à satisfação e de esta a novos desejos.» Esta omnivoridade consumista perde de vista o objecto de consumo. Vejamos o que se passa com os alimentos. Eles estão cada vez mais a converter-se em artefactos misteriosos, em OCNIS: *Objectos Comestíveis Não Identificados*. Sem identidade. Produtos que enganam os nossos sentidos, de olfacto, visão ou sabor. Os milagres da tecnologia permitem que as indústrias alimentares nos façam confundir as proteínas de soja com carne de vaca picada (de primeira, naturalmente!). Colorantes, aromas artificiais, reforçadores de sabor, todo um arsenal de artifícios se conjuga para nos transtornar a percepção gustativa. Quer dizer, ao consumirmos OCNIS não sabemos o que consumimos. Os alimentos modernos estão a perder identidade, pois não são facilmente identificáveis. Pensemos então, naquela máxima (enunciada por Balzac): «Diz-me o que comes e dir-te-ei quem és.» Se ela reflecte não apenas uma verdade biológica, mas também uma realidade simbólica e subjectiva, é caso para dizer que, duvidando do que comemos estamos concomitantemente a duvidar de

quem somos. Ou seja, podemos estar também a viver um processo de desidentificação pessoal.

Dir-me-ão que é cada vez maior a preocupação das indústrias em identificar os produtos, etiquetando-os. Há uma obsessão pela etiquetagem, pela certificação que garanta a origem e a pureza dos OCNIS. A fruta ou os legumes, por exemplo, não devem ocultar nada da sua genealogia, dos tratamentos que sofrem. Nada se deve ignorar – da menor molécula ou do menor átomo que entra na sua composição. E depois há a força da marca. A marca é o nome que se dá ao produto para melhor o identificar. Mas o reverso da medalha é que em vez de produtos passamos a consumir marcas cujo condão é o de não marcarem apenas os produtos. Marcam, principalmente, o consumidor. Ou seja, a identidade do consumidor surge como «produto» das marcas dos produtos consumidos. A publicidade metonomiza o consumidor, desidentificando-o do que é para identificá-lo com o que «deve ser». Não por acaso as marcas deixaram de ser uma garantia das qualidades do produto, para passarem a identificar as propriedades do consumidor, a quem o produto se destina. Os consumidores são classificados, ordenados e medidos pelas marcas que consomem. Este é um sugestivo exemplo de como, através do consumo, caminhamos para uma sociedade de aparente labilidade identitária. Se isso representa o «nascimento de uma tragédia» – como pensava Schopenhauer – não o sei. Apenas me limitaria a constatar os sintomas *gastro-anómicos* da nossa sociedade de consumo.

¹ Expressão consagrada por Lawrence Kohlberg, *Essays on Moral Development*, Vol. 1: The Philosophy of Moral Development, New York, Harper & Row, 1981

² Gabriel García Márquez, *Cem Anos de Solidão*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1995 [1ª edição: 1967].

³ O termo é de Immanuel Wallerstein: «Hay que 'impensar' las ciencias sociales del siglo XIX?», *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, nº 118, 1988, pp. 551-558.

⁴ Jon Elster, *Strong Feelings. Emotions, Addiction and Human Behaviour*, Cambridge (USA), MIT, 1999.

⁵ John L. Austin, *Cómo Hacer Cosas con Palabras*, Barcelona, Paidós, 1996 (1ª edição em Inglês: 1962).

⁶ Ver Anik Kouba, «La laideur des fous», *Communications*, nº 60, 1995.

⁷ Glória Diógenes, *Cartografia da Cultura e da Violência*, São Paulo, Annablume, 1988, p. 17.

⁸ Ralph H. Turner, «The Role and the Person», *American Journal of Sociology*, 84, 1978, pp. 1-23.

⁹ Conteí com o empenhado apoio de Inês Espírito Santo e Emanuel Cameira que me acompanharam nas deambulações atrás dos loucos.

¹⁰ Roger Bastide, *Sociología de las Enfermedades Mentales*, México, Siglo XXI, 1986.

-
- ¹¹ A propósito da «normalidade» ver: Hoffmann-Nowotny, «What does Normal Mean in an Individualised Society?», *Swiss Journal of Sociology*, vol. 30, Issue 1, 2004, pp. 139-141.
- ¹² Rob Shields (Ed.), *Lifestyle Shopping. The Subject of Consumption*, London, Routledge, 1992.
- ¹³ Bernard Lahire, *L'Homme Pluriel. Les Ressorts de l'Action*, Paris, Nathan, 1998.
- ¹⁴ Esta objectualização da pessoa traduz-se, no entanto, numa indiferença em relação aos demais enquanto pessoas. É neste fenómeno que radica o «individualismo social», tal qual Simmel o caracterizou em *The Philosophy of Money*, New York, Routledge, 1990 (1.ª edição: 1907).
- ¹⁵ Marcel Mauss, «A category of the human mind: the notion of person, the notion of self», *Sociology and Psychology. Essays*, London, Routledge & Kegan Paul, 1979, p. 81.
- ¹⁶ Michel Foucault, *Histórias da Loucura na Idade Clássica*, São Paulo, Perspectiva, 1989.
- ¹⁷ Néstor Garcia Canclini, *Consumidores e Cidadãos*, Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 2005 (5ª edição), p. 14.
- ¹⁸ G. Simmel, «Las grandes urbes y la vida del espíritu», in *El Individuo y la Libertad. Ensayos de Crítica de la Cultura*, Barcelona, Península, 1986, pp. 247-261.
- ¹⁹ C. G. Jung, *O Homem e seus Símbolos*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1989.
- ²⁰ Erving Goffman, *Stigmaté. Les Usages Sociaux des Handicaps*, Paris, De Minuit, 1975, p. 59.
- ²¹ Esta tese é perfilhada por Enrique Gil Calvo, *Nacidos para Cambiar*, Madrid, Taurus, 2001, pp. 45-47.
- ²² Reportagem do Expresso, 12 de Janeiro de 2002. Agradeço à Dr.ª Maria da Cruz Moreira dos Santos as conversas esclarecedoras que me facultou.
- ²³ Helena Béjar, *La Cultura del Yo. Pasiones Colectivas e Afectos Propios en la Teoría Social*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, p. 167.
- ²⁴ David Riesman, *The Lonely Crowd. A Study of the Changing American Character*, New Haven, Yale University Press, 1950.
- ²⁵ A. Giddens, *Modernidad e Identidad del Yo*, Barcelona, Península, 1995, p. 249 (1ª edição em Inglês: 1991).
- ²⁶ Arno Gruen, *A Loucura da Normalidade*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1995.
- ²⁷ Depoimento da Dr.ª Maria da Cruz Moreira dos Santos, Expresso, 12 de Janeiro de 2002.
- ²⁸ Colin Campbell, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Oxford, Blackwell, 1989.
- ²⁹ Mark A. Schneider, *Culture and Disenchantment*, Chicago, University of Chicago Press, 1993.

Peregrinando
tabernas:
fugas de si mesmo

Em que medida pode o consumo do álcool constituir um refúgio em relação às fragilidades da vida? Tão simples interrogação desafia a exploração de uma hipótese de investigação inicial e banal: a possibilidade de o beber proporcionar um trânsito entre o vivido e o esquecido e, confirmando-se a hipótese, talvez ganhe fôlego a ideia de que se «bebe para esquecer». Sem que o esquecido deixe de ser vivido, este trânsito – para além do sentido de movimento que arrasta – aparece associado a uma experiência a que se dá o nome de *transe*. A realidade que esse nome encobre é o que importaria explorar, nomeadamente a trama tecida, nos meandros do quotidiano de quem bebe, entre as ideias de *conjectura aflitiva* (de natureza subjectiva) e de *conjectura desafiliativa* (de natureza social).

Por pontos de observação, tomaram-se algumas tabernas e tascas da cidade de Lisboa¹ Umas têm uma clientela mais fixa, outras uma frequência mais fluida. Designámos as primeiras de tabernas e tascas de *permanência* e as segundas de *passagem*. As de *permanência* marcam normalmente presença junto de áreas residenciais ou de serviços (Xabregas, Alfama, Sapadores, Penha de França, Bica, Anjos, Campo de Ourique, Mouraria, Alto de São João). As de *passagem* localizam-se em zonas de maior movimento de transeuntes, na proximidade de interfaces de transporte, ou de terminais de cargas e descargas de passageiros e mercadorias, ou em certas zonas de comércio (Cais do Sodré, Campo das Cebolas, Arco do Cego, Alcântara, Santa Apolónia e Campo de Santa Clara). Nas tascas predominantemente de *passagem* é frequente verem-se clientes esporádicos que por lá passam após o seu período laboral, a meio de um dia de trabalho, ou a caminho de qualquer actividade (taxistas, vendedores de praça, mecânicos, empregados de mesa ou de serviços). Nas tascas de *permanência* encontram-se reformados, vivendo no próprio bairro mas também em outros bairros, mais ou menos adjacentes, e antigos residentes ou trabalhadores da zona que aí retornam para convívio com velhos companheiros ou amigos, para além de desempregados, trabalhadores de biscates e outros que vivem de «expedientes». Embora as tascas de *permanência* fidelizem mais os clientes, numas e noutras é normal a circulação – nomeadamente dos que, na gíria, gostam de percorrer várias «capelinhas». Tais peregrinações são

habituais, por exemplo, no Cais do Sodré, Campo das Cebolas, Anjos e Intendente.

Em algumas tascas em que se canta o fado as letras inventadas retratam os percursos de vida da clientela que as frequenta. Por exemplo, entre os que ajudam na descarga do peixe, onde se contam antigos pescadores, há metamorfoses de identidade e necessidades de sobrevivência semelhantes às dos peixes fora de água:

Apanho o peixe assim [gestualidade de cana-de-pesca]
Também o apanho na rede
E diz ele, quem me paga um copo a mim
A mim que fora de água estou cheio de sede

Esse estado de secura é pretexto para se implorar uma espécie de salvação de um estado de jejum insuportável: «Dá-me um copinho de vinho. Há três dias que não bebo nada!» Outros fadunchos dão conta de tascas (nomeadamente as do Cais do Sodré) que são pouso habitual de clientes em trânsito para a outra banda do Tejo:

Oh formosa taça de vinho
Que na tua bela cor brilhas
Vou despachar mais este copinho
Antes de me pôr em Cacilhas

A *fidelização* dos clientes é variável que depende de múltiplos factores. A dimensão do estabelecimento pode jogar a favor de uma maior permanência: «Numa tasca maior os clientes ficam mais tempo... não circulam tanto... vão-se encontrando uns com os outros... e armam muito mais confusão» (taberneiro da Bica). As flutuações climatéricas, nomeadamente quando chove, exercem também a sua influência, ou no sentido da dissuasão (não vão porque está a chover) ou no da permanência (ficam até que a chuva passe). Contam, também, as disponibilidades quotidianas dos clientes (de tempo e dinheiro) e as capacidades dos taberneiros em atraírem e gerirem a clientela: podem suscitar a permanência dos clientes da mesma forma que os podem expelir, com mais ou menos simpatia, dependendo do estado ébrio dos consumidores, da concorrência, do espaço disponível ou da necessidade de encerrar do

estabelecimento. Numa tasca de *passagem* a classificação tipológica é justificada com um leiteiro de incentivo à circulação: «Vá entrando, vá pedindo, vá bebendo, vá pagando, vá saindo.» Numa tasca de *permanência* não apenas se passa mais tempo, em cada dia que passa, como esse hábito se reproduz no passar dos dias. Apenas motivos de força maior (como internamento hospitalar, morte ou prisão) levam à evasão. Diz um taberneiro do Cais do Sodré: «Uns vão morrendo, o fígado não aguenta; outros desaparecem e nunca mais os vemos.»

Nas tascas de *permanência* é grande a familiaridade entre taberneiros e clientes. Nas que servem refeições (tascas de «comes e bebes») é frequente que os primeiros se aprestem a matar a fome dos segundos, quando estes se encontram sem dinheiro. Na hora de saldar as contas surgem os inevitáveis ajustes, entoados de forma jocosa: «Comecei aqui a comer uma massa com entrecosto... mas o entrecosto ficou no talho, só me calhou a massa [apontando para a taberneira].» Para além dos pratos do dia servem-se as habituais sandes (mistas, com ovo, salsichas, pescada frita, omeleta, carnes frias e fumadas) e também bifanas, pregos, torresmos, iscas, pataniscas, pastéis de bacalhau, etc. Muitas destas tascas servem de cantinas para clientes que moram sozinhos (alguns na rua) e que recorrem às «sopas do dia» cuja veracidade nominal algo deve a essa mesma designação.

Um sociólogo aos «copos»

Nas visitas que fiz às tabernas, usei um método simples de abordagem. Na primeira visita apresentava-me ao taberneiro, informava-o dos meus propósitos, assegurava-me da sua conviência e, agradecendo-lhe, despedia-me com «um dia destes passo por cá». Quando esse dia chegava, entrava na taberna como se entrasse numa conversa. Apurando o ouvido aos rumores como se os pudesse beber, sentado a uma mesa ou encostado ao balcão. Quando a confiança era ganha, ou para a ganhar, aplicava o método «dá e raspa» comentários². De que modo? Fazendo afirmações intencionais, provocativas de reacções – «Quer um copinho? Ofereço!» – ou intrometendo-me nas conversas³. Como muitas delas giravam em torno de futebol, o meu bloco de notas fazia-se sempre acompanhar do jornal *A Bola*, considerada a bíblia do futebol. A minha confessada filiação clubista – ferrenho adepto de um clube pelo qual quase toda

a gente nutre simpatia, a Académica – também me conferia um estatuto de imparcialidade no comentário de lances duvidosos que favoreciam ou prejudicavam os clubes das simpatias maioritárias: Benfica, Sporting e Porto. A comunicação saía apenas prejudicada quando, no que há bebida toca, os meus interlocutores se «passavam das medidas», com efeitos manifestos sobre o modo incerto como então se expressavam. Ao transcrever algumas conversas gravadas dei-me conta de como os pontos e vírgulas dos seus discursos tropeçavam entre si, combinando-se para juntar palavras que paulatinamente iam perdendo sentido.

Com a ajuda dos meus colaboradores, também me preocupei em inventariar a decoração das tabernas, sem deixar escapar os conteúdos fotográficos dos calendários (grande profusão de equipas de futebol e de mulheres em poses eróticas) e os dísticos afixados nas paredes ou em azulejos. Tais inscrições podem sugerir uma «consciência comum» de realidades vividas na taberna. Porquê? Porque estão à vista de todos, assinalando *regras de inserção* (exemplo: «Por culpa de alguém não se fia a ninguém»), *meios de comunhão* («A bebida que as senhoras gostam e os homens preferem – licor de pêssego D. Henrique»), *condutas de infracção* ou *aceitabilidade* («Os seguintes jogos: damas, xadrez, dominó, cavalinhos são interditos a menores de 100 anos»), *códigos de civilidade* («Freguês educado, não cospe no chão, não pede fiado, não diz palavrão»), ou *possibilidades e limites de transgressão* («Beber devagar e bem, toda a gente bebe em geral; mas por vezes vão mais além e o vinho logo lhes fica mal»). Inscrições deste tipo são recursos estéticos que organizam a memória colectiva dos frequentadores de tabernas e que, instrumentalizando uma ética ora *moralista* ora *irónica*, acabam por reflectir muitas das vivências que nelas ocorrem.

Frequentemente manipula-se a realidade renunciando habitá-la. Como sustenta Merleau-Ponty⁴, há métodos ditos científicos que sobrevivem no artifício dos modelos abstractos que operam com índices e variáveis que apenas à distância se confrontam com o mundo real. Este descarrilamento do conceptual em relação ao solo do mundo sensível obscurece a percepção do mundo que nos rodeia quando o procuramos entender. Não há entendimento do vivido que não passe pela experiência desse mesmo vivido e dos seus significados. Que sentido haveria em especular sobre o mundo das tabernas sem as frequentar ou

falar com quem as frequenta? A minha decisão de «ir aos copos» traduziu-se na reivindicação de um método de «observação-observadora» – um método que, segundo Canevacci⁵, «coloca toda a globalidade cognitiva do ser espectador» dentro e fora do «*frame* de observação», o que permite uma reflexividade epistemológica que resulta do observador ganhar novos horizontes de observação quando passa a observar-se no contexto do que observa, quando ao «ver» se transforma em «coisa que vê» e pode ser olhada.

Nas conversas escutadas e participadas parti de uma premissa ou, se quiserem, de uma crença ou hipótese: as experiências são também compreensíveis quando o sentido das coisas se manifesta à superfície da sua existência, quando o vivido desafia o concebido. Na verdade, o concebido é muitas vezes pré-concebido, ganhando estatuto de uma realidade que o senso-comum não raras vezes consagra. Por exemplo, para o senso-comum, o genérico (o bêbado) tem prioridade sobre a individualidade (quem bebe). Por muito que pregue cortes epistemológicos em relação ao senso-comum, a sociologia embarca, muitas vezes despreocupadamente, em generalizações deste género. Não por acaso, ela tende a só tolerar os indivíduos quando estes se abrigam numa categorização genérica. Desafio sociológico, isso sim, é desvendar as motivações individuais que, entrelaçadas com condicionantes sociais, fazem com que um acto individual, como o de beber, seja também social. Por isso, evito categorizações médicas no estudo do alcoolismo que se limitam a acentuar as disfunções patológicas que isolam o indivíduo da sociedade. O que me interessa não é analisar o consumo do álcool como uma conduta patológica mas, sobretudo, como uma prática social tecida de laços e desenlaces sociais⁶.

O espaço da taberna é mais do que um lugar físico. Na sua riqueza sociológica, ele compreende categorias de pertença e de exclusão, de visibilidade e de ocultação, isto é, categorias que se baseiam em relacionamentos sociais que dão ao espaço da taberna uma dimensão simbólica. Por exemplo, na maior parte das tabernas que visitei dei-me conta de uma frequência quase exclusivamente masculina, embora o taberneiro seja algumas vezes coadjuvado pela mulher, nomeadamente na preparação dos petiscos. Embora pareça caricatural, numa tasca de Campo de Ourique a única casa de banho existente tinha na porta um símbolo pictórico representando uma figura

masculina. Que as tabernas, em Portugal, são palcos de sociabilidades masculinas não é nenhuma novidade. Miguel Vale de Almeida, num artigo sugestivamente intitulado «Bebendo com os homens» disse se deu conta: «É a “casa dos homens”, no sentido em que a solidão e a domesticidade são mal vistas, como sintomas de anti-sociabilidade e virilidade diminuída⁷.» Uma tal constatação abre-nos portas para interessantes hipóteses de investigação. Uma delas sugere que as mulheres possam preferir beber em casa – a sós, ou em companhias mais íntimas – ou, nomeadamente se são jovens, em espaços públicos sexualmente menos segregados, como bares e discotecas. Esta hipótese, que não foi explorada, convidar-nos-ia a dissecar os fundamentos (ou constrangimentos) sociais dessas preferências individuais. Uma outra hipótese leva-nos a questionar a forma como os homens vivem a solidão. Se ela é «mal vista» segundo os padrões da virilidade masculina, do mesmo modo que o «refúgio domiciliário», das duas uma: ou desenvolvem artes de fuga à solidão, ou a ela sobrevivem ao mesmo tempo que com outros bebedores convivem. Neste caso, a convivência pode ser uma forma de fuga à solidão.

Mas se a taberna é a «casa dos homens» – na medida em que é ponto de encontro entre amigos, espaço de homosociabilidade – não significa que, simbolicamente, a mulher esteja dela ausente. Homens e mulheres mantêm relações entre si, mesmo quando se encontram fisicamente distanciados. Deste modo, as mistificações associadas à organização sexuada do espaço público derivam de abusivas transferências para o espaço arquitectónico de critérios correntes de distinção entre o masculino e o feminino⁸. Ao «dualismo da repartição dos sexos» deve então acrescentar-se a «problemática da ambivalência sexual». Assim, em vez de se dizer que a taberna é uma «casa de homens» porque se constata que as mulheres estão dela ausentes, é preferível aprofundar o sentido desse «estar» feito de ausências. Esta ideia surgiu-me quando, por acaso, reparei que em algumas paredes de tabernas surgem calendários decorativos com mulheres em poses eróticas e trajes menores. Por efeito de um processo decorrente da dialéctica da distribuição sexual dos papéis familiares, melhor é dizer que as mulheres são das tabernas «excluídas», com excepção da mulher do taberneiro, de uma ou outra prostituta (apenas em algumas tascas) e das que apenas se deixam ver em folhas de calendário. Deste modo, e na esteira de Mayol, a relação de exclusão permite articular o incluído

com o excluído, inscrevendo o excluído (e não a ausência) como parte integrante dessa articulação. Por vezes, a solidariedade masculina que se vive em algumas tabernas é expressão de uma vinculação social compensatória quando a relação com as mulheres é marcada por divergências, falsidade, incompreensão ou ausência. Neste caso, a taberna é identificada como «um espaço de fuga às cobranças e pressões do lar, ou seja, da mulher»⁹. Em casa, surge uma sensação de desconforto, de isolamento, mesmo de solidão – embora a mulher esteja fisicamente ao lado, ou exactamente por isso mesmo. Então, «o vazio o leva a procurar a bebida e o convívio etílico para suprir, de alguma forma, a lacuna»¹⁰.

Aliás, nas tabernas também se fala de mulheres, falar que é tecelagem da sua presença simbólica nesse espaço que é tido como de homens. Alguns desses falares são mexericos. A informação veiculada por um mexerico ou intriga em relação à identidade de um terceiro refere-se a aspectos contraditórios dessa identidade, a um desfazamento entre aparência e realidade. Daí a necessidade de se tomar seriamente o dilema ritual do mexeriqueiro quando vacila entre o dizer e o não dizer: «parece que», «ouvi dizer que», «diz-se que»... É esta ambivalência que justifica que as normas que regulam as intrigas ou mexeriquices devam ser interpretadas como integrantes de verdadeiros ritos de comunicação. Alguns mexericos dirigem-se à reputação sexual de mulheres conhecidas de vista e à possibilidade de elas darem *abébias*, expressão que traduz a predisposição que possam ter para relacionamentos sexuais extraconjugais.

Para além dos mexericos, os ritos de comunicação que têm lugar nas tabernas também compreendem as chamadas *bazófi*as. São alardes de façanhas, feitos, aventuras, por entre devaneios imaginários que permitem aos seus autores ser, em suas identidades imaginárias, as pessoas que nem sempre são. Os motivos da bazófia vão das mulheres que se tiveram, às rixas dos tempos da juventude, passando pelo dinheiro estourado, sendo uma tal desgovernança considerada um atributo positivo. Um dito afixado na parede de uma tasca atesta esta ambiência bazofeira: «Aqui é o ponto de encontro de aventureiros, caçadores e outros mentirosos.»

A bazófia também se joga na quantidade do que se bebe ou não se bebe. Como o beber tende para o limite do excesso da bebida, há os que se gabam do

poder de encaixe, utilizando a expressão «aguentar». Um gesto simbólico dessa capacidade é dado pela forma como se ingere a bebida: num trago. Por isso, ao copo mais pequeno que é esvaziado num gole dá-se o nome de *penalty*, designação que remete para a rapidez com que se converte o golo, quando a bola de futebol se encontra na marca da grande penalidade. A capacidade em «aguentar» é severamente escrutinada e motivo de galhofa pública quando alguém passa das «marcas»: «Tá com uma *budadeira* que não se aguenta!»

A capacidade em «aguentar» tende a aumentar com o hábito de consumo – trata-se de uma tolerância crónica que resulta de um consumo prolongado. O Valdemar, reformado da polícia, é dos que «aguenta» bem:

«É uma facilidade de beber que é sempre a aviar. Ontem comprei uma garrafa de whisky e não durou 20 minutos. Eu sou uma pessoa que bebo 5 litros de vinho por dia. Já estive internado no Cacém por causa do álcool... há lá os doentes mentais, mas eu fico nos alcoólicos... é um mês e paga a Polícia.»

Contudo, mesmo entre os que «aguentam bem» há os que admitem a necessidade de paragens: «O organismo não aguenta [...] Paro durante 10 ou 15 dias e quando estou melhor bebo outra vez.» Este bebedor confessou-nos não gostar muito de médicos dizendo que «há já algum tempo que não consulto nenhum», o que, implicitamente, pode significar poucas disponibilidades económicas para recorrer ao médico e, explicitamente, uma tentativa de demonstração de autonomia: «Faço a cura à minha maneira, nunca vou ao médico [...] Quando uma pessoa entende que não deve beber faz uma pausa.»

Se para alguns bebedores a capacidade de «aguentar» é motivo de orgulho, outros ufanam-se das bebedeiras que conseguem apanhar. O Joaquim, 49 anos, entrevistado no Cais do Sodré, antigo trabalhador da construção civil, gaba-se das grandes bebedeiras que apanha: «Grandes e de que maneira. É duas ou três por dia e a sério.» Jurando não se lembrar da última vez que passou três ou quatro horas «sem beber uns copitos», assegura que precisa de «para aí de uns dez [copos], de manhã, para ficar bêbado. E dez é *poucachinho*». Ao contrário de alguns bebedores que admitem a condição de alcoólicos mas não de bêbados (dada a capacidade de «aguentar»), o Tio Alberto rejeita o rótulo de alcoólico, embora admita o de bêbado:

Tenho um pai alcoólico, um irmão alcoólico, mas eu não sou. Eu bebo e sou capaz de apanhar uma grande bebedeira mas não sou alcoólico. Mas eu bêbado também sou muito engraçado... Toco os meus pauzinhos [começa a tocar melodias com os pauzinhos, acompanhando uma letra inventada no momento] e quando estou muito bêbado vou para casa. E se fosse para o governo só fazia uma coisa: todos os Bibis [pedófilos] sem picha.

Nem sempre é fácil precisar os limites entre a conformação de que já se passou da «conta» – reconhecimento que, aliás, implicaria um estado mínimo de lucidez – e o desejo de beber «só mais um copinho». Assim sendo, quando um bêbado abandona a taberna, não é raro que se baralhe quando pretende justificar a sua falta de equilíbrio. Muitas quadras afixadas nas paredes das tascas dão conta dessa incapacidade:

Taças de vinho não me embebedam
E não está vento nem chuva
Se as botas não me escorregam
Quem diabo é que me empurra?

Por outro lado, há os que exibem predicados de contenção. Adoptam uma estratégia de autoconvencimento – que tende ao convencimento dos demais – de que sabem beber, isto é, sabem os limites até onde podem ir sem perder o controlo da razão. Mesmo a cambalear de bêbados persistem em afirmar o seu estado de «normalidade», o que não deixa de ser verdade já que as visitas às tabernas são normalmente diárias. Os menos convictos performatizam o «quatro» – pose corporal em que se assenta numa perna direita o joelho dobrado da outra, teste que, para os frequentadores de taberna, é prova reconhecidamente cabal de um equilíbrio mental que tem expressão corporal. Há também quem proponha a necessidade de distinguir entre um bêbado e um alcoólico. Um alcoólico entrevistado numa tasca do Cais do Sodré fundamenta a distinção: «O meu irmão está sempre bêbado e diz que não está. A diferença entre um alcoólico e um gajo que bebe é que no alcoólico já está na massa do sangue. O alcoólico bebe mas [o vinho] já não faz nada.»

Muitas vezes são os taberneiros que determinam os limites a partir dos quais desaconselham os fregueses a consumir mais. Um taberneiro dos Anjos afirma evitar vender álcool a pessoas que vê já estarem «alegres de mais». E justifica-

se: «Já arranjei diversos problemas, e muitos acabaram por envolver a polícia.»
Noutra ocasião, numa tasca do Cais do Sodré presenciou-se o seguinte diálogo:

- [Cliente excessivamente embriagado] Passo cá daqui a pouco!
- [Taberneiro] Não o quero ver cá antes das cinco... você não bebe nada aqui antes dessa hora... Vá fazer o que tem a fazer!

Quando a cabeça fica «à roda», «pesada» ou com «pancada» a culpa é geralmente atribuída à qualidade do vinho. É o que acontece quando se ingerem falsificações, típicas do chamado «vinho a martelo». Os especialistas da medicina dizem que é normal a busca de drogas aditivas mesmo quando não fornecem prazer. Eles admitem a existência de um «sistema neuronal» em que aparecem níveis patológicos de desejo dissociados do gosto¹¹. Do que me apercebi entre os bebedores que acompanhei é que alguns deles revelam capacidades gustativas que os levam a hierarquizar a qualidade do vinho com estalos de língua e verbalizações apreciativas («que rica pomada!») ou com caretas depreciativas e cuspidelas para o chão. Entre os bebedores de menores recursos económicos ou muito alcoolizados as exigências diminuem, chegando mesmo a desaparecer. Apreciando o modo como o vinho é tomado, também notei diferenças significativas. Apenas em duas situações, quando o taberneiro chamou a atenção para a qualidade do novo vinho que lhe chegara («vê lá esta pomada!»), observei um olhar vincadamente atento ao produto. Olharam a cor da «pomada» afastando o copo, cheiraram o aroma da mesma, como se do aroma emanasse o que há de mais íntimo do produto, a sua essência. Vi-os depois levarem o copo à boca e sorverem o líquido pausadamente, com os olhos semicerrados. Normalmente, a ingestão do vinho não é tão meticulosa. Vira-se o copo em três tempos.

Os bebedores estratificam-se também pela cor de vinho mais apreciada. Há os fanáticos do branco («é mais fresco e menos pesado»), os incondicionais do tinto («escorrega melhor»), os adeptos do palheto («tem mais cor»), e os amantes do verde («tem piquinhos»). Noutras variantes alcoólicas, há os fiéis da ginjinha (com «elas» ou «sem elas») e do bagaço, especialmente ao «mata-bicho» (pequeno--almoço): «um bagacinho desanuvia», sentenciou-me – sem outro predicado e de forma intransitiva – um freguês que faz questão de começar os dias tentando desanuviar-se. Há ainda os que distribuem as preferências

pelos turnos do dia: «De manhã é branco, e à tarde e noite é tinto»; «O meu pequeno-almoço é café e bagaço, a partir daí é branco». Alguns, quando já estão bem bebidos, deixam de olhar à cor: «Branco. Sempre branco. Mas às vezes, quando já estou carregado, vai tudo!» Outros não olham a castas, o que lhes importa é a ambiência das tascas:

Seja branco ou seja tinto
Não importa a cor que tem
Bebido nesta casa
Todo ele me sabe bem

A sobrevalorização do lugar em que se bebe em detrimento da qualidade do que se bebe, é muitas vezes reflexo das estratégias dos taberneiros para fidelizarem os clientes. Estes não são insensíveis a tais campanhas, embora não descurem a qualidade da bebida, mesmo quando a referem depreciativamente, como o fez um bebedor de uma tasca do Cais do Sodré, ao usar o termo «água» para se referir ao vinho: «Venho sempre aqui. Sou fiel à casa e venho cá beber [...] Comecei a vir para aqui porque calhou. Provei a *água*, gostei dela e fiquei.» Estes galhos metafóricos da linguagem são muito frequentes nas interações de tasca. Podemos interpretá-los como postulados de pensamento empírico que enunciam que as coisas ditas por «meias palavras» ou com «segundo sentido» são compreendidas apesar da sua ambiguidade e imprecisão. Esta é uma característica directamente vinculada ao postulado da *reciprocidade de perspectivas* que os etnometodólogos definem como carácter essencial dos actos de linguagem. Todos sabem que ao falar-se de água quer-se dizer vinho, mas também se subentende que muito do vinho é frequentemente falsificado com água («Enquanto houver água no Tejo»).

Algumas tascas especializam-se em determinadas bebidas, como *ginjinhas* e *abafadinhos* fazendo questão de dar devida publicidade a esse capital etílico, com versos alusivos, estrategicamente afixados nas paredes.

É mais fácil com uma mão
As estrelas agarrar
Fazer o sol esfriar
Reduzir o mundo a grude
Mas ginja com tal virtude

É difícil de encontrar.

Se as palavras da linguagem comum podem ser interpretadas como tradução de vivências quotidianas, elas sugerem códigos de vida que se consubstanciam numa moralidade prática. No meu diário de campo registei máximas cujo uso parece cumprir um papel de legitimação do acto de beber: por exemplo, ou porque há coisas piores na vida do que as bebedeiras («antes embebedar que constipar»); ou porque o beber desanuvia o espírito («o vinho afoga as preocupações no esquecimento», «quem bebe suas mágoas curte» ou «dá de beber à dor»). Algumas metáforas são usadas como figuras de retórica que possibilitam a naturalização de definições compartilhadas da realidade vivida na taberna, transformando-as de arbitrárias em legítimas, de ficções artificiais em representações credíveis. Tais definições (nomeações) da realidade interconectam o distante e o distinto, o fictício e o real, o possível e o impossível. Por exemplo, as funções terapêuticas da *ginjinha* são demonstradas através de um método de contraste (entre quem bebe e não bebe). Atente-se no seguinte registo afixado em azulejos de uma tasca:

O Matheus é um chochinha
Mais feio que um camafeu
Magro, tísico, um fuinha
Nunca na vida bebeu
Nem um copo de ginjinha

O irmão que sabe a virtude
D'esta divina ambrósia
É gordo como um almude
Bebe seis copos por dia
Por isso goza saúde

Mas o método contrastativo enriquece-se mediante induções nomológicas que não fracassam à prova da generalização (beneficiam tanto os homens quanto as mulheres):

Dona Fedúncia da Costa
Delambida e magrizela
Faz de ser tola uma aposta

Diz que de ginjinha nem vê-la
Porque coitada não gosta.

E a ama de um reverendo
Que é das bandas da Barquinha
Tem um aspecto tremendo
Bebe aos litros de ginjinha
É isso que se está vendo.

A metáfora do «copo de 3», por sua vez, identifica-se com um símbolo ritual que aponta para além de si mesmo e, no entanto, participa naquilo para que aponta: uma ingestão acumulada de unidades precisas de bebida (os tais «copos de 3») que formam uma rede semântica na qual podemos ler tentativas de regulação da vida social. O «copo de 3» moldura ao mesmo tempo que coloca entre parêntesis o fluxo ordinário da vida social. Neste sentido, «copos de 3» uns atrás dos outros formam um corredor de pilares em que se apoiam os esteios que tornam possível que o bebedor se descubra em sua transcendência, nas dimensões simbólicas, sagradas, míticas ou poéticas de sua existência. Em toda a sua ironia, algumas quadras recenseadas em tascas populares denunciam essa dimensão transcendental quando a morte surge do outro lado de uma porta entreaberta pelo melhor que a vida tem, na opinião de quem não pode passar sem beber:

Samaritana, oh Rainha dos pastéis
Faz com que o vinho não se acabe nos tonéis
E se a aguardente for cada vez mais forte
Juro e jurarei que beberei até à morte.

Ai eu queria morrer meu amigo
Ai com a boca na torneira
Ai que eu queria ir para o outro mundo
Ai com uma grande borracheira.

Deste modo vemos que o «copo de 3» não pertence ao domínio do *logos*; ele situa-se no domínio do gesto que o leva à boca e ao estalo da língua («*Ah! Que pomada!*») e, quando repetidamente ingerido, à manifestação corpórea do cambalear. Por isso o «copo de 3» faz parte da urdidura de que se tece a

tapeçaria dos mundos (fora do mundo do *logos*) de que a vida quotidiana também faz parte. Que mundos são esses? Os que, por efeito da bebida, fomentam as alegorias, as fábulas, as parábolas que recriam a existência na falta de sentido que ela tem.

Cheira-me a tarde, tardinha
E mais um dia desta dura vidinha
Mas entro sempre neste buraquinho
E venha de lá mais um copinho.

O copinho atrás do copinho pode ser uma forma de evasão da «dura vidinha». Evasão mobilizada na forma de repetição. Repetição que é terreno de constituição de identidades escapatórias, em fuga de outras identidades que aparecem acopladas à tal «dura vidinha». De facto, não é a singularidade mas a repetição que é crucial na afirmação das identidades¹². O mesmo se pode dizer dos actos discursivos. O repetir das coisas dá-lhes consistência e também a quem as diz. Nas tabernas populares do espaço urbano vive-se muito uma lógica de circularidade e de repetição – quer de palavras quer de copos – mas também se vivem tempos de ruptura, de evasão. Por mais de uma vez ouvi conversas por onde fluíam destinos imaginários construídos, por exemplo, na base frágil da hipótese de se ganhar o totoloto. O imaginário é uma projecção do não-real, um fazedor de crenças, fazer de conta que simplesmente permite fugir do real através do lúdico.

O real pode também aparecer na forma de uma figuração. Uma vez vi um homem deitar para o chão da taberna uma beata, esmagando-a repetidamente com o pé, ao mesmo tempo que crispava a cara de raiva. O bater do pé na beata – do modo, evidentemente, como o foi feito – pode tomar-se como um analisador para o qual se transferem conflitos que o acto em si não gera mas que se exprimem graças a ele. Outras figurações são denunciadas por metáforas que exprimem diferentes estados de espírito. Muitos entram na taberna com a «cabeça cheia»: de obrigações institucionais, de orientações para o cumprimento de tarefas; de ansiedades; de formas subjugadas ao convencional, ao estereótipo, à moral, aos valores. Bebem um «copinho para desanuviar», normalmente em tabernas de *passagem*. A «cabeça à roda» traduz um estado de liminaridade entre a «cabeça cheia» e a «cabeça solta»: vive-se a imprecisão,

o aleatório, quebram-se as regras da formalidade, privilegia-se a comunhão e a sociabilidade. Na «cabeça solta» há a dominância do emocional e do sensitivo, da espontaneidade e do desprendimento, de uma pretensa e metafórica liberdade; perde-se a noção do tempo, das responsabilidades, das inquietações; perde-se também a própria consciência de si. As tabernas de *permanência* são mais frequentadas por «cabeças à roda» e «cabeças soltas». Elas buscam a sociabilidade a pretexto da bebida.

Sociabilidades de taberna

Muitas tabernas são espaços de encontros e de reencontros, mas também de evasão de medos, de receios, de preocupações, de preenchimento de vazios, de distração. Ao beber sociabilístico, feito em grupo, orientado para a distração, aparece também associado um beber solitário, feito de afastamentos: de antigos amigos, da mulher, de outros familiares, da própria vizinhança. Ao contrário dos cafés e tabernas de aldeia¹³, em algumas tascas de Lisboa há bebedores solitários cuja motivação para beber não parece ser de natureza sociabilística. Tabernas há onde predomina o silêncio, onde cada um parece um estranho em relação aos demais e a si mesmo¹⁴. Um número apreciável de clientes entrevistados referiu a preferência por tabernas fora do bairro de residência. Tive, num primeiro momento, sérias dificuldades em interpretar a rejeição das tabernas dos bairros de residência. Uma tarde, um rótulo pendurado na parede de uma tasca, deixou-me inquieto, pois interpretei-o como uma denúncia flagrante do meu receio de beber. Dizia:

Beba, não tenha medo
Se ficar com um grão na asa
Nós guardamos o segredo
E vamos levá-lo a casa.

Comecei então a reflectir na hipótese de a promessa de «segredo» se associar ao sentimento de *vergonha* que pode ser vivido por quem é visto bêbado. Ou seja, o bairro funcionaria como «instância reguladora que modera o consumo do vinho». Esta tese é sustentada pelas investigações desenvolvidas por Mayol¹⁵, ao aperceber-se de que quando algum habitante de bairro descobre

que um vizinho ultrapassa os «limites da conveniência» no que toca ao abuso do consumo do álcool, surge o perigo de essa descoberta se propagar entre os demais vizinhos. O infractor desses «limites da conveniência», com receio de ser descoberto, procura então ludibriar a observação dos vizinhos escusando-se a frequentar as tabernas do próprio bairro. O sentimento de vergonha atinge não apenas o infractor, ao exceder-se no beber, como toda a família. O drama familiar de ter no seu seio um bêbado – normalmente o que é tido por «chefe» da mesma – é frequentemente retratado nas letras de fados populares:

Paizinho diga lá, quero saber
Por que anda quase sempre embriagado
Já toda a vizinhança anda a dizer
Que é um bobo, um fantoche, um desgraçado¹⁶.

O Tio Alberto, 54 anos de idade, frequentador assíduo de uma tasca do Cais do Sodré, confessa-nos: «Moro no Bairro Padre Cruz mas não gosto daquilo. Venho para aqui, bebo uns copinhos, toco os meus pauzinhos [com que acompanha melodias que vai cantando] e distraio-me.» Também Valdemar, 65 anos, entrevistado numa tasca do Campo das Cebolas, afirma não ter relações de amizade com os vizinhos no bairro onde habita há cerca de 40 anos: «Na minha rua não há grandes amizades, é bom-dia, boa-tarde e nada mais.» Ou seja, o temor de ser acusado de alcoólico faz com que as viagens nos «sortilégios da garrafa» sejam feitas noutras paragens. Se o estatuto de bêbado foi já adquirido aí temos mais uma razão para se fugir do bairro, dado o progressivo isolamento social de quem, aos olhos dos vizinhos, é olhado como bêbado. Assim se dispersam as pistas da vergonha, diminuindo-se, desse modo, as hipóteses de reconhecimento público da infracção¹⁷.

Nas tabernas, esse controlo censório, produtor da vergonha, não se faz sentir. Bebe-se normalmente à vontade, sem olhares recriminatórios de quem quer que seja, a não ser do taberneiro, quando se ultrapassaram as «marcas». As tabernas não vendem apenas bebidas, vendem também relações humanas. Beber em grupo normaliza o acto de beber e induz ao mesmo os mais retraídos. É neste sentido que se pode dizer que o acto de beber assume a forma de ritual de *revitalização*, ao renovarem-se as sociabilidades, e de *intensificação*, ao injectarem-se crescentes quantidades de álcool que fazem fluir as conversas,

tornando-as mais livres e inconsequentes. Fora da taberna, a língua saliva censura, mesmo quando ela se desprende para aliviar tensões ou causar boa impressão ou descontração no próximo, como acontece quando se conta uma piada. O Tio Alberto, de 54 anos, frequentador de tascas do Cais de Sodré, contou que uma vez ia tendo problemas com um polícia por apenas lhe ter contado uma anedota. Assegurou-nos:

Sou sempre muito educado! Quero é música e contar anedotas. Uma vez ia sendo preso por isso. Ia na Gare do Oriente e contei uma anedota, e um bófia perguntou-me se eu queria ser preso. Mas eu conto-vos. Então, é assim:

- Bom-dia.
- Bom-dia, quero um copo.
- Um copo? Isto é um banco.
- Não, não quero branco, quero tinto.
- Meu amigo, isto é o [banco] Sotto Mayor.
- Se é o maior encha o copo.

Nas tabernas que frequenta, o Tio Alberto pode contar anedotas à vontade. Aí elas produzem o riso na sua suprema seriedade. O riso dialoga surdamente com o sério quando este o arrebatada do esconderijo do não correcto. Então o riso rompe e corrompe a seriedade da vida, tirando-lhe a máscara do sério. Máscara feita de retóricas que configuram o uso da linguagem formal. Muitas vezes, embriagados pelo poder da linguagem formal, somos levados a desconsiderar a espontaneidade das palavras, o poder do dizer, a expressão do desabafo, a força da ironia. Na sua taberna, ao menos o Tio Alberto pode falar à vontade. E quando as necessidades apertam apercebe-se das ondas de solidariedade:

A maior amizade é aqui dentro. Se eu estou com fome... alguém me paga uma sopa. Se alguém está com fome, pago-lhe eu a comida. Eu nunca liguei ao dinheiro. E às vezes venho aqui chateá-la [aponta para a taberneira]. «Olha, não tenho dinheiro mas arranja-me qualquer coisa.»

Quando o Tio Alberto nos diz que «a maior amizade» é vivida dentro da taberna, convida-nos a contrapor o «dentro» e o «fora» da taberna. Então percebemos que fora da taberna a vida não é fácil, sendo por vezes marcada pela solidão. Por exemplo, no caso do Tio Alberto, sempre teve uma vida difícil, desde a infância. Teve problemas na escola, onde «levou muita porrada dos

professores», chegava a casa e levava mais do pai que era alcoólico («Batia na gente com um chicote»). A mãe apanhava também, por tabela. Por aqui vemos que a economia do vício representa uma negação do social, por isso os bêbados agredem mulheres e filhos, mães toxicodependentes abandonam os seus filhos, jovens agarrados à droga apenas valorizam os pais enquanto promissores vítimas de furto. Mas todas estas imoralidades decorrem de uma relevância maior: a que nos leva a questionar a razão pela qual o relacionamento de uma pessoa com outras pode ser desprezado em favor de uma relação com um produto viciante e como este parece dar mais satisfação do que a vida em sociedade.

Como não dava para os estudos, o Tio Alberto começou cedo a trabalhar em marcenaria e depois como cozinheiro. Foi para Angola mas, no regresso a Lisboa, a vida não se tornou mais fácil. Agora vive com um irmão, também dependente do álcool. Os clientes com quem se cruza na taberna não lhe anulam o vazio da vida:

Estou cheio de gente mas não tenho ninguém. Tenho um irmão que é muito bêbado e vivo com ele. Mas ninguém faz nada, eu é que faço tudo lá em casa. Estou lá a dormir e não pago muito. Pago 100 euros por mês para lá estar. Mas eu é que faço tudo, ninguém faz nada. Eu é que lavo a loiça, a cozinha e a casa de banho. Tem que estar tudo limpo... eu uso dentes postiços e tem que estar tudo limpo [...] Sou solteiro mas já estive junto. Da primeira vez criei dois filhos, não meus, e depois de criados puseram-me na rua. Depois fui para um convento trabalhar como cicerone. Enquanto lá estava pus um anúncio num jornal, naquelas secções de correspondência, e uma mulher respondeu-me. Fui para a terra dela, onde ela era modista e costureira [...] Fui trabalhar para a fábrica e ela tinha muitos amantes e três filhos. A primeira semana correu bem, a segunda nem por isso... e à terceira nem apareceu em casa. Ao fim de duas semanas sem aparecer, falei com uma vizinha e é quando ela me diz que a outra era prostituta... puta... estão a ver! Quando ela chegou a casa não bebia há um ano e bebi uma garrafa de *penalty* e dei-lhe um bofetão. Se não tivesse bebido não fazia isso. Ela pôs-me uma acção por isso, perdi e estive 40 dias preso. Depois disso tive um acidente, que eu tinha uma mota mas já a parti toda. Eu sou *muita maluco* a andar de mota. Tive um acidente em Vermuël mas porque adormeci, não ia tocado...

Como vemos, a trajectória de vida do Tio Alberto é uma teia em que se buscam redes de relacionamento mas que, inevitavelmente, o empurram para

os braços da solidão. Parece que os azares lhe vêm bater à porta. Antigamente eram as mulheres e as motas, agora são os polícias:

Tenho problemas com a polícia. No outro dia, ia no comboio e encontrei uma mala e quando a abri tinha lá uma pistola. Peguei na mala, claro, saí do comboio e fui apanhar um táxi. Quando estava no táxi peguei na pistola, só para a ver, e quando lhe peguei a cabrona disparou-se duas vezes... na direcção do taxista. Não lhe acertou mas partiu um vidro e agora estou no tribunal... [mostra comprovativo de comparência no tribunal].

A contraposição do «dentro» e «fora» da taberna sugere-nos uma hipótese interpretativa: a possibilidade de a taberna preencher o vazio de relações sociais fora dela. A realidade observada parece umas vezes confirmar a hipótese, outras vezes infirmá-la. Talvez que o mais ajustado seja dizer que a taberna pode surgir como um terreno substitutivo ou compensatório das relações sociais que escasseiam fora dela. Mas tudo em termos muito relativos. É certo que nas tabernas – não em todas – se geram sociabilidades, ambientes festivos, momentos de distração. Em alguns momentos tais sociabilidades podem ser apreendidas como «fusões comunitárias»¹⁸. O vinho ajuda a essa evasão, abrindo as portas do instinto e da convivialidade, induzindo fenómenos de «dilatação do eu», exacerbando os sentidos, soltando as línguas. Estas dádivas do vinho são reconhecidas em versalhadas que inundam as paredes das tabernas:

Vinho sem rival! Dá tudo:
Dá alegria, dá conforto
Inté faz cantar um morto
Sorrir e falar um mudo.

Mas há restrições. Raramente os frequentadores de tabernas falam, entre si, dos dramas de suas vidas. Nuns casos porque tais dramas são conhecidos à vista desarmada: sabe-se quem dorme na rua, quem se prostitui, quem teve problemas com a polícia, quem não encontra trabalho, etc. Noutros casos, há uma declarada recusa em se falar de aspectos íntimos da vida. Por exemplo, o Tio Alberto, apesar de nos ter dito que «a maior amizade» é vivida dentro da taberna, acabou por confessar que, na realidade, só tem um amigo – «Só o Fernando!» – proprietário da taberna. Quando lhe perguntámos que conversas

tinha com os outros clientes respondeu--nos, com amargura, que não falava da sua vida e que esta nem sequer era sua:

Eu não devia ter nascido. Não pedi a Deus para nascer, nem peço para morrer. A mim a vida não foi dada, foi emprestada. Não costumo falar da minha vida... Não há nada para contar.

As efervescências sociabilísticas de taberna podem assim encobrir isolamentos sociais. Aliás, nem é justo que olhemos para as sociabilidades que ocorrem nas tabernas urbanas como uma réplica das que caracterizavam as tabernas rurais, territórios de «lazer intermediário entre o trabalho e a família»¹⁹. No entanto, atendendo às suas origens rurais, é possível admitir que uma boa parte dos bebedores procurem nas tabernas urbanas os aconchegos sociabilísticos que caracterizavam as rurais. Aliás, alguns códigos de conduta mantêm-se. É o que acontece com as *rodadas de vinho* que facilitam, como outrora, um estado de comunhão e, paralelamente, de facilitação de relações sociais²⁰. As *rodadas* são rituais expressivos que, seja por prazer lúdico ou por satisfação pessoal, possibilitam a existência de vínculos emocionais e sociabilísticos entre quem deles participa. As conversas tidas durante esses rituais são uma metáfora de vínculo social. Nos desabafos, piadas ou peripécias que se contam, cada um coloca-se imaginariamente no lugar do outro, assumindo o seu papel.

As trocas económicas que se estabelecem nas tascas são mais que trocas económicas. É certo que se troca dinheiro por bebida. Contudo, como Simmel bem o demonstrou, as trocas económicas originam «excedentes de satisfação» para além das trocas directas de produto por dinheiro²¹. O taberneiro deseja mais o dinheiro do cliente do que a bebida que lhe vende. Em contrapartida, o cliente prefere muito mais a bebida ao dinheiro que lhe dá. O valor do dinheiro é também secundarizado quando se pagam as rodadas de bebida. Aqui, o «excedente de satisfação» resulta de que o que se troca na *rodada* não é apenas bebida. A participação na rodada faz com que quem pague, ou receba a bebida paga, se sinta parte do grupo. É esta dimensão sociabilística que alimenta o ritual da *rodada*. O código «pagas para a próxima» é, por sua vez, decorrente de uma *perspectiva de reciprocidade* já que o princípio da *rodada* se baseia numa temporalidade diacrónica («agora pago eu, da próxima pagas tu»). Este laço de

coesão social não é posto em causa quando, manifestamente, algum bebedor não está em condições financeiras de cumprir o código. É o que acontece com o Joaquim, frequentador habitual de uma tasca do Cais do Sodré. Com 47 anos de idade e tendo trabalhado na construção civil, depende dos biscates que encontra. Quando foi entrevistado, nem dinheiro tinha para alugar um quarto, tendo então optado por dormir na rua:

Estou aqui todos os dias, trabalho quando posso. Estou aqui todos os dias e durmo na rua aqui ao pé [...] Quando acordo, a primeira coisa que faço é vir logo aqui. Venho à procura de trabalho [...] Não passo sem vir aqui de manhã beber o meu bagaço [...] Venho sempre aqui. Sou fiel à casa e venho cá beber.

O dinheiro que actualmente o Joaquim consegue angariar é de pequenos biscates no Mercado da Ribeira («Trabalho nas cargas e descargas, hortaliças e essas coisas») e de peditórios que faz na Avenida da Liberdade («Vou para os sinais ali na Avenida. Primeiro está o Mercado e depois vou à Avenida»). A mendicância, como se vê, é actividade de último recurso. Quando o dinheiro não chega para o vinho a solidariedade dos companheiros de bebida faz com que não fique «seco» («Pagam-me uns copos»).

O taberneiro também pode ter boa compreensão em relação a clientes habituais, quando lhe aparecem de bolsos vazios e boca seca. Mas ao contrário do que acontece nas tabernas de aldeia, onde há um forte controlo comunitário sobre os deslizes de «mau pagador», em meio urbano é mais fácil fugir a esse controlo:

Não há nenhuma casa em Lisboa que diga: «Eu vendi uma garrafa de *whisky* àquele homem.» Muitas vezes fico a dever e depois nunca lá volto... se o dono de alguma dessas casas algum dia me encontrar... se eu não tinha na altura não é agora que vou ter.» (Bebedor entrevistado numa tasca da Bica.)

Como quer que seja, quase todas as tascas visitadas têm um rol de dívidas que no decorrer das semanas vão sendo saldadas ou acumuladas²². São também frequentes os pedidos de crédito por uma ou duas horas, de um ou outro copo de vinho, que os devedores esperam pagar a curto prazo com dinheiro proveniente de mendicidade ou qualquer biscate. Como frequentemente o vinho vai e o dinheiro não vem, surgem dísticos nas paredes das tabernas, dando

largas à ironia, com o propósito de dissuadir os calotes: «Nesta casa só se fia a maiores de 98 anos quando acompanhados pelos pais»; «Faleceu nesta casa o Dr. Fiado, pedimos respeito pelo falecido»; «Se bebes para esquecer, paga antes de beber». É também conhecido um «Pai-nosso» que estabelece um pacto de perdão de dívida em relação aos devedores arrependidos:

Fregueses nossos que estais atrasados
Equilibrai o vosso crédito
Venham a nós as vossas notas
Seja feita a vossa vontade
Assim nas compras como no pagamento
O saldo de cada conta nos dai hoje
E perdoai as nossas exigências
Como nós perdoamos os vossos esquecimentos
E não nos deixeis ficar sem o nosso dinheiro
E livrai-nos de toda a espécie de caloteiros
Ámen.

Em algumas das tabernas pesquisadas – cuja paisagem social é maioritariamente constituída por trabalhadores pouco qualificados, desempregados, e reformados – persistem formas de passar o tempo que caracterizavam as tabernas tradicionais. Os jogos de dominó ou de cartas são formas lúdicas de passar o tempo que vimos em algumas *tabernas de permanência*, nomeadamente entre clientes mais idosos e regulares. A observação do que se passa à volta das mesas de jogo, nomeadamente das representações teatrais dos modos ritualísticos de jogar, fornece uma base fecunda de entendimento do *modus operandi* dos jogadores. Há símbolos-chave e paradigmas subjacentes ao sistema ritualístico desses jogos que são denunciadores de códigos culturais. Por exemplo, na mesa, o batimento forte da pedra de dominó ou da carta jogada é um signo de virilidade, domínio, poder. No caso, e porque os gestos são metáforas do corpo, o *ritual do batimento* pode ser considerado uma encarnação gestual da emotividade posta em jogo mas, simultaneamente, uma encarnação gestual da metáfora dominante da masculinidade. O *batimento de carta* é um gesto animado por uma necessidade simbólica de afirmação que exige a mobilização do corpo, atrás da carta que salta na mesa vem o punho que faz a batida no tampo da mesma, e atrás do

punho vem o braço, e atrás do braço o tronco do corpo que faz, eventualmente, ranger o banco em que está sentado.

As tabernas albergam ricos reportórios de sistemas rituais que desempenham um papel crucial nas sociabilidades dos seus frequentadores. A valorização da ritualidade no jogo é uma opção metodológica que implica rejeitar a pressuposição de que a categorização e o significado dos comportamentos observáveis correspondem à sua literal descrição. Os atributos simbólicos do rito – como no caso do *batimento* – transferem a análise dos comportamentos observáveis para o terreno da interpretação semiótica, dramatúrgica e fenomenológica. O bater da carta na mesa é um gesto que acentua um poderio: ou porque se jogou uma carta que *cortou* a jogada adversária, ou porque permitiu um *vaza* determinante para ganhar o jogo. Quem *bate* a carta, dá mostras de estar preparado para o *combate* do jogo. Os lances são ajustados às situações mas o «saber jogar» é proporcional a uma memória feita de experiências de vitória. Dessas experiências fazem parte as *abadas*, *chitas* ou *bandeiras* (vitórias esmagadoras), não por acaso relatadas como *feitos* («Então, e lembraste daquela vez...») – feitos refeitos na arte da memorização discursiva que dá vida aos museus vivos desse «saber jogar». A exibição ostentatória desse poderio é tanto maior quanto mais adversas forem as cartas do jogo («Sem trunfos e ganhei o jogo!»). Quando se baralham e dão as cartas, o resultado da distribuição do jogo não é racionalmente explicável, é uma questão de contingência, de aleatoriedade, de sorte ou azar. Mas as *vazas* que se vão sucedendo resultam de um procedimento de cálculo (probabilístico) baseado na memória das cartas jogadas e das que faltam jogar. Crê-se na sorte e no azar mas, sobretudo, na sagacidade. O perdedor comete erros, o ganhador não. Conta a experiência, a intuição, a astúcia, sem esquecer o domínio da técnica do jogo, as suas diversas possibilidades e soluções. O desfecho do jogo é projectado mediante expectativas que reflectem circunstâncias que rodeiam o conhecimento do desenrolar do jogo. O decurso do jogo é colonizado, sujeito a uma contabilização: das cartas saídas e dos pontos acumulados.

A perícia pode ser convocada (na arte de baralhar as cartas), do mesmo modo que a intuição (sacar o trunfo por baixo ou por cima do baralho). Os gestos com a manipulação das cartas são ritos absorvidos pela prática do jogo, fazendo com que a percepção das jogadas se transmude em apropriação, em conquista táctil,

em captura que põe todos os sentidos do jogador em acção: dedos ágeis arrumando as cartas por naipes e valores, a *bisca seca* escondida não vá o adversário do lado topá-la, pois o jogo de cartas passa também pelo jogo esquivo de olhares pelo rabo do olho. Às tantas dou-me conta que me olham de soslaio. Desvio o olhar para as cartas da mesa. As ideias e sentimentos íntimos são cartas ocultas que resistem à batota do *voyeur*.

Nos jogos de equipa, dois contra dois, como no caso da *sueca*, se o jogo não correu bem reclama-se com o parceiro, por não ter jogado apropriadamente. São as *bicadas de perdedor*: ou porque não *destrunfou* como seria oportuno; ou porque não fez a *puxada* conveniente; ou porque não levava o *jogo bem contado*; ou porque *partiu* indevidamente o baralho ou não o embaralhou como deveria ser; ou porque não deu por cima (ou por baixo); ou porque não transmitiu os devidos *sinais*... Uma vez mais, estamos perante a reivindicação de um saber feito poder que se exhibe por um «puxar dos galões» que geralmente desemboca numa discussão acalorada, numa luta de galos, porque o parceiro diminuído tenta defender-se sacudindo as culpas do capote, imputando-as ao acusador. Nestas disputas de poder ou *bicadas de perdedor* joga-se também a virilidade.

Agora vamos à questão essencial. Porque jogam? Por entre tramas e trapaças de comportamentos e observações fui montando as minhas próprias tramas interpretativas feitas de construções montadas em observações. No fundo, a etnografia é um empreendimento interpretativo que acaba sempre por cruzar mediações de molduras de significados entre o mundo estudado e as representações que se têm desse mundo. Evidentemente que jogam por diversão. Eventualmente para escaparem a um tédio existencial. Mesmo quando se joga a dinheiro busca-se a diversão e não tanto os ganhos monetários. Mas algo mais tem de estar em jogo. Jogar por nada não faz sentido. Portanto, não é só a diversão que se busca. Uma lânguida e desapaixonada diversão cairia no túmulo do aborrecimento. O prazer do jogo resulta da possibilidade da excitação motivada pelo desejo de jogar e de toda a corte de emoções que acompanham o acto de jogar. Mas tanto o ritual de *batimento* de cartas como as *bicadas de perdedor* – e ainda as *bazófiás* à volta da capacidade de «aguentar» a bebida – convergem na relevância que a assunção da virilidade assume para os jogadores. Virilidade que, ainda por cima, se encontra fragilizada, quer pela idade

dos jogadores (muitos deles reformados) quer pelo facto de muitos deles não terem mulher.

Vamos aos casos que dão suporte empírico às conjecturas interpretativas. O Tio Alberto, como já vimos, tentou pescar uma companheira deitando um anúncio no jornal, mas saiu-lhe uma «puta» com filhos que às duas semanas de juntarem os trapinhos já lhe andava a «pôr os cornos». O Inácio, de 47 anos, frequentador de tascas do Campo de Santa Clara, vivendo do Rendimento Mínimo Garantido e de expedientes mais ou menos ilícitos, afirmou-nos claramente que a razão que o leva às bebedeiras deriva de problemas familiares. É divorciado «há uns tempos» e «começou a beber depois de se ter separado da mulher». Questionado a respeito de eventuais relações afectivas afirmou que o álcool não facilita tais envoltimentos: «Mulheres é difícil. Não me aventuro. Não tenho saúde para isso porque bebo.» A bebida aparece como consequência e causa da dificuldade de relacionamento com as mulheres. O Valdemar, reformado da polícia, 65 anos de idade, com duas filhas e um filho, há muito que não mora com a mulher:

A minha esposa é de Coimbra e eu conhecia-a no Convento da Rainha Santa Isabel. Casei com a minha mulher quando ela tinha 17 anos e eu 26... mas já não vivo com ela. Não... a minha senhora está em Ermesinde com a filha. A minha mulher é uma pessoa muito bonita, e eu sou uma pessoa que com os copos trato-a mal... chamo-lhe filha da puta e outros nomes... e às vezes abuso dela [...] Já não vejo os meus netos que são gémeos há muito tempo.

O caso do Valdemar sugere que a bebida pode estar a montante dos problemas familiares. É frequente que os alcoólicos tratem mal a mulher e a inevitável sogra, todas elas sendo olhadas como «putas». A necessidade de rebaixarem a companheira ao nível de puta apoia-se no facto de esse rebaixamento poder ser desencadeador de desejo sexual²³, nomeadamente para quem se costuma relacionar com prostitutas. Ainda casado já o Valdemar andava «metido nos copos e com mulheres» e como quando está «com os copos» perde a noção da realidade, uma vez chegou a levar «uma gaja» para casa. A mulher não aguentou:

Já tive problemas com a polícia por causa da minha mulher. Quando estou com os copos não conheço ninguém. Se tiver uma garrafa vai à vida. Ali na Mouraria já levei uma gaja para casa e tinha lá a minha mulher. Foi um problema.

Agora que perdeu a mulher por causa das «gajas» anda com elas para esquecer a mulher. Mas assume plenamente a sua solidão, tomando-a mesmo como liberdade:

Toda a gente me conhece, mas não acompanho ninguém. Porque não quero, vivo à solta... mas se for uma como aquela [apontando para uma cliente que se aproximava da taberna que frequenta, no Campo das Cebolas]...

O Aníbal, 52 anos de idade, esse vive com a mulher, tendo um filho a estudar na Universidade de Coimbra. É empregado de mesa num restaurante de Lisboa. Quando sai do trabalho vai até ao Cais do Sodré tomar uns copos, pois a mulher trabalha à noite: «Depois dou aqui umas voltinhas no largo de São Paulo, não é?» [Piscando o olho com malícia]. Parece não suportar ficar em casa sozinho, trocando a mulher pela televisão. Então prefere conviver nas tascas e apreciar as «lascas» [mulheres]: «Costumo conversar, a ver se as pessoas são mesmo como eu penso ou se são diferentes do que eu penso.» É um boémio, um fadista à antiga: «Sou capaz de ir a Sacavém ou ao Bairro Alto. Canto o fado, o fado vadio. Vou ao Luso, ao Cristal... costumo ir também ao Chico que tem uma casa aqui em baixo...» Quando atesta de «combustível» (álcool) a voz pode desafinar mas fica mais castiça. Por vezes o taberneiro lança apartes quando a voz desbraga: «Oh homem, cale-se que ainda me assusta a freguesia!»

Há tabernas que são pouso predilecto de fadistas. Neste caso, as portas abrem-se sem segregação de género. Algumas «fadistas de gema», no duplo sentido de cantarem o fado e serem mulheres da vida, cantam com um tal sentimento que até parece que as letras amargas de alguns fados retratam as suas próprias vidas. As ilusões de amor dão vida aos fados mas são também fados da vida:

O amor da minha vida nunca gostou de mim... o Álvaro... conheci-o aqui... na vida... há uns 20 anos... mas nunca me ligou. Foi o homem da minha vida e nunca gostei de mais ninguém. Convidou-me para viver com ele, mas o que ele gostava era que lhe tratasse da roupa. Ele não gostava de mim, e eu sentia-o na cama... e vim-me embora. Nunca mais

o vi, mas sei que ele trabalha como segurança em Belém... e qualquer dia arranjo coragem... [começa a chorar]... E vou à procura dele. Não sei o que lhe dizia... olhe, dizia-lhe que ainda gosto muito dele. Agora sei que ele está com uma mulher e é feliz, mas eu hei-de revê-lo e vou-lhe dizer que o amor da minha vida foi ele.

As prostitutas frequentadoras de tascas são um indício de que a ausência das mulheres nas «casas dos homens» pode ser interpretada como uma permanente presença no imaginário dos que, por gestos diferentes – *bazófiás*, *batimento de cartas* ou *bicadas de perdedor* – entram no jogo da reprodução dos ritos de afirmação da virilidade. A companhia de uma prostituta ajuda na assunção dessa reivindicada masculinidade, embora esse patrocínio implique o desembolso de alguns euros. Diz uma prostituta de uma tasca do Cais do Sodré:

Gosto muito das pessoas aqui [...] O mais que converso agora é com este senhor [abraçando-o e convencendo-o a pagar-lhe mais uma mini].

– *E o que mais bebe?*

O que bebo mais é minis... bebo vinho é ao almoço... e outra coisa qualquer se me pagarem...

E assim vemos que a virilidade ostentada pode ter um avesso dado pela ausência de mulheres – excepto se são mulheres da «vida» ou dos «copos». Ou seja, a afirmação da virilidade pode ser o reverso de uma sexualidade insatisfeita. Uma tal tensão é também feita de solidão. Na taberna, essa tensão é atenuada pela bebida e pela própria tensão do jogo. Mas quando os bebedores saem cambaleantes da taberna voltam a «fechar-se em copas». Na taberna, as copas do baralho de cartas vazam-se com o vazar dos copos. Numa rodada, o ás de paus pode ser rei; noutra lance, a manilha seca pode sucumbir a um valete; ou a dama de ouros pode ser comida por um duque de paus que está a *corte*. Se as vidas fossem como as cartas de um baralho não estariam tão presas ao destino, apenas à lei das probabilidades ou à astúcia dos jogadores. Mas como assim não acontece, acaba por imperar uma atitude de conformação, bem sintetizada num azulejo de taberna: «Quem se contenta com a sorte é feliz até à morte.»

Beber para esquecer?

Porque é que as tabernas são tão atractivas para quem as frequenta? E porque nelas se bebe tanto? As razões são múltiplas e variam de acordo com os contextos sociais e as biografias individuais. No caso dos bebedores que acompanhámos – frequentadores de tabernas de raiz *popular-urbana* – já vimos que podem ser alegados factores de ordem cultural (a reivindicada virilidade entre as classes populares) e de ordem biográfica (os «azares de vida» que, na verdade, são recorrências de quem vive trajectórias de vida marcadas pela precariedade económica ou sentimental). Como o vício toma conta de quem bebe, também constatámos que os «motivos para beber» frequentemente se sobrepõem aos «motivos porque» bebem.

De acordo com Schutz²⁴, os *motivos para* (motivos subjectivos) referem-se ao fim com que se persegue a acção; fazem parte do mundo subjectivo que projecta a acção. Os *motivos porque* permitem considerar a acção como produto de experiências passadas. Podem ser alegados pelo próprio (quais as razões que me levam a beber?) ou pelo investigador (quais as razões que o levam a beber?). Ou seja, os *motivos para* emanam de um projecto de acção; os *motivos porque* justificam o projecto. Os primeiros projectam-se no futuro («bebo para me distrair»), os segundos enraízam-se no passado («Ainda não tinha nascido e já estava a beber. A minha mãe bebia e ainda era eu bebé e já tinha o gosto»). Enquanto os *motivos para* explicam os actos quotidianos em termos de projecto, os *motivos porque* explicam o projecto em termos das vivências do passado.

Uma boa parte dos bebedores que acompanhámos alega motivos que perseguem um fim: a «distracção», o «passar do tempo». Há um duplo em cada bebedor. Com ou sem *pielas*. É como a ginjinha: com ou sem «elas». Vive-se de novo pelo mero efeito de se beber, de se «passar o tempo».

Venho aqui para me distrair, para não passar o dia todo em casa. (Inácio, 47 anos, vivendo do Rendimento Mínimo Garantido e de algumas actividades ilícitas.)

Com frequência, o vício protege as redes de sociabilidade de taberna, e também com frequência essas mesmas redes de sociabilidade conduzem ao vício; da mesma forma, a solidão pode levar à bebida e a bebida à solidão. Não

é certo que «todo o alcoólico sofra de solidão»²⁵ mas, certamente, a bebida pode estar associada a uma necessidade de convívio.

Com problemas da vida, uma pessoa sozinha e sem ninguém... pode beber um bocado para esquecer. Há uma maioria grande de pessoas que bebem para esquecer os problemas. O principal é a solidão, não ter ninguém. (João Manuel, 50 anos, sobrevivendo de biscates e expedientes de vida.)

O retorno à taberna e o tragar de mais uns copos dá um sentido à realidade que se afirma por uma sensação de recorrência cíclica. São ritualidades alienantes? Certamente que sim mas elas permitem também quebrar outras dimensões alienantes da vida, ao provocarem tempos de ruptura que implicam o esquecimento do próprio tempo, uma plenitude de si que arrasta o próprio esquecimento de si.

Eu esqueço para beber. Esqueço o que bebi ontem para beber hoje.

E em relação a outras pessoas?

Por vezes as pessoas podem beber para esquecer: depende da situação da pessoa e dos problemas que tem. (Aníbal, 52 anos, casado, empregado de mesa.)

Esquecer para beber ou beber para esquecer? Não é fácil determinar qual das variáveis actua como causa ou efeito. Os motivos «para» ou «porque» se bebe só na aparência são explicáveis por mecanismos de causalidade. Por essa razão, é melhor começar por analisar o que se bebe, com quem se bebe e o que gira em torno do acto de beber. Há, eventualmente, uma associação entre o «beber» e o «esquecer», em ambos os casos havendo um «sair fora de si». As escapadelas de si acontecem porque existem mais coisas em «si» do que o «eu», um enorme oceano que só se explora quando se está «fora de si», posição privilegiada da qual se vê a distância que o separa do «eu». Bebe-se para evocar o «eu» porque evocar é viver, esquecer é morrer. É esse «fora de si» que permite a redescoberta do «eu», de um «eu» que é «mosca morta» quando faz jejum do vinho, de um «eu» que o vinho ajuda a «avivar».

Venho aqui mais para me distrair. É o meu ambiente.

– Bebe para esquecer?

– Não, é p'ra conviver. Um gajo para esquecer dá um tiro na cabeça e acaba tudo. Um gajo vem pelo convívio, pela conversa [...] Às vezes ando desorientado mas não bebo

para esquecer, só para me distrair [...] Bebo porque me sinto bem quando bebo, Se andar sem beber sou uma mosca morta... É para avivar, não bebo por vício. (Tio Alberto, 54 anos, desempregado, biscates ocasionais.)

Frequentemente, há bebedores que justificam a persistência dos excessos aludindo ao «vício». Outros, como o Tio Alberto, negam a dependência em relação ao «vício». Do mesmo modo, a justificação de que se «bebe para esquecer» é admitida ou não, consoante os casos. Mesmo entre os que recorrem ao argumento, há quem o manipule para justificar o vício, ao imputar as causas do mesmo aos azares da vida: perda de emprego, traição da mulher (ou do homem), etc. Desse modo, aos seus próprios olhos e aos dos demais, surge uma vitimização por efeito das agruras da vida – essas sim, argumentam, causas do vício que se abraça para se esquecer tudo o resto. Mais realisticamente é de supor que se beba porque o vício pode mais que a negação da vontade de beber. Neste caso, a expressão «beber para esquecer» corresponde, frequentemente, a uma naturalização – estereotipada e legitimada – do acto quotidiano de beber em excesso.

Entre alguns bebedores, nomeadamente em início de «carreira», a hipótese do «desanuviamto» pode, contudo, ter outros significados. Um bebedor disse--me, num final de tarde, que bebia para «limpar a cabeça» afirmação consonante com outras que sugeriam que o beber contribui para «desanuviar o espírito». Limpar a cabeça de quê? Desanuviar o espírito de que tormentos? Há uma metáfora oriental que compara a *personalidade* a um *espelho*. O *eu* profundo é o espelho limpo, sem imagens; o *ego* é constituído pelas imagens que aparecem no espelho e que este reflecte. Frequentemente confundem-se as imagens passageiras e exteriores com o «eu» profundo. Nesta metáfora, as imagens no espelho são os pensamentos, os desejos, as memórias, os projectos. Todas essas imagens «enchem» a mente mas não são a mente. Provavelmente, quando se bebe para «limpar a cabeça» procura-se um desprendimento dessas imagens que constituem o ego, procura-se «limpar» o espelho das imagens que ensombram a vida, procura-se soltar o ego, tudo à custa do álcool, pois a mente racionalista não pode soltar-se dela mesma. É como que se o «eu» tivesse necessidade de se embebedar da «diversão» da vida para ganhar consciência de si mesmo – nutrindo-se do que a altera: o álcool

e as sociabilidades que lhe aparecem associadas. Uma cabeça pensante, provavelmente afectada por desilusões de amor e já suficientemente estimulada pelo álcool, confessou-me, à saída de uma taberna:

É uma atenuante, uma atenuante espontânea, durante o... por exemplo, numa fracção de segundo, enquanto se pega na botelha e no copo, este gesto de despejar o vinho, quer seja tinto ou branco, ou um *Whisky*, um *Johnny Walker* por vezes, portanto, o gesto... eu não tenho relógio, por exemplo, eu estava a falar em fracções de segundo, é um momento espontâneo em que também aí há vida, a vida não é de facto o vinho no copo mas o gesto que nós praticamos a despejar! Por exemplo, eu vou explicitar melhor ainda: portanto, este gesto... eu não tenho um copo, mas vamos supor que isto é um copo, este gesto de despejar, estás a ver? É vida! Não é somente o vinho que vai pelo estômago e depois [...] num WC, fazendo... Estás a compreender? Portanto o pénis que nós... O homem tem um pénis e a mulher tem uma vagina, portanto, aí é que está a... a moirada! A morte de cada um, tanto delas como deles, portanto, não é o facto de pegar num copo e ir a uma esplanada e beber o vinho, o vinho de facto tem valor.

O verbo inglês *to lose* (perder) deriva da raiz indo-europeia *los* que significa libertar. Será que o acto de beber que leva à perda do conhecimento de si é uma aprendizagem (brutal) da liberdade? Como quer que seja, ao acto de beber associam--se *recompensas secundárias de adição*²⁶, isto é, uma tendência de fixação em certos aspectos da vida (os da «diversão») a expensas de outros (os da «versão» da vida corriqueira) que logo lembram as dificuldades da mesma, inibindo uma sobre-estimação pessoal. É neste sentido que se pode dizer que o consumo do álcool tem «consequências adaptativas»²⁷ uma vez que tanto o bebedor quanto os seus companheiros funcionam melhor com o vinho do que sem ele. Por isso, frequentemente os bebedores dizem beber por gosto.

– Bebe para esquecer?

– Não! Acho que não. Eu bebo porque gosto. Ninguém bebe para esquecer, isso é que era bom, se bebesse para esquecer então não bebia. Bebo água para matar a sede, o vinho é vício. (Joaquim, 49 anos, trabalhador da construção civil, biscates ocasionais.)

O vício, no fundo, explica que o desejo de deixar os copos seja ultrapassado pela incapacidade de os deixar. O vício ajuda a criar ilusões de autonomia pessoal e de bem-estar. Ao mesmo tempo crê-se que ajuda a «limpar a cabeça», a «desanuviar o espírito», num jogo de empurra entre a memória que vem e o

esquecimento que vai. A cabeça fica «cheia» com os problemas da vida, o espírito «anuvia-se» quando se pensa neles. Melhor então é não pensar nos problemas para não ter de os esquecer ou – no que vem a dar no mesmo – viver na obsessão de os esquecer, pressupondo a sua existência. Com a bebida perde-se a consciência da realidade. Ela aparece desvinculada de convenções, despreendida de máscaras, liberta de controlos.

Houve uma vez que eu e um amigo fomos beber uns copos ali numa tasquinha lá mais para cima, lá para os lados da calçada do Combro e apanhámos uma grande bebedeira. Mais tarde, quando eu estava a ir para casa, passei por acaso ali por um automóvel estacionado, já eram umas duas ou três da manhã, e o carro até tinha um rádio jeitoso, de maneira que eu, pronto isto é mesmo assim, tentei abri-lo com uma chave que tinha... *tava* tão bêbado que devo ter feito barulho ou algum vizinho deu pela cena... mas quando a bófia chegou eu nem consegui fugir... fui-me abaixo das canetas e só percebi que estava mesmo preso no dia seguinte, quando acordei (João Manuel, 50 anos, sobrevivendo de biscates e expedientes de vida.)

No entanto, a vida corrente também aparece como um viver de experiências que deixam de lado as consciências. Nas interações da vida quotidiana há opções que participam num jogo de aparências concertadas, muitas vezes fora de qualquer lógica de identidade ou reconhecimento. Em contrapartida, muitos bebedores são tocados por um verdadeiro furor de sinceridade. *In vino veritas* (no vinho a verdade) – o que pressupõe que fora dele domina a mentira, o artifício, o embuste.

Por vezes é decisiva a cumplicidade do taberneiro ao encarar os consumos exagerados dos fregueses com o postulado de que «o cliente é que sabe». O próprio uso do diminutivo de copo – *copinho* ou *copito* – parece desvalorizar o acto de beber, apresentando-o como natural e inofensivo. Contudo, a bebedeira, como estado de anomia, é uma manifestação trágica – muitas vezes dramatizada através de performances corporais *sui generis* – de uma experiência de vida. De uma vida que entra em relação de estranhamento com o que a rodeia e que se afunda nos «copos». O drama do corpo cambaleante, em risco de queda, expressa o drama de uma vida que pode ser compreendida a partir da dramaticidade de uma tensão entre a vida que se tem e que se quer deixar de ter.

Isto não é vida para ninguém... Pode não dar amanhã... Um gajo leva um pontapé e não tem sítio para ir. (Inácio, 47 anos, desempregado, vivendo do Rendimento Mínimo Garantido e de algumas actividades ilícitas.)

Nestas circunstâncias é possível admitir uma anulação física e moral do «eu», do próprio corpo que fica cambaleante, incapaz de cumprir as suas funções básicas de locomoção, numa dissolução de qualquer estabilidade, numa modalidade extrema de turbulência, numa redução do eu a nada ou a um outro que pode estar aqui ou estar longe porque se esqueceu de si. Escapa-se aos problemas da vida não pensando neles, usando da imaginação, buscando a diversão, acedendo a estados alterados de consciência, ou fazendo combinatórias de todas estas possibilidades²⁸. Conta Theodore Zeldin²⁹ que os Astecas, afectados por visões sombrias da vida, prestavam culto a quatrocentos deuses das bebidas, chamados «Quatrocentos Coelhos». Os deuses tinham o dom de ajudar às escapadas. Quando estavam sóbrios, os Astecas discutiam livremente as suas alucinações. Viam-se devorados por animais selvagens, aprisionados, condenados por adultério, castigados com esmagamentos de cabeças ou imaginavam que eram senhores de muitos escravos. A bebida não os libertava das preocupações do dia-a-dia mas permitia-lhes contemplá-las como uma fantasia. Também na Europa o ópio se transformou numa maneira elegante de escapar às dores e aos aborrecimentos da vida, segundo prescrição do médico suíço Paracelso que, na primeira metade do século XVI o misturava com álcool para produzir o láudano. Em meados do século XIX, na América do Norte, identificava-se o álcool como símbolo da igualdade: todos iguais perante uma garrafa. A bebida era uma fonte de libertação³⁰. O problema da fuga – como sustenta Zeldin – é o de para onde fugir.

Voltando à distinção de Schutz entre «motivos para» e «motivos porque», constatámos que as ex-prostitutas admitem mais facilmente os «motivos porque» se bebe, em termos das vivências do passado. Olinda, por exemplo, admite que bebe para esquecer: «Em casa às vezes sinto-me um pouco sozinha... tenho uma filha que não... não me compreende.» No entanto, com frequência arranjam--se justificações falaciosas para justificar o vício, baralhando-se causas e efeitos. É habitual dizer-se que se bebe devido a problemas familiares quando, por vezes, também ocorre o contrário³¹.

A vida era muito diferente antes de começar a beber... tinha trabalho e dinheiro [...] Fui criado em berço de ouro, tive tudo. (Inácio, 47 anos, vivendo do Rendimento Mínimo Garantido e de algumas actividades ilícitas.)

Tivemos conhecimento de um bebedor crónico que dava maus-tratos à mulher, físicos e psicológicos. É sabido que entre alguns doentes psicóticos o álcool provoca verdadeiros estados confusionais, de natureza alucinatória ou delirante, em que a agressividade pode explodir de modo súbito. Outro bebedor, ainda casado, disse-nos que a mulher o «chateia» sempre que ele chega a casa «com os copos», acusando-o de fazer «figuras tristes» e de ser um «falar-barato». Provavelmente por o achar repetitivo, implicativo, complicativo. Ele insinua que «com os copos» apenas pensa a falar, ao sustentar que «quando o vinho desce as palavras sobem». Quando está lúcido pensa silenciosamente e «por isso não fala». É sabido que, na linguagem comum, todo o dizer se produz numa construção de palavras cujo sentido normalmente dominamos. Mas no *falar-barato* há constantes deslocamentos, derivas e transferências entre diferentes lugares de sentido. Outro, abandonado pela mulher, identificou-se com a imagem de que o bebedor dá de «beber à dor», reproduzindo estereótipos que, em alguns casos, justificam o prazer de beber. Neste caso, afoga-se no álcool para esquecer a «traição» da mulher, provavelmente para também afogar as suas culpas, se acaso a mulher o deixou por culpa do álcool. Neste caso, o presente desintegra-se da agonia do passado numa orgia de esquecimento que conta com a ajuda do álcool para afogar as agruras da vida («mais homens se afogam nos copos do que no mar»).

Na condição de ébrio, o prazer de beber supera as possibilidades entrevistadas por outros desejos que não o de beber. Ao princípio da *anterioridade* – que julga a vida segundo um programa constantemente balanceado entre o passado e o futuro – o bebedor contrapõe o princípio da *exterioridade* que, como sugerimos, promove o reencontro fora de si, e o da *momentaneidade* que busca o prazer do momento, em contacto com outros, no «agora» (tempo em que se bebe) e no «aqui» (lugar onde se bebe, a taberna).

O dia de amanhã ninguém sabe. Enquanto acordar com as unhas dos pés a mexer... está tudo bem. Conheço aqui um talhante que diz assim: «Oh Joaquim, a gente quando morrer

encontramo-nos lá e voltamos para aqui» [...] Não penso nisso, não. Quando ela [a morte] vier vem. (Joaquim, 49 anos, trabalhador da construção civil, biscates ocasionais.)

Pensar na vida para quê? Entre os viciados, pensar na vida segundo o princípio da *anterioridade* é pensá-la com um pensamento velho que não pode ser livre porque se encontra atado à vida passada, incapaz de projectar uma vida nova distinta da que passou – mesmo no além, no «lá» que é ponto de encontro «quando a gente morrer». O pensar na vida, ao tratar de a captar em termos do seu passado, como memória, é um pensamento temeroso da vida. Melhor é não pensar nela, nem mesmo quando a morte a apaga. As «unhas dos pés a mexer», como diz o Joaquim, são um indicativo satisfatório de que «está tudo bem». Os vapores do álcool apuram uma percepção imediata do «aqui» e do «agora» sem que o pensamento inquisitório intervenha como factor desestabilizador. No acto de beber ensaia-se o abatimento do tempo e do espaço na percepção da vida. O *tempo* é criado pelo pensamento que é a sombra que se projecta entre a percepção e a acção. Por sua vez, o *espaço* é criado pelo ego que é a distância entre observador e observado. Abatendo-se o pensamento e o ego, eliminando-se o tempo e o espaço, fica apenas a percepção que se percebe a si mesma no «aqui» e no «agora». Ora ao beber-se procura-se uma apreensão das coisas através de uma ligação essencial com elas. É o que acontece quando os bebedores se juntam na taberna. Mesmo que se desconheçam entre si, estabelece-se entre eles uma comunhão resultante de uma simples co-presença, no «aqui» e no «agora». Então, se numa dada perspectiva os bebedores alcoólicos perdem o sentido da realidade, noutra perspectiva eles parece ganharem o sentido dela. Sabem o que muitos sóbrios esquecem: que a realidade do presente é qualquer coisa que pode ser tomada como real, uma vez que vale por si mesma. Por essa razão tendem a não pensar no futuro (na ressaca) nem no passado (o que os leva a beber).

Nas *Flores do Mal*, Baudelaire refere-se ao vinho como uma droga que ajuda as pessoas a esquecerem-se de si mesmas e dos problemas da vida. Perde-se a consciência de si na convicção que se ganha com o perdido. Na verdade, para os frequentadores de taberna, o álcool parece fazer flutuar a *versão* do real sofrido em direcção à sua própria negação (*diversão*). Esquece-se o quotidiano repetitivo, aprisionado à racionalidade que o comanda. As experiências

negativas de vida são dissolvidas, distorcidas, esquecidas. O futuro não interessa e o passado muito menos. Não se pensando nele não há necessidade de o esquecer. Desse modo, as vivências afectivamente problemáticas não são tema das conversas que se têm nas tabernas: «Ninguém tem nada a ver com a minha vida.» dizia um deles. O futuro é muitas vezes encarado com um «encolher de ombros» e com verbalizações fatalistas do tipo «sabe-se lá» ou «nunca se sabe»: «As coisas podem mudar... nunca se sabe.» (*Idem.*) Parece não haver nenhuma saída certa para a incerteza. A fuga à contingência é tão contingente quanto a condição que alimenta a crença de que «as coisas podem mudar».

Tabernas decadentes de meio urbano-popular acabam por ser um porto seguro para fragilidades da vida e quebra de laços sociais. O que algumas vezes encontramos nessas tabernas são comunidades «cabide» que de algum modo funcionam como uma rede de suporte relacional. Os laços dessa rede podem ser frágeis e transitórios mas, mesmo assim, eles permitem que muitos indivíduos pendurem nesse «cabide» os seus traumas solitários.

É um mundo egoísta. *Tás* bem e tens amigos, *tás* mal e as pessoas não te ligam. (Inácio, 47 anos, vivendo do Rendimento Mínimo Garantido e de algumas actividades ilícitas.)

Não tenho familiares aqui, só na terra mas não vou lá ao tempo. Não falo com eles. Tenho o número de telefone deles mas é muito caro. O dinheiro que ganho é para aqui [taberna]. (Joaquim, 49 anos, trabalhador da construção civil, biscates ocasionais.)

Converso com toda a gente mas não tenho assim um amigo... (Valdemar, 65 anos, reformado da Polícia.)

Neste sentido, a taberna pode promover laços – embora ténues – de solidariedade social e também uma relativa integração social que é dada pelo beber em conjunto³². As sociabilidades daí decorrentes ajudam a «passar o tempo», a «desanuviar» ou a «libertar» a cabeça. Esses laços são socialmente envolventes e se, no cenário de uma taberna, podem induzir os indivíduos à bebida, noutros cenários, de ajuda terapêutica, podem ajudá-los a desprender-se dela. Vejamos o que se passa com os *Alcoólicos Anónimos*. Embora os grupos de «ajuda mútua» que os integram respondam mais à resolução de um problema do que ao prazer de um vínculo, pode dizer-se que é no próprio vínculo que se procura a solução do problema. Os famosos «doze passos» para

contornar a dependência do álcool são feitos numa caminhada de interação com outros alcoólicos que lutam por fugir à dependência³³. Estudos desenvolvidos sobre os alcoólicos anônimos sugerem a necessidade que estes sentem de estabelecer laços emocionais com outros afiliados, mesmo que esses laços se circunscrevam às reuniões terapêuticas³⁴ que normalmente terminam em oração, com «todos de pé de mãos dadas»³⁵. As reuniões dos grupos dos *Alcoólicos Anônimos* consistem, por regra, em ouvir cada membro contar a sua história de alcoólatra. Chama-se a isso *compartilhar* – o que pressupõe uma ruptura com o narcisismo que caracteriza muitos alcoólatras, crentes nas suas capacidades pessoais de se libertarem do álcool. Quem adere aos *Alcoólicos Anônimos* enfrenta essa consciência narcisista solitária, contrapondo-lhe uma consciência de pertença grupal.

¹ Nas minhas incursões pelas tabernas contei com a colaboração de três alunos finalistas do curso de Sociologia do ISCTE, agora já sociólogos: Alexandre Pólvora, Pedro Gonçalves e Pedro Videira. Eles fizeram entrevistas a clientes e taberneiros, sempre munidos de um bloco de notas onde registavam os acontecimentos vividos nas tabernas observadas.

² O método foi pioneiramente discutido por David A. Snow, Louis Zurcher e Gideon Sjoberg, «Interviewing by comment: an adjunct to the direct question», *Qualitative Sociology*, 5, 1982, pp. 285-311.

³ No entanto, em algumas tabernas que visitaram, o Alexandre Pólvora, o Pedro Gonçalves e o Pedro Vieira enfrentaram algumas dificuldades e até hostilidades, segundo me contaram.

⁴ Maurice Merleau-Ponty, *O Olho e o Espírito*, Lisboa, Veja, 1977.

⁵ Massimo Canevacci, *Antropologia da Comunicação Visual*, Rio de Janeiro, DP&A Editora, 2001, p. 13.

⁶ Posição que é também defendida por Mary Douglas (Ed.), *Constructive Drinking. Perspectives on Drink from Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

⁷ Miguel Vale de Almeida, «Bebendo com os homens: álcool e sociabilidades», in *O Vinho, a História e a Cultura Popular*, Lisboa, Associação para o Desenvolvimento do Instituto Superior de Agronomia, 2001, pp. 294. Ver também Maria José Villa-Lobos, «A taberna entre a tradição e a modernidade. Uma aproximação à análise deste território como espaço de relações de inclusão e de exclusão produzidas pelos seus utilizadores», *Fórum Sociológico*, nºs 5/6 (2ª série), pp. 221-239.

⁸ Pierre Mayol, «Habiter», in Luce Giard e Pierre Mayol, *L'Invention du Quotidien*, (vol. 2): Habiter, Cuisiner, Paris, U. G. E., 1980.

⁹ Maria Izilda Santos de Matos, «O Lar e o Botequim», *Cadernos CERU*, São Paulo, Universidade de São Paulo, 2000, p. 21.

¹⁰ Id. *Ibid.*, p. 21.

¹¹ Jon Elster, *Strong Feelings. Emotions, Addiction and Human Behaviour*, Cambridge (UA), MIT, 1999.

¹² Michael Taussig, *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*, London, Routledge, 1993.

¹³ Miguel Vale de Almeida, *Senhores de Si. Uma Interpretação Antropológica da Masculinidade*, Lisboa, Fim-do-Século Edições, 1995, p. 186.

¹⁴ Esta forma de beber em «solitário» é descrita por R. Oldenberg, *The Great Good Place*, New York, Paragon House, 1991.

-
- ¹⁵ P. Mayol, «Habiter», in Luce Giard e Pierre Mayol, *L'Invention du Quotidien*, (vol. 2): Habiter, Cuisiner...
- ¹⁶ Fado popular recolhido por António Firmino da Costa, *Sociedade de Bairro*, Oeiras, Celta Editora, 1999, p. 138.
- ¹⁷ Véronique Nahoum-Grappe, *La Culture de l'Ivresse. Essai de Phénoménologie Historique*, Paris, Quai Voltaire, 1991.
- ¹⁸ O conceito é proposto por Michel Maffesoli, *Le Temps des Tribus. Le Déclin de l'Individualisme dans les Sociétés de Masse*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1988.
- ¹⁹ Maria José Villa-Lobos, «A taberna entre a tradição e a modernidade. Uma aproximação à análise deste território como espaço de relações de inclusão e de exclusão produzidas pelos seus utilizadores», *Fórum Sociológico*...
- ²⁰ Gregory Bateson, «La cybernétique du 'soi': une théorie de l'alcoolisme», *Vers Une Écologie de l'Esprit*, Paris, Éditions du Seuil, Paris, 1977, pp. 265-297.
- ²¹ Georg Simel, *The Philosophy of Money*, New York, Routledge, 1990 [1ª edição: 1907].
- ²² Joaquim Pais de Brito dá-nos uma interessante aproximação antropológica destes registos de crédito em «A taberna: lugar e revelador da aldeia», in Brian Juan O'Neill e Joaquim Pais de Brito (Coords.), *Lugares de Aqui*, Lisboa, Publicações D. Quixote, 1991, pp. 167-199.
- ²³ Jean-Paul Roussaux, Blandine Faoro-Kreit, Denis-Hers, *O Alcoólico em Família*, Lisboa, Climepsi Editores, 2002, p. 100.
- ²⁴ A. Schutz, *Fenomenología del Mundo Social*, Paidós, Buenos Aires, 1972, pp. 115-125.
- ²⁵ Jean-François Six, *Le Guide des Solitudes*, Paris, Fayard, 1986.
- ²⁶ O conceito é desenvolvido por Jon Elster, *Strong Feelings*...
- ²⁷ D. Davis, D. Berenson P. Steinglass e S. Davis, «Tha adaptative consequences of drinking», *Psychiatry*, vol. 37, nº 3, 1974, pp. 209-216, cit. por Jean-Paul Roussaux, Blandine Faoro-Kreit, Denis-Hers, *O Alcoólico em Família*..., p. 54.
- ²⁸ Recordemos, a propósito, a posição de Freud: «Tal como nos é imposta, a nossa vida é demasiado pesada, contém demasiado sofrimento, decepções e tarefas insolúveis. Para as suportar, não podemos passar sem sedativos. Estes são talvez de três espécies: em primeiro lugar, diversões fortes, que nos permitam revitalizar a nossa miséria; depois satisfações substitutivas que a diminuam; por último os estupefacientes que nos tornam insensível à mesma», S. Freud, *Malaise dans la Civilisation*, Paris, PUF, 1971 (1ª edição em Alemão: 1930).
- ²⁹ Theodore Zeldin, *História Íntima da Humanidade*, Lisboa, Editorial Teorema, 1997, pp. 231-231.
- ³⁰ Id. Ibid..
- ³¹ G. Vaillant, *The Natural History of Alcoholism Revisited*, Cambridge, Harvard University Press, 1995.
- ³² B. Dwight Heath e A. M. Cooper, *Alcohol Use and World Cultures. A Comprehensive Bibliography of Anthropological Sources*, Toronto, Addiction Research Foundation, 1981.
- ³³ M. Galanter (Ed.), *Recent Developments in Alcoholism*, New York, Plenum, 1989.
- ³⁴ W. Madsen, «Alcoholics anonymous as a crisis cult» in M. Marshall (Ed.), *Beliefs, Behaviors & Alcoholic Beverages*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1979.
- ³⁵ Catarina Fróis, «O anonimato em contexto de grupo: as associações "anónimas"», *Etnográfica*, vol. IX (2), 2005, p. 299.

Exilados da vida:
a solidão na
velhice

As reformas da vida activa e as doenças em idade avançada originam, por vezes, verdadeiras retiradas da vida. A solidão, nestes casos, transforma-se numa espécie de bolha pessoal que não se dissipa quando com outras se acumula nos chamados lares de idosos. Em visitas realizadas a alguns desses lares, na região suburbana de Lisboa, observei velhos frequentemente prostrados, distantes, numa indiferença sonolenta. Os entraves no acesso a alguns desses lares, onde a velhice parece ser um negócio lucrativo, deixam-nos adivinhar a miséria e os maus-tratos que abundarão num ou noutro desses guetos consentidos. No entanto, os seus nomes sugerem tudo o contrário. Quando se colocou a questão de saber quais visitar, a consulta da lista telefónica de Lisboa (*Páginas Amarelas*, 2004/2005¹) remeteu-nos para um universo residencial de paz espiritual, conforto e bem-estar.

Fazendo uma análise dos nomes atribuídos aos «lares», constatou-se uma predominância de alusões a *santos* ou *lugares santificados*, como os residentes desses lares pudessem incorporar uma protecção divina ou sagrada: *Casa de Repouso Menino Jesus, Santo António, Santa Eufémia, São Cosme, São João, São Julião do Tojal, São Francisco, São Mateus, São José, Santa Catarina, Santa Margarida, Santa Maria dos Olivais, São José de Maria, Santa Luzia, Santa Joana, Santa Zita, Sainte Catherine, Nossa Senhora do Carmo, Nossa Senhora Rainha dos Anjos, Nossa Senhora das Neves, Nossa Senhora das Dores, Nossa Senhora da Saúde, Lar Cristo Rei, Lar Sagrado Coração de Maria, Poiso Nossa Senhora de Fátima, Hermanas Servidoras de Jesus do Cottolengo do Padre Alegre São Brás*. O *mundo celestial* é também sugerido por nomes como *Lar do Céu* ou *Lar Haja Deus*. Há ainda designações que sugerem moradas oníricas, como sejam o *Lar do Nosso Sonho, O Nosso Ninho* ou *Esperança no Castelo*.

Alguns lares têm nomes de *flores* – *Rosa Branca, Casa dos Lilases, Casa de Repouso a Túlipa, Lar o Lírio, Casa de Repouso das Avencas*. As flores que acompanham os mortos nos enterros simbolizam a glorificação da alma humana sobre o pecado e a morte. Essa glorificação é também uma coroação da vitória da alma sobre o corpo. Ao habitarem tais lares, é como que se os velhos pudessem ter acesso imediato a essa glorificação. Se alguns nomes de lares

dão a estes o estatuto de apeadeiros para o «além», outros há que se reivindicam de uma existência terrena, apelando ao *conforto* (*Casa de Repouso e Bem-Estar* ou *Jardim Bem-Estar*), à *tranquilidade* (*Descanso da Sereia, Casa de Repouso A Boa Samaritana, Cantinho da Paz*), ao *lazer* (*Casa dos Sempre Jovens, A Boa Disposição*) ou à *saúde* (*Lar o Renascer, Encosta da Saúde*). Destaque também para os lares que reivindicam uma valorização da *senilidade* (*Lar a Idade de Ouro, Casa da Sabedoria, Lar da Professora*) ou a consagração de um *estatuto familiar*, normalmente o de avô ou avó (*Refúgio dos Avozinhos, Lar da Minha Avó, Lar dos Avozinhos, O Sossego dos Avós, O Lar dos Meus Velhos, Sorriso dos Avós*).

Na Europa Ocidental dos séculos XVI e XVII, a situação de dependência de muitas mulheres idosas originou uma série de tensões familiares e sociais que culminaram numa conhecida «caça às bruxas»². Hoje, se nos deixássemos levar pelos nomes de alguns lares de idosos, suporíamos que quase todos eles são paraísos de bem-estar. Mas o que mais nos interessa é a realidade vivida dentro desses lares, independentemente dos nomes que portam. A este respeito importa dizer que há lares em que os idosos contam com uma voz amiga por parte de quem os cuida – com responsabilidade, profissionalismo, sobretudo dignidade e humanismo. Noutros casos, contudo, nem sempre assim acontece. Se, em algumas famílias, os idosos continuam a ser objecto de maus-tratos – chega-se mesmo a falar da «síndrome da avó sovada»³ – despejados em lares ou hospitais como «pesos mortos», passam, frequentemente, a ser «casos» que ocupam «cadeiras» ou «camas».

Das observações realizadas em alguns lares (por via directa ou mediante entrevistas⁴), verificou-se que nem sempre os idosos coabitam com o sofrimento, a solidão ou o abandono. Alguns lares proporcionam um ambiente de tranquilidade e familiaridade que satisfaz quem os habita. Noutros casos assim não acontece. O sentimento de abandono leva-os a não suportarem a vida nem as ameaças que pendem sobre ela. Surgem então coros de maleitas. Trocam-se experiências e peripécias de corpos enfermos; relatam-se confidências de doenças e de receitas; enfileiram-se males de próstata, rins, estômago e pulmões; comparam-se inchaços de pés, barrigas de pernas com varizes, deslocamentos de coluna, manchas de pele, podridão de dentes; confrontam-se frequências de idas «à faca»; compartilham-se misérias, rivalizam-se

queixumes, estabelecem-se solidariedades num sofrimento de dor que tanto mais dói quanto mais sentem a falta de afecto. Hoje em dia, o debate sobre a morte converteu-se, em boa medida, numa preocupação com a doença.

Cada dia que passa é um dia a menos a que se podem agarrar. O pior é quando surge a convicção de que não vale a pena alimentar a esperança. O farfalhar de palavras secas, sem seiva, mostra que o pessimismo, entre muitos deles, ocupou o lugar da esperança. Quando lhes pedi para falarem do passado alguns responderam-me como se o passado fosse um suspiro intraduzível em palavras. Há coisas da vida que não são facilmente convertíveis em relatos. Tanto mais que estes frequentemente se furtam às bifurcações dos rumos da vida. As fotografias de filhos e netos, expostas em cima da mesinha-de-cabeceira dos quartos de dormir, foram um bom pretexto para que alguns me falassem do seu passado, feito de recordações visuais, mas sobretudo de um tempo dissipado que readquire sentido quando os fios da lembrança o reconstroem e o tornam presente através de relações de pertença imaginárias. Então o passado reverte-se em presente.

Recordações

D. Rosalina, tem 80 anos de idade e está acolhida numa casa de repouso da linha de Sintra. Depois de lhe ter falecido o segundo marido, a vida perdeu muito do sentido que tinha. Uma vez chamou-nos para vermos as fotografias que guarda na mesinha-de-cabeceira de seu quarto. Mostrou-nos as fotografias dos filhos e do falecido marido. Fotografias que oscilam entre a relíquia e o fetiche, objectos de culto que potencializam uma nostalgia do passado feita de recordações embalsamadas no tempo. As fotografias são o efeito de actos de pilhagem – roubos de instantes do tempo que se constituem em minúsculas eternidades. Elas alimentam a saudade, são marcas do que resta de outros que apenas deixaram marcas de solidão.

Aqui tou eu e tá o meu marido... já tava muito doente aqui, mas ainda se levantava. Mas já estava muito doente... [baixinho] De maneira que é assim. E aí é quando a gente casou. Portanto, éramos novos, ainda. E é assim. Ainda tivemos muitos anos juntos... mas não tantos como os que queria! Perdi um amigo muito grande e da família, que ele era muito bonzinho! Tivemos uma vida tão feliz, sempre...! Deus queira... qu'ele teja bem e eu

também vá p'ra bem. Deus queira que sim. Foi uma perda muito grande, que me deitou muito abaixo [arrastando a voz...] O meu marido morreu, a minha vida praticamente acabou, não é? [pausa] Sim... [baixinho] Tenho a impressão que nada mais me interessa.

Em pequena, Rosalina nunca frequentou a escola. A família, de uma aldeia de Torres Novas, não podia dar-se ao luxo de ter nove filhos a estudar. Dos tempos da infância, recorda-se de um acidente que a deixou gaga.

A minha mãe tinha água ao lume – era lume de lenha, com umas trepes de ferro, conhece? Tinha uma coisa a trancar, que era uma panela muito grande, que era p'ra fazer comer para os porcos. E... e eu tirei aquilo que estava a segurar a panela e a água caiu e... eu caí, assim p'ra trás, e até queimei assim o rabito e as pernas todas [...] E acontece que eu fiquei um bocadito gaga [...] Foi o susto que apanhei [...] Os rapazes às vezes chamavam-me a Ana gaga; Era a Ana gaga, porque eu... 'tar a pedir a bênção ao meu pai, quando ele vinha à noite, e ele dizia logo «Deus te abençoe, minha filha» [risos], era p'ra ele não puxar por mim [...] E o «quê» não era capaz de pronunciar. Depois, comecei a falar melhor, mas o «quê» era «ê». E a minha mãe mandava-me à mercearia ou assim, comprar café, era «afé»... era... tudo o que fosse com o «quê» era «ê». Depois... a malta, 'tá claro, gozava comigo d'eu ser a Ana gaga, não é? E uma vez depois comecei a dizer o «quê» muito bem e comecei a falar bem. Não sei, não sei como é que foi... Porqu'eu ia pá cama e... e tinha o desgosto de não dizer o «quê» [pausa], dizia «ê», depois punha-me «ê», «ê», «ê».

Por vezes é preciso saber conviver com a criança que fomos. Isso dá-nos uma consciência de raiz. Quando pedimos a alguns idosos que nos falassem dos tempos de infância, prontamente reconhecemos que a infância foi um luxo inacessível de quem não teve tempo para a ter tido. D. Rosalina começou a trabalhar com apenas 8 anos de idade, fazia a limpeza de uma loja, acompanhando depois as filhas dos proprietários ao colégio:

De manhã era chegar cedo, limpar a loja antes de abrir... antes das 9 horas, não é? Qu'eu depois tinha que levar as miúdas cedo ao colégio. Tinha que deixar a loja toda varridinha, o pó limpo do balcão e aquelas coisitas, e os papelinhos cortados e presos no grampo, pa eles fazer os embrulhos, não é? Era o meu trabalho, era esse, logo de manhã cedo. E, depois, ia levar as miúdas.

Levava as «miúdas», ia «buscá-las» para almoço, tornava a levá-las para de novo as ir buscar ao fim da tarde. Regressava a casa com o jantar para a família.

Com quatro meses de trabalho juntou dinheiro para comprar os sapatos da primeira comunhão.

A cozinheira arranjava-me uns tachinhos com o jantar para eu levar p'a casa [risos]. De maneira que ganhava, sabe quanto? 7\$50 por mês. He! Bem, eu quando fiz a minha comunhão solene tive que comprar uns sapatos. Já tinha 10 anos, pr'aí, quando fiz a comunhão solene e... foi na igreja onde depois casei! [...] De maneira que comprei uns sapatos, ainda me lembra disso, tive que juntar quatro meses p'ra comprar os sapatos que custaram 30\$00 [pausa] é!

Mais tarde, já com 18 anos, trabalhou como vigilante num sanatório de doenças ósseas. «Ensinaram-me [arrastando a voz] uma coisa engraçada que nunca me esqueceu: às crianças e aos velhos nem se bate nem se grita.» Depois tirou um curso de costura, já entretanto tinha aprendido a ler.

D. Rosalina casou pela primeira vez aos 20 anos: «Era uma cabecinha cheia, cheia de... [pausa] mistérios. De mistérios, não é? De encantos... Era tudo bom p'ra mim. Era o país das maravilhas, não é? A gente quando é nova não pensa; e de mais a mais, naquele tempo, em que as pessoas eram muito infantis... Agora já sabem mais coisas, não é?» Ele era polícia – «via aquele homem, um homem forte, um homem grande... e também assim com bom aspecto, a gente, rapariga, já sabe...» Casaram em Torres Novas e viajaram para o norte, de onde era o marido.

Eu, com a cabeça cheia de sonhos, 'tá a ver... Uma rapariga nova, como eu era, e não tinha nunca namorado nem nada... E ele, então, escrevia muito bem. Depois escrevia--me cartas [pausa] que eu gostava [pausa] de ler. Depois, eu escrevia, ele escrevia, eu respondia... E andámos naquilo assim; a namorar, a... a... Um namoro feito de cartas. E fui casar à Igreja de Torres Novas [...] Só o vi, só o tornei a ver, na véspera do casamento à noite...! E, depois... o meu pai foi com ele arranjar uma pensão, em Torres Novas, p'ra ele ficar. Ele ficou. No outro dia casámos e fomos apanhar o comboio, a seguir ao almoço, qu'aquilo foi até uma coisa a correr, por causa de ir apanhar o comboio [pausa] que ia pó Porto. Chegou ao Porto, era perto da meia-noite [...] Tínhamos de sair... Tínhamos que sair do comboio do Porto, e depois tínhamos que ir... ou de camioneta ou de barco, rio acima até chegar à casa dele [...] Eu cheguei ao Porto, eu [pausa] aquilo, foi como... Caiu-me o coração aos pés. Ele entrou num restaurantezito, numa casa de comidas, nem era bem restaurante [...] era taberna.

Enganos que se deslembam da realidade. Umas vezes as lembranças do passado surgem fugazes, ao acaso, de modo indeterminado, como se a realidade jogasse às escondidas com elas. Outras vezes, à memória aportam imagens de realidades sólidas, que a memória não esquece. É o que acontece, no caso de D. Rosalina, com as lembranças que ficaram como nódoas do passado. A «lua--de-mel» foi no Porto, nuns aposentos do andar por cima da taberna. Rosalina recorda como foi essa noite.

Eu sabia assim, eu vou ser mulher [breve pausa] dele... Sabia que havia meninas que eram honradas e outras que não eram [pausa], qu'eu ouvia falar... conversas!... E sabia as coisas, não é? E depois, a minha irmã mais velha disse-me assim «olha, na mala onde lewares roupa... a roupa pessoal, p'aquele dia, p'ó outro dia a seguir [...] levas este lençolzinho, levas aqui umas coisas qu'eu te arranjo... tu vais precisar... depois, vais 'tar a dormir com ele... a gente não conhece bem qual é o... a maneira dele, não é?» Não sabia nada dele. Era só as cartas muito românticas que me escrevia. Porque ele tinha 'tado na Marinha e tinha muita sabedoria assim 'coiso'... assim de coisas [...] De maneira que a minha irmã explicou-me tudo, «fazes assim, pões o lençol atravessado na cama, quando fores... devem ir dormir a algum lado do Porto, e depois, p'ra não sujares a cama... porque... depois és capaz de sangrar e assim», a explicar-me tudo, o qu' é que ia acontecer [pausa] E... E *atão* ele... a gente poisou as coisas no quarto... um homem muito mal encarado, um homenzito lá da taberna foi-lhe mostrar... Ele perguntou-lhe onde era a casa de banho e ele foi-lhe mostrar onde é que era. E eu, quando ele foi, eu fui pôr aquilo na cama, arranjar aquilo [risos], não disse nada. Quando ele veio, viu aquilo, viu ali aquilo... «pa quê tas a pôr isso aí na cama?» [pausa] Não queira pensar o que eu passei [pausa] Porque ele queria por força que eu dissesse p'ra que era aquilo ali! [pausa] E eu tinha lá a coragem de lhe dizer... p'ra que era? [pausa] «Hum... foi a minha irmã que me disse p'a pôr, que a cama se calhar não tava bem limpa e...» [pausa] «Não... tu sabes muito bem p'ra que é isso, tu sabes mais qu'ó qu'eu te ensinei! Afinal eu julguei que casei com uma rapariga muito tímida, muito coisa, e afinal... tu sabes muito! Tas aí a pôr isso, já é com a cisma... Mas não há-des provar nada!» – tal e qual assim – «Tás à espera já de provares alguma coisa, mas, podes ter a certeza que não provas nada!» [...] E pensou, disse ele, pensou naquele momento que eu já conhecia a vida [pausa] Depois, tive uma semana casada com ele... E sem ser mulher dele, como devia ser, porque ele... Ele também era um grande e eu era uma franzininha... E a coisa não foi fácil como ele julgava [risos].

No passado, as atitudes sexuais eram uma mistura complicada de puritanismo e irreverência. Havia uma dupla moralidade que colocava as mulheres do lado do puritanismo («meninas honradas», «tímidas») e os homens do lado da

irreverência («muita sabedoria»). Se a mulher se mostrava mais sabida do que devia era logo olhada com desconfiança, mulher com «cisma», perversa, pecaminosa. O «saber» da mulher devia estar subordinado ao controlo do marido («Tu sabes mais qu’o qu’eu te ensinei!»). As dúvidas íntimas inquietam cada um dos cônjuges nos primeiros momentos de uma vida em comum. Normalmente, cada um deles busca respostas, por si próprio, relativamente às inquietações que o assolam quanto à parte oculta do outro. Mas o marido de D. Rosalina não hesitou em transformar em acusação uma mera e infundada suspeita. Rosalina refugiou-se no silêncio, e desse modo viveu a sua primeira experiência de solidão no matrimónio. O refúgio no papel de mãe exemplar ajudou-a a suportar essa solidão. É este um tipo frequente da solidão dos «mal-casados»⁵.

Logo que o «grande» conseguiu penetrar a «franzininha», Rosalina ficou grávida e quando a barriga começou a ganhar forma de futura mãe uma das irmãs chamou-a a Lisboa, para ter a sua menina, tendo arranjado emprego ao marido. Depois viria a ter mais um filho, muito «doentinho», ela a querer governar a vida e o marido a desgoverná-la:

Eu aturei-o muito tempo, levei pancada, e sei lá que mais... e os filhos! E... e eu um dia separei-me dele. Eu disse-lhe a ele... «Não posso continuar com esta vida assim. Não posso mesmo mais».

Partilhou a vida com o marido até aos limites do possível. A ilusão do amor os uniu, a prova real do tempo os separou. Pediu ajuda a um advogado e avançou para o divórcio. Na altura confeccionava malas e carteiras de cabedal, mais tarde vindo a estabelecer-se neste negócio, por conta própria. D. Rosalina fala do que viveu, do que nunca deveria ter vivido, do que poderia ter vivido e não viveu. Nas suas hesitações, arrastamentos de voz, pausas ou reticências discursivas, não podemos adivinhar se algo oculta ou se evita cair na tentação de se enganar, por indulgência ou compaixão de si mesma. O segundo marido, paixão de sua vida, descobriu-o por acaso nas *Páginas Amarelas*.

Ele tinha uma agência funerária [pausa] e a fotografia dele e do sócio vinha na lista das *Páginas Amarelas*. A gente às vezes, à noite – com as empregadas, não é? – a gente na brincadeira, à noite, fazia telefonemas... [riso breve] A gente viu aquelas duas caras ali

[dos proprietários da funerária], a gente fez o telefonema p'ra lá! – já os meus filhos grandes, não é?

Era o Joaquim com quem veio a casar e de cujo enlace teve uma filha. As memórias de felicidade passada parecem acentuar a infelicidade do presente. Às vezes resulta mais incómodo ter sido feliz, perdendo-se a felicidade, do que nunca o ter sido, sempre e quando o estado que se seguiu à felicidade tenha sido pior do que aquele que o procedeu.

E ele ficou contente! «Graças a Deus, que eu já tenho quem trata de mim, quando for velho!», ficou todo... queria uma menina [pausa] p'a tratar dele [arrastando a voz].

No falar de D. Rosalina encontramos um conjunto de expressões ordinariamente próximas da representação do universo de mãe, e também do de esposa – *bênção, família, tachinhos, casa, sonhos, honrada, chorar*. Não sei se a vida que conta se desfaz em palavras ou se estas se apoderam daquela, dando-lhe um rosto, um ar de ser que se esconde quando as palavras se refugiam em reticências ou suspiros. Quando o marido adoeceu...

Não saía mesmo do pé dele. Sempre com medo que ele tivesse [pausa] aflito... E de noite, então! [...] Tava sempre do lado dele. Ele do meu lado direito; eu dormia aqui e ele dormia ali. Ia à cozinha buscar qualquer coisa, se era preciso, p'ra ele beber [pausa]. O médico até queria pôr lá tubos, p'a eu não ter o trabalho de lhe dar devagarinho, que ele não comia assim com facilidade. Mas eu não o queria fazer sofrer.

D. Rosalina fala com pausas, num falar instável e descontínuo, em que as imagens do passado – num pulsar de descontinuidade – parecem ressuscitadas das lacunas da memória.

Eu tinha muito o hábito de fazer poemazitos [...] Ele tinha muito o jeito de ter o lenço no bolso do casaco, com chaves, do lado direito; depois, queria o lenço ou assim, metia a mão no bolso. E quando eram os anos dele, na véspera fazia um poemazinho, que ele achava uma graça! E metia-lhe aquilo no bolso onde ele metia muito a mão, não é? Eu tinha feito um poema que era: «Os teus olhos aveludados e tão meigos; a tua boca que eu nesta minha já senti; as tuas mãos fervendo e tão quentes; que me puxam e me chamam para ti» [pausa] e ele, na loja, meteu a mão ao bolso, viu aquele papel, foi ler e, disse ele, ficou... Foi mostrar aos colegas [arrastando a voz] todos, muito contente! Coitadinho.

E continuando a recordar a agonia do marido:

De maneira que quando ele estava assim mal [baixando em seguida a voz], ele estava na cama muito aflito, e eu punha-lhe um lençol só assim por cima das mãos; e ele ia com as mãos... p'ra fora. E eu dizia «ai, filho, ó'pois constipas-te e ó'pois vai ser pior p'a ti... deixa 'tar as mãozinhas tapadas» e tornava a pôr o lençol «tens as mãozinhas tão frias»... [e o marido] «tu não dissestes isso [...] Não te lembras do poema que me fizestes? Que eu tinha as mãos tão quentes»... Comecei a pensar. E ele disse-me o poema do princípio ao fim. Fiquei pasmada, de ele tar tão mal [pausa] e dizer aquilo do princípio ao fim, direitinho.

D. Rosalina desfia memórias, fazendo pausas, não sabemos se para as recuperar do esquecimento ou se para as filtrar na sua enunciação. Talvez apenas para conter a emoção. Um dia, recorda, esperava com o marido a visita da filha Juliana, do Algarve. Costumava chegar perto da meia-noite, todas as sextas-feiras. Ele continuava de cama, enfermo.

«A filhota já chegou?»... «Não, ainda não, filho.» Daí a bocadinho era «Abriste a porta... a luz lá de fora?»... «Abri! Acendi a luz, sim»... «Olha, tiraste a chave da porta?»... a chave de dentro para ela a poder abrir. Ele – eu não julgava que era o seu fim, mas foi assim, tal e qual – «Tirei, tá descansadinho, tá tudo em ordem» [baixinho]. Daí a um bocadinho [sussurrando], senti eu qualquer coisa «Parece que é a filhota que vem aí»... [pausa], mal se percebia, fui eu assim «Não, não é. Foi qualquer coisa... não é ela»... T'ava sempre naquilo. Daí a um bocado ela chegou. Meteu a chave à porta, ele ficou... [arrastando a voz], a querer abrir os olhos... e já quase não podia abrir os olhos, não é? Tão mal que tava.. E ela foi ao pé da cama «Atão, paizão, que vida é a nossa?! Sempre aqui preguiçoso na caminha... E eu venho farta de guiar para te vir ver... e agora tás com os olhinhos fechados, olha p'ra mim!» Assim, e ele com os olhos [pausa] cerrados; só um bocadinho abertos... E depois, hee... muita festa à filha... E a filha assim «Olha, eu vou só tirar esta roupa, que tá muito calor. Venho já pó pé de ti» [...] Quando ela vinha era uma alegria, não é? Porque ela tava depois sábado e domingo; só domingo à tarde é que ia embora outra vez. De maneira que... Eu contei-lhe essa do poema. E ela «Ai, paizão, tu... tás um rapaz ainda... ainda te lembras dessas coisas»... e ele com um olhar muito triste, muito... só meio cerrado. E ela, então, disse que ia ao quarto mudar de roupa – qu'era... o meu quarto é de um lado do corredor, o dela é logo defronte; e depois tem uma casa de banho ao fundo do corredor – ela foi pó quarto dela mudar de roupa e... E ele... não sei o qu'é que foi qu'ele lhe disse... Qu'ele disse! Qu'ele queria dizer e eu não percebia. E eu fui apalpar... ver-lhe o pulso e não senti o pulso [...] O médico veio e confirmou.

Ninguém ou nada deixa de existir na lembrança da sua memória. A antiga casa é também um museu de recordações. Quando a visita sente-se invadida por uma grande tristeza. O mobiliário e os vários recantos da casa são sombras insistentes de pedaços de vida que não esquece.

Ainda no outro dia fui lá – entrei e comecei logo a chorar, não é? Porque... a ver tudo fechado, a casa ali fechada e... e... e eu vi a casa assim, entristeceu-me tanto, não é? Cheia de bolor, as cortinas... por causa da chuva e do temporal que tem havido [...] Tá tudo fechado... Então, se eu tivesse uma pessoa pa viver lá comigo, eu não queria dinheiro de renda [...] Podia dar a um casal... ou a uma rapariga amiga, ou assim, que tivesse lá, só p'ra minha companhia [pausa], não é? Que embora trabalhasse fora ou assim, mas ao menos eu tinha uma pessoa que vinha p'ra casa.

É na mediação da convicção íntima da existência do outro e da experiência da sua ausência que pode surgir o sentimento da solidão. O luto do outro reveste algumas vezes esse sentimento. Talvez por essa razão o negro das vestes das viúvas seja uma forma de exteriorização social desse sentimento. Sinal de descoloração de vida. D. Rosalina fala da vida, resgatada do passado mas também regateada no presente. Recorda o falecido marido, a forma como o conheceu, através de um anúncio das *Páginas Amarelas*, o telefonema que lhe fez na brincadeira... Agora, dando-se conta de que a felicidade é apenas sofrimento quando evocada na lembrança, escreve-lhe poesias, revivendo todo esse passado:

Telefone, para que vens lembrar-me
Aquilo que eu ainda não esqueci?
Olha, telefone, eu quero esquecer,
Quero acabar com o meu sofrer
Não quero ter saudades, nem dele nem de ti.

O acto de recordar pode acentuar um forte contraste entre os tempos recordados e o tempo em que a memória revive as recordações. Também frequentemente, por efeito desse contraste, a felicidade recordada é algo que sempre foi e jamais é. No momento em que ela está sendo vivida, a sensação de felicidade parece transcorrer sem que ela se oponha à consciência de quem a vive. Só em comparação com o presente, muito mais turvada por efeito do referido contraste de temporalidades, é que a memória sobrevaloriza as

vivências passadas. Mas o inverso também pode ocorrer, quando as lembranças levam a novas lembranças, as boas acotovelando-se às más, numa sequência de apeadeiros da memória.

Na minha vida não tive mais nada que me alegrasse sem ser os meus filhos. Trabalhava p'ra eles, vivia p'ra eles, tinha a minha casa... E as minhas coisinhas. As coisas que os filhos gostavam de ter, eu só se não pudesse é que não comprava. Fartei-me de trabalhar e, por isso, eu hoje tenho problemas na minha coluna, e de pescoço e tudo... Noites inteiras, quase, a trabalhar [pausa] nas malas, que é um trabalho pesado. Porque é tudo cortado à faca... aquelas facas de sapateiro, sabe como é que é?

D. Rosalina continua, entusiasmada, à caça do esquecido – ou talvez daquilo que nunca esqueceu – memórias apenas soterradas no leito de vivências longínquas. Os idosos queixam-se de falta de memória mas as suas vidas são plantações vivas de recordações. Tudo pode ser pretexto para recordarem. Muitos vivem do passado e para ele continuam a viver. Uma vez queria «aviar» uma receita de medicamentos para o seu filho doente e não tinha dinheiro. Quando ia procurar a irmã para lhe pedir dinheiro emprestado teve um encontro com «Nossa Senhora»:

Vinha na rua Augusta [...] e vejo uma multidão muito grande, a música a tocar, a porem colchas na janela e a mandarem flores, e um andor. Eu assim, «Uma procissão!»! Aí, então, eu, «vou ficar um bocadinho»... e ajoelhei-me à espera que a procissão passasse. E era uma Nossa Senhora que nunca vi na minha vida; uma Nossa Senhora assim... E eu tava ajoelhada, tava a rezar... tava a chorar!... Por causa da minha vida, não é? Mas quis deixar passar primeiro a procissão. E a Nossa Senhora, os olhos... Caíam-lhe as lágrimas p'la cara abaixo [...]. Uma Santa qu'eu nunca tinha visto na minha vida, não havia em Portugal, não havia em Espanha, não havia aquela Santa, que o meu marido correu, depois – o último [marido]– correu tudo à procura dessa Santa, como eu explicava que era, e não havia.

Ao reproduzir as imagens mais sofridas do passado, D. Rosalina alivia provavelmente, desse modo, o peso do presente. Nada é lembrado do passado que não diga respeito ao presente. Ao fazer um reencontro com o passado marcado por uma nostalgia melancólica, D. Rosalina procura, sobretudo, um sentido de vida para o presente. Expressar dores do passado permite aliviar dores do presente. As angústias do presente são relativizadas quando inscritas

na amargura do ciclo da vida. Um dia, estando a sogra muito doente, foi visitá-la a casa e decidiu limpar-lhe a casa:

E eu assim «ó mãe, tem que me dar um pano molhado, para eu limpar este pó» [...] E nisto, «olhe, espere aí que ainda aqui está mais uma moldura» [pausa] e fui... quando eu virei a moldura era a Santa que eu vi! [pausa] Coisa estranha, não é? Olhe que isto eu posso jurar pela minha vida que eu não tou a mentir! [pausa] E eu...! Tava assim a moldura virada ao contrário, não é? Quando eu virei a moldura, eu, «ai, mãe! Tá aqui a minha Santinha!» [e a sogra] «Tá agora aí a tua Santinha!» [risos] Ela diz que nem sabe de onde é que veio aquela Santinha! Se calhar, quando foi p'ra lá morar, já lá estava, diz ela. Há muitos anos, sei lá...!

As memórias são metáforas da imaginação, lembranças emolduradas pelo tempo que arrastam um efeito de encantamento. As lembranças vivem de imagens que ininterruptamente estimulam a imaginação, reavivada pela memória. Por isso a memória é um campo de ruínas emocionais entre quem vive vazios de solidão.

Sociabilidades

O velho, «pela experiência acumulada, adquire maturidade que conduz à sabedoria e faz dela a ponte ou o princípio de um saber maior: aquele que, rompendo com a solidão do indivíduo – vale dizer, do velho e da velhice –, instaura a prática compartilhada, constrói a solidariedade»⁶. Entre os residentes de lares são comuns esses pequenos gestos de partilha que se transformam em rotinas quotidianas. D. Rosalina, por exemplo, confessa:

Tenho amiguinhas que eu gosto de ajudar; quando elas querem-se *aleventar* e não podem, de noite chamam... Há aqui uma, aqui, que é muito gorda... Até canta o fado e canta coisas minhas [poemas]... Essa, *alevanta-se* aqui da cama dela e vai ali ao meu quarto e vai-me abanar, e vai-me chamar p'ra pedir ajuda p'ra tirar... Ela dorme com as cuecas e com os *collants* – meias finas e, às vezes, já todas rotas... e ela não é capaz de tirar aquilo p'ra ir à casa de banho. Ou vestir a saia, ou despir, que tem o colchete. Ela fica lá a ver televisão até tarde e eu venho p'ra cama; e ela quer tirar o colchete da saia e não é capaz, como é muito gorda... É. E gosto assim de... de ajudar.

O tecido social encontra-se atravessado de muitas formas entrecruzadas de relações a que Norbert Elias dá o nome de «configurações»⁷. É o que se passa com os velhos quando, à volta de uma mesa de jardim, jogam às cartas. Os seus actos são interdependentes, a jogada de um influi na jogada de cada um dos demais. É também o que acontece quando a amiga de D. Rosalina a «abana» para se desembaraçar de «cuecas», «collants» e «colchetes». Mas também observámos um distanciamento induzido por relacionamentos superficiais. Uma outra idosa, residente noutra lar, sustenta:

É a falar «adeus», «boa-tarde», «como tá?», «passou bem?». É assim [...] Tão umas sentadas naqueles sofás grandes, uma tá ali, outra tá para lá [...] E uma diz uma coisa; e a outra se não gosta, faz ouvidos de mercador e, se gosta, hee... diz «sim senhora, tá certo» ou isto ou aquilo... mais nada.

Não dar «muita confiança» é uma estratégia defensiva contra possíveis rumores que, por vezes, fabricam namoros que são fruto da «imaginação» ou da «má-língua». Outras vezes, os rumores são fumo indiciante de paixões reais, em cujos braços, segundo a «má-língua», se deixam frequentemente cair as «viúvas--alegres». O fenómeno das «viúvas-alegres» sugere que a viuvez pode representar, para algumas mulheres, uma forma de emancipação, um ajuste de contas com um passado marcado por submissões, rotinas, enclausuramentos⁸ – traços de um modelo matrimonial sufocante. Neste sentido, os rumores não devem apenas ser vistos (ou melhor, ouvidos) de modo negativo, como distorções por referência a um discurso de verdade. Por vezes, os rumores inscrevem-se em formas de comunicação que acrescentam credibilidade ao que se transmite, são modalidades de enunciação num espaço de crença – «Ah! Não sabia?»... «Sim, já me tinha chegado aos ouvidos»... A economia da linguagem do rumor baseia-se na circulação. Há lares de idosos que são espaços de circulação de formas territorializadas da «má-língua»: ou que fulana anda atrás de sicrano; ou que aquele atrevido «anda-lhe a pôr a mão na cueca», ou que aquela «delambida» estava no jardim com o «pau dele». Enfim, as palavras denotam porque significam, mas também conotam porque se contaminam. Para fugirem a «falatórios», invejas e suspeitas – «ninguém está bem com a vida que tem» – muitos residentes de lares asseguram não ter amigos. É o caso de D. Marta:

Aqui? Não tenho amigas, daqui não conheço ninguém. E as pessoas que vivem aqui... É estarem a ruminar a vida, a contar da vida delas... que têm muito dinheiro, outras têm pouco, outras têm muito... Oh! Quero lá saber disso.

D. Marta, como outros idosos com quem conversámos, não se rala de ser pobre pois, como me disse uma sábia idosa, «na morte ninguém finge nem é pobre»; além disso, «Cristo disse que dificilmente os ricos têm acesso ao Reino de Deus», e – esta é já a minha achega especulativa – embora os ricos possam pensar que Cristo apenas se limitou a usar uma metáfora, não é certo que alguma vez o tenha garantido.

A solidão salpica de ilusões as incertezas que caracterizam a vida afectiva de alguns viúvos. Por exemplo, a ilusão do «refazer a vida». Não é raro que surjam namoricos entre alguns residentes de lares. Outras vezes, procuram-se relacionamentos através de anúncios de jornais. Raramente os resultados são os desejáveis. D. Joaquina, por exemplo, respondeu a alguns anúncios de jornal, mas confessou-me, por experiência, que «o que eles [homens] querem é aventuras». Resta saber se, no caso «deles», essas aventuras servirão também para compensar desventuras de solidão cujo vazio possa ser mobilado por sucessivas conquistas amorosas. Tentei auscultar o lado «deles» e o Sr. António, embora me tivesse garantido que nunca teve «namoradas de jornal», acabou por me confessar que «o que elas querem é chupar dinheiro». Provavelmente, esta desconfiança entre «eles» e «elas» será resultado de experiências de relacionamento mal sucedidas. Tais sentimentos de frustração não conflituam apenas com o lado «interesseiro» do outro (desejo de aventuras) ou da outra (desejo de dinheiro). Pode também ocorrer que o outro ou a outra não tenha verdadeiramente interesse por portar características físicas ou de personalidade indesejáveis.

Perguntei a D. Joaquina onde procurou os anúncios de «encontro», ao que me respondeu: «Olhe, por exemplo, no *Correio da Manhã!*» E uma manhã lá estava eu na *Hemeroteca de Lisboa*, olhando os anúncios do *Correio*. A hipótese dos «intuitos aventureiros» de alguns homens é, de facto, denunciada pelo teor dos anúncios consultados, uma vez que explicitamente anunciam, como a quererem desviar-se do padrão-comum, absoluta seriedade e ausência de intenções aventureiras. A tónica de seriedade é acentuada através da exibição

de predicados como o estatuto conjugal descomprometido (o casado seria suspeito), a honestidade, a ausência de vícios e o desejo de fazer uma «vida a dois».

Assunto Sério

Procuo senhora, dos 60 aos 65 anos, para futuro compromisso. Estive muitos anos no estrangeiro e, presentemente, estou reformado em Portugal. Sou divorciado, honesto e tenho boa apresentação. O assunto é da maior seriedade. Se tem as mesmas intenções responda-me⁹.

Vida de Casal

Cavalheiro divorciado, livre, de 61 anos, activo, com apresentação, 1,61 m, sem vício de tabaco ou outros [...] Tenho carro e desejo fazer a vida a dois, como casal. Peço seriedade e honestidade. Nada de aventuras ou brincadeiras¹⁰.

A hipótese «elas querem é chupar dinheiro» também é sustentável pelo teor de alguns anúncios que manifestamente lançam sinais de alerta sobre aproximações interesseiras, não sendo de descartar, todavia, a possibilidade de esses sinais funcionarem como iscos de engate.

66 anos, honesto, alto e magro, procura uma senhora digna e fiel, saudável, meiga e esbelta, sensual e ramalhuda, sem filhos nem família, pobre ou desempregada, com vista a um futuro tranquilo e estável para sempre. N.B. – Não sendo por natureza materialista, anseio encontrar quem mereça o produto do meu trabalho, que consiste em avultados meios de fortuna que será para quem a merecer. Agradeço contacto da rede fixa, apenas de quem reúna as condições¹¹.

Às vezes – e sobre o facto já D. Joaquina me tinha posto de sobreaviso – há os que exageram no perfil de mulher ideal, «pedem de mais», dando logo inequívocos sinais de que mais pediriam se a relação fosse consumada:

Vida a dois

Procuo mulher deslumbrante, alegre, respeitadora, carente, meiga, doce como o mel, que tenha muito charme, que seja muito romântica, que adore ver o pôr do Sol, que seja livre, simpática, que adore ser feliz, numa vida a dois¹².

Casamento

Viúvo muito só pretende senhora viúva/divorciada, baixa, apresentável, 50/66 anos, boa dona de casa, católica, fiel, honesta, habitando em Lisboa, não usando calças nem roupas pretas e ganga¹³.

Noutros anúncios, contudo, não mais se pede que uma companhia, alguém que esteja ao lado quando a morte chegar. Mas não é fácil estabelecer uma relação que carece de outros sentimentos para compartilhar que não apenas a solidão. Acasalar solidões é pretender fazer coexistir existências que, por vezes, pouco mais têm de comum que a solidão ou a necessidade de fugir dela.

Se é mulher [...] e não procura a felicidade, nem amorosa, sexo ou esperança, se apenas deseja morrer, mas não em solidão, ligue-me¹⁴.

O Sr. Inácio, 72 anos, lamenta a falta de quem lhe escreva. Gostaria de ter uma namorada com quem se correspondesse. Os amigos não o visitam, «coitados também não podem, ao menos podiam escrever-me». Não lhe perguntámos que notícia gostaria de receber dos amigos. Provavelmente qualquer boa nova, um pensamento, uma emoção, um nada mesmo, se todavia soubesse ter alguém distante da vista mas perto do coração. De vez em quando telefonam-lhe... mas parece-lhe tudo tão artificial... «Está lá? Claro que estou!»... «Tem passado bem? Cá se vai indo!»... «Então cuide-se! Que remédio!». Embora para alguns idosos o telefone seja – sem qualquer conotação metafórica – um «fio de vida», para outros não é bem assim. O Sr. Inácio não gosta de telefones, não os ouve bem, mesmo com «aparelho» tem problemas de audição. Talvez também os ache charlatães por se nos acercarem de um modo tão artificial. A carta está mais próxima do silêncio, da solidão, da verdade. Com a vantagem de poder ser relida. Os problemas de audição também não lhe permitem ter grandes conversações – ao telefone ou ao vivo – sem que o interlocutor desate aos berros. Aliviou a situação com um «quero lá saber!» e um encolher de ombros, fazendo-me crer que não se descontenta da surdez, pois nada do que lhe dizem «lhe importa por aí além». Nos bailes, que de vez em quando se realizam, no seu lar ou em passeios organizados, não tantas vezes quanto as desejáveis, aí retira vantagens. A surdez obriga o ouvido a procurar a boca da parceira, enquanto os corpos se arrastam numa lentidão sem «segundas intenções», garantia que relativizei pelo tom mordaz da mesma.

Mas os bailes só raramente ocorrem, sendo certos apenas no período dos santos populares ou, ocasionalmente, quando alguém faz anos. A vida quotidiana na maioria dos lares pesquisados é rigidamente disciplinada: horário fixo para as refeições, saídas controladas ao jardim, janelas que só podem ser abertas pelas funcionárias, jogos de cartas proibidos, risos silenciados. A deterioração da identidade dos idosos oscila frequentemente entre a *infantilização* (tratamento do idoso como se fosse uma criança irresponsável) e a *despersonalização* (menosprezo por necessidades particulares). Formas de lazer lúdicas são raras. Ainda em relação aos bailes, nenhum valor é dado pelos gestores dos lares à *dançaterapia*, talvez desconfiados das «segundas intenções». No entanto, velhos que habitualmente se deslocam de bengala deixam de a usar quando esporadicamente dão um pé de dança. O próprio cantarolar é reprimido, como nos diz D. Conceição:

Não querem que a gente às vezes cante. Nós cantamos baixinho, às vezes... p'ra distrairmos. Ah! Cantigas que a gente ainda sabe, do tempo de rapariga... Cantigas que, às vezes, não têm pés nem cabeça! [risos] É verdade. Para passarmos o tempo [risos], p'ra não nos lembrarmos da vida que te(i)mos [risos]. Eu nunca pensei vir para um sítio destes [falando baixo, triste]. Mas, afinal, olhe [...] Não tive remédio, senão me conformar, não é?

D. Conceição, viúva há dez anos, teve doze filhos – «cinco tenho-os no céu [...] E tive alguns sozinha, acredita? Não acredita, tá a ver! So-zi-nha! Sozinha, sozinha, só com Deus, Nosso Senhor, com a ajuda dele!» Ainda menina começou a «servir» [de empregada doméstica] e aos 15 anos casou. Faz questão em nos testemunhar que foi graças ao seu cantar que encantou o marido:

Sabe como o conheci? Eu estava numa casa [a servir], quase de frente onde ele trabalhava [...] Eu estava lá no alto, na janela, às vezes. Eu estava lá a encerrar ou qualquer coisa... E a cantar [...] E ele começou de baixo... «Ah! A menina canta muito bem!»... ien--ien-ien-ien.. [risos] Essas coisas de homens...! [risos...] É hoje, é amanhã, é depois, andou sempre nisto... E depois [...] eu era novita; não sabia nada da vida... Não sabia nada da vida. Depois [pausa] casámos.

D. Conceição continua enlaçando lembranças que ganham significado especial à luz do presente, por entre «ais» memorialísticos que convergem na

inevitabilidade do destino – «Não tive remédio senão me conformar, não é?» Assim reage quando na residencial em que vive a proibem de cantar. Se o esquecimento significa a morte do passado, a sua recordação é testemunho da vida de quem o relembra. O relembrado canto é também uma maneira de acentuar o presente desencanto. Quando, apesar da idade, se tem vontade de cantar e essa vontade é por outros reprimida, inicia-se um processo de degradação da identidade pessoal, de perda de consciência do «eu próprio» a favor de um «eu falsificado». O objectivo é então preservar uma imagem adaptável às expectativas e exigências alheias. Mas a memória das cantigas mantém-se viva, por elas estarem associadas a uma fase de vida em que a alegria a temperava. D. Marta, outra idosa, também recorda as cantigas da adolescência, do seu Porto e de Coimbra:

Até pelo caminho andava a cantar! Gostava de coisas de Coimbra... «Ó Coimbra quem te dera, teres o Porto na Ribeira; e Leixões e Matosinhos... [risos] e, aí, o Porto na Corticeira»... «Fado triste do Mondego, cantado por noite fora; Quando a (i)alma não resiste a ouvi-lo... logo chora!»... Mas, veja lá... Agora, ando sempre com as lágrimas nos olhos.

Não sei se o seu discurso é um curso de voz onde afluem múltiplas vozes interiores de revolta, resíduos abundantes de mal-entendidos com o pessoal de apoio da residencial. D. Irene, por exemplo, queixa-se, num sussurro, de que «só querem dinheiro» sentenciando o queixume num desconsolo: «É a vida, não é?» – palavras que dizem menos do que a interrogação deixada no ar e muito menos que o silêncio que se lhe segue. Por vezes as palavras são uma forma de calar enquanto que o silêncio é uma forma de falar. Deduzo que em alguns lares de idosos escasseiam mecanismos de poder para que os idosos possam impor os seus desejos e defendê-los. Nem sequer para se fazerem respeitar. Pergunto a D. Irene se alguma vez recebeu «maus tratos». Diz-me não se lembrar, não saber, baixando a voz com receio de orelhas espias. Por vezes não nos lembramos do que não queremos dizer. Outros residentes, quando questionados sobre o mesmo tema, oscilaram entre um ambíguo «cá vamos vivendo» e a remissão da verdade para um inequívoco «sabe Deus». Há falas que não significam por elas próprias mas cuja significação é induzida por referentes que dão significado ao que se diz e ao modo como se diz. É neste sentido que os

modos de falar são indiciadores de modos de existir, da mesma forma que o fumo indicia o fogo ou a sombra a presença¹⁵. Não é possível pensar as falas fora das suas inscrições referenciais.

O ingresso nos lares é feito ou por *empurrão*, quando os familiares dos idosos decidem, prepotentemente, pelo seu internamento; ou mediante *negociação* quando os próprios idosos – por viverem sós, por não quererem constituir-se num fardo para os familiares ou porque estes não lhes prestam a ajuda pretendida – acolhem o internamento como inevitável ou «mal menor». Entre idosos e familiares há recorrentemente forças conflitantes entre apertar e afrouxar laços. Esta tensão produz nos idosos um sentimento de insegurança e desconforto ao darem-se conta de que a desejada proximidade afectiva é facilmente descartável.

A admissão dos idosos em lares significa, frequentemente, a ruptura de laços conviviais que se mantinham com familiares, amigos e vizinhos e a tentativa de inserção numa vida comunitária que lhes é estranha. O distanciamento de referentes espaciais conhecidos e de velhas redes de sociabilidade origina, depois do ingresso nos lares, uma desvinculação social que não é facilmente resposta. Aliás, essa desvinculação, se umas vezes pode ser olhada como consequência, outras vezes é causa do internamento. Alguns idosos justificam-no por más relações familiares, receio de «morrerem abandonados», sentimento de que representam um «fardo» para a família, temor da solidão. Frequentemente, os idosos despejados em asilos apenas têm para partilhar esse sentimento comum de solidão. A avaliação que é feita dos lares é ambígua. Vejamos o ponto de vista de D. Marta:

Eu acho que é bom em parte [viver nos lares] Em parte. Mas também é muito doloroso por outra. Porquê? Porque um velho tá na sua casa e, eu vejo... Quanto me haviam de dar, a mim, p'ra eu deixar a minha mãe ou o meu pai, assim num lar...? [pausa] Tão traumatizado, tão... discussões, quando vem a família; discussões... sempre. Porque os filhos querem ter as suas vidas... E não podem ter os velhos. Isso foi uma das coisas que me marcou bastante! Porque [arrastando um pouco a voz] não fui habituada a isso; os meus velhos estiveram em minha casa... A minha avó e tudo, foi morrer a casa. E isto de quererem uma vida livre e pôr os pais num lar... Não foi bem o meu caso, tá a perceber? Que eu se quisesse estava com a minha filha [...] Mas... e o tempo que ela perdia comigo, que fazia falta na casa, p'ó marido e p'ó filho. De maneira que é assim. Eu... não... não gosto de ser pesada aos filhos.

D. Marta chama-nos a atenção para as discussões que os idosos têm quando os familiares os visitam. Tais discussões – traumáticas, como claramente são reconhecidas – resultam de «ajustes de contas», défices de afecto, contabilidade informal de trocas: «o que te dei, o que me dás». Tais discussões são depois objecto de «falatório» entre os residentes, ao organizarem uma espécie de *ranking* entre quem mais apoio tem dos filhos – o que origina nova vaga de discussões, agora entre os residentes. Muitos têm vergonha quando são obrigados a reconhecer a sua situação de abandono. Outros vitimizam-se tentando desse modo obter prestígio ou compaixão. Na verdade, o «fardo» que temiam ser para os familiares passam eles próprios a carregá-lo, ao darem-se conta do que significa a ruptura com a vida passada: falta de sentimento de utilidade, debilitamento físico, isolamento social.

A frustração do internamento no lar é contrabalançado pela desculpabilização dos filhos em relação a possíveis ressentimentos ou recalcamientos por falta de apoio – «não podem ter os velhos», «não gosto de ser pesada aos filhos». Estes, por sua vez, habituam-se a cultivar uma «intimidade à distância»¹⁶ na qual o telefone desempenha um papel central. As visitas pessoais são substituídas por contactos telefónicos e, desse modo, a intimidade familiar passa a ser sustentada artificialmente. Tradicionalmente, as relações familiares pressupunham uma partilha de território, lugar de trocas emocionais, de ajuda mútua e cooperação. Na «intimidade à distância» esse território compartilhado desaparece¹⁷. Em relação aos idosos com problemas de audição, como o Sr. Inácio, nem à distância é possível assegurar qualquer tipo de comunicação. Quando os idosos nos afirmam não querer ser «pesados» para os filhos, eles sabem que os filhos os poderiam visitar com mais assiduidade, ou telefonar-lhes com maior frequência, mas sabem também que se disso se queixassem alimentariam tensões desnecessárias e mais depressa poderiam cair num completo abandono. Então subscrevem a dispensabilidade dos familiares, assumindo a posição de que não querem ser «pesados», «fardos» ou «cargas».

Nos lares que têm jardim, há os que gostam de sorver as negas do sol do fim de tarde, «requeenta a alma», «faz bem aos ossos». Outros, principalmente as mulheres, preferem rezar, em silêncio. A solidão aconchega-se de silêncio como se dele se alimentasse. Os referentes sociais estruturadores do quotidiano

perderam-se. Os da identidade também. Uma característica da reza em silêncio é a adoração. A *adoração* remete para uma direcção do pensamento. O prefixo *ad* sugere «direcção», enquanto que a palavra *oração*, de raiz latina, significa «pensamento». Na reza, o pensamento flutua, liberta-se, dirige-se ao «além».

– Com o que se distrai?

– Com nada! A olhar p'ra rua, ali sentada [pausa]. E rezo... Tenho ali o tercinho... p'ra rezar [baixinho]. É o que eu faço... Aqui está Nossa Senhora [apontando para uma estátua em cima da mesa de cabeceira].

Também no quarto de D. Irene há um calendário na parede com um sagrado coração de Jesus abençoando os dias que lhes restam para viver. O tempo é vivido lentamente. Para uns, o melhor seria que Deus os levasse; para outros, não há pressa de chegar à morte, ainda que esta tenha pressa de chegar. Outras vezes parecem perpetuamente ocupados pelo aborrecimento, mesmo quando parecem divertir-se. Mas o sofrimento está lá, a solidão, as lágrimas choradas no recolhimento do quarto. D. Marta refere os problemas crescentes de visão, as dificuldades de locomoção, a sensação de que já está com «um pé no outro mundo».

Não vejo p'ra certas coisas! Ainda no outro dia dei aqui um trambolhão!... A idade é muita... [pausa]. Eu gostava muito de cantar, cantava todo o dia. Agora... nada! Num... num me apetece cantar... Todos os dias choro. Palavra d'honra [pausa]. Quero ver pessoa amigas, não posso ir a parte nenhuma, não tenho quem me leve... Eu não saio sozinha; não conheço nada... Não conheço nada [...] Quem me dera que Deus me levasse! Até hoje...! O que eu não queria era estar a sofrer [pausa]; um pouco mais e já tenho um pé no outro mundo.

Há também os teledependentes, idosos que se aliam à televisão no combate à solidão inimiga. Os apresentadores de televisão passam a constituir a sua família, eles falam-lhes diariamente, sorriem-lhes, dão-lhes notícias e novidades, disponibilizam imagens do que se passa lá fora, imagens coloridas que são engolidas pela sombria existência de uma vida solitária. Eleita como companhia predilecta para combater a solidão, a televisão acaba, contudo, por a consagrar. Ela distrai-os, inclusivamente de si mesmos, fazendo-os desprender de olhar o

mundo e de pensarem em si. Mas há também os que a recusam, como acontece com Rosalina:

Eu nunca mais vi televisão. Ali em baixo, às vezes tão [os outros residentes] com a televisão tão alta que eu sei lá... Eu venho logo cá p'ra cima [rindo]. Não tenho interesse nisso [...] Passo ali, na hora do almoço; depois cada uma vai pós seus quartos. E eu venho pó meu [...] Tenho as *Seleções*, às vezes [...] Umhas revistas ou assim [...] E depois, às vezes, chego aqui depois do jantar e deito-me [pausa] e tomo o comprimidinho p'ra dormir e já não leio nada. Hee... P'ra não tar com a luz acesa, também, por causa da outra senhora que tá ao meu lado... que é mais velhinha que eu, um pouco – que também ela chama-me a mamã, a mim... diz que... porque ela de noite 'tá destapada e eu vou tapá-la [risos].

Quando a televisão não é boa companhia, e dada a escassez de contactos com amigos e familiares – apenas de vez em quando telefonam – é frequente que se busque um relacionamento preferencial com entidades divinas: Santos, Deus, Nossa Senhora. Estes, seguramente, não colocam entraves ao convívio. Estão sempre disponíveis, ainda que imaginariamente se possa supor que achem os pedidos exagerados, como o assevera D. Conceição.

Telefonam [alguns familiares] Sim, já me têm telefonado. A vida está muito cara, o comboio [da linha de Sintra] está muito caro, coitados, também... uma viagem p'ra cá, outra p'ra lá, é um dinheirão [...] A vida também é muito dura p'ra eles [...] Não tenho mais ninguém a não ser Deus do céu. *Combibo* muito com Ele. Quer dizer, passo a vida a pedir-Lhe... a pedir-Lhe. Ele há-de ser assim «esta mulher tá-me sempre a pedir coisas» [risos].

As rezas são uma manifestação de fé e, alegadamente, também uma forma de distração. Elas ajudam a fazer frente às penas da vida. Ainda que muita gente tema o processo da morte, não há nada que temer do lado da vida eterna. A fé e a oração podem ser grandes consolos. Mas a devoção, embora seja invocada como distração, acaba por se transformar em obrigação, cumprida religiosamente, isto é, sem faltas. Diz-nos D. Conceição:

Não tenho distração nenhuma. Só tenho distração é a rezar. Gosto muito de rezar.

– Reza muitas vezes, ou só de manhã e à noite?

– Eu rezo de manhã. À noite eu não rezo; à noite já levo a minha rezinha feita p'ra cama. Enquanto estou ali sentada, à espera do jantar, rezo. Já levo a minha rezinha p'ra cama, feita.

O «adiantar do serviço» é um hábito que lhe ficou do modo como geria o seu quotidiano. A sua estratégia de gestão era sempre «deixar tudo feitinho», «não deixar para o outro dia o que se pode fazer no dia de Santa Maria». Lembra-me, quando o marido e os filhos trabalhavam, que se levantava às 5 horas da madrugada para lhes preparar o almoço; deixava, de vésperas, «tudo feitinho»:

Olhe que eu punha-me de pé às 5 da manhã! Deixava já tudo feitinho [...] Havia pipis das galinhas, que é aqueles pipis... E eu comprava 1 kg ou assim – que aquilo era barato – e refogava aquilo à noite num tachinho e deixava arrumado. Punha-me de pé às 5 p'ra arranjar a lancheira dos dois... Eram três lancheiras [uma para o marido e duas para os filhos]. Levavam o comerzinho feito...

D. Conceição exorciza realidades do passado, numa rememoração catártica que faz com que as lembranças dele se vistam de adornos do presente. Esses adornos dão novos contornos às experiências outrora vividas mas também dão um outro sentido ao presente. A sobrevivência do passado no presente alimenta--o de pensamentos e sentimentos que o robustizam. As narrações retrospectivas são questionáveis a partir do presente, dado este se instituir num princípio de relevância e de ordem de valores relativamente ao que vai sendo narrado. O valor da narração no presente é tributo da possibilidade de se organizar o sentido da vida para o «eu que sou hoje», na base de uma identificação com a imagem construída desse «eu» – do «eu» que sou ou deixei de ser. Por seu vínculo com o presente, a narração retrospectiva recupera um sentimento de identificação com o fluir do tempo. É essa confluência entre identidade e temporalidade que caracteriza a narratividade retrospectiva.

Entre muitos idosos, o seu maior sonho era morrerem na sua própria casa, com a família por perto. Os «sacrifícios» que fizeram pelos filhos, uma «malguinha de sopa» ao almoço, uma «bucha ao jantar», tudo eles esqueceram. À medida que passámos a integrar uma cultura terapêutica, a dependência converteu-se em sinal de debilidade e patologia. As obrigações deram lugar a ressentimentos e os pedidos de atenção interpretam-se como intentos de controlo. A espera acalentada de um apoio dos filhos, na velhice, transformou-se no desespero de um anseio vergonhoso. O que representava um dever – os filhos cuidarem de seus pais idosos – converteu-se numa eleição: e agora, o que fazer deles? Tê-los em casa ou mandá-los para um lar? Apercebendo-se desta

situação, muitos velhos receiam ficar dependentes com medo de ser rejeitados. Não querem ser «fardo» para os filhos. Temem perder a sua dignidade. Em contrapartida, os filhos mostram-se ansiosos, sem saber o que fazer, provavelmente porque a consciência lhes pesa, temem que o que fazem fica aquém do que deviam. Ao contrário de Norbert Elias, não penso que a morte do outro seja sempre «uma lembrança de nossa própria morte»¹⁸. Não nego que a visão dos moribundos abale as fantasias defensivas que as pessoas constroem como uma muralha contra a ideia da sua própria morte. O que sugiro é que a «morte do outro» é, por vezes, encarada como um empecilho de vida – na medida em que a desgasta com preocupações, danos emotivos, perdas de tempo.

No espelho da vida

D. Rosalina faz questão que consultemos o seu acervo de poemas. Que não, não havia problema em fotocopiarmos esses poemas. Como interpretar essa dádiva e o entusiasmo com que nos falou de sua história de vida? Que forças a moveram a deixar-nos um legado? Um desejo de compartilhar? A tentativa de salvaguarda do pequeno mundo da sua existência, com as suas experiências e memórias exclusivas? O desejo de fazer sobreviver à morte esse universo de lembranças íntimas que passam a ser retidas na memória dos outros?

Algun dia ri da vida com prazer
Julgando-a sempre bela para mim
Desconhecia a dor e o sofrer
Via nela um mar de rosas sem ter fim

Eu ria quando via alguém chorando
E não via meu caminho para seguir
Hoje, no caminho que vou andando,
Vejo que de mim ficam a rir

E assim choro a minha pobre vida
E tudo o que era belo e acabou
No espelho já não vejo a vida bela
Só lá vejo um rasto da vida que passou.

Peso as palavras que em versos diz, palavras que fccionam a sua vida, ilusão biográfica de desilusões de vida, desilusões que ganham sentido pelas palavras que as revestem. No «espelho» já só vê um «rasto de vida». Na fotocópia de poemas impressos, quando os li pela primeira vez, anoto um comentário à margem: ao nomearem, as palavras isolam significados mas também evocam estados subjectivos que exprimem sentimentos, «estados de espírito».

Quando questionados sobre a velhice, há idosos que respondem com um encolher de ombros ou um suspiro. Se o «encolher de ombros» é de resignação, o «suspiro» é um espessamento da realidade, reverso da superfície lisa do discurso, tapete que se destece de palavras para fiar outros significados, como o de falta de «carinho»:

O que penso da velhice? O pior que há... não é? [suspiro] A gente ser assim velhinha e não ter quem olhe por a gente, com aquele carinho que a gente merece [pausa] ou... que não merece!

A tristeza torna-se desespero, não somente por nostalgia do passado mas por desesperança no futuro. Porque são isolados, expostos à sua própria solidão? Porque são empurrados para longe do olhar dos vivos? Porque morrem tão silenciosamente? O olhar quedo de D. Irene, o seu silêncio, os ouvidos moucos ao que lhe pergunto, são provavelmente formas de me expressar, subjectivamente, a desolação do seu isolamento.

Deus é evocado com sentimentos de culpa e temor de punições divinas. Um mero pensamento, a própria lembrança da morte... são «cismas» que podem desagradar a Deus, como sugere D. Conceição. Mas há também a crença no perdão. Deste modo, «a instituição eclesiástica do perdão e da absolvição mostra uma compreensão intuitiva da frequência com que as angústias de culpa se associam ao processo da morte»¹⁹.

O futuro é só morrer... esperar que Nosso Senhor me dê salvação p'ra minha (i)alma e me perdoe os meus pecados. Porque a gente também peca. A gente a pensar, a cismar naquilo que... também peca.

A sociologia tem insistido muito na «competência dos actores»²⁰, no conhecimento que estes têm – de maneira tácita ou discursiva – sobre as circunstâncias de seus actos. Esta competência enfatiza a sua «capacidade

reflexiva» de compreenderem o que fazem enquanto o fazem. No caso dos idosos, essa capacidade traduz-se, frequentemente, no reconhecimento das suas incapacidades. Surgem, a propósito, os *risos de desconsolo*. D. Marta conta-nos:

Há dias deu-me para coser. Tenho de pedir a elas [empregadas] p'a m'enfiar a agulha, que é p'ra coser um botão; e às vezes coso com as linhas ao contrário [risos]. Vejo mal, vejo mesmo mal. São as cataratas.

Os *risos de desconsolo* traduzem o poder de caricaturar a irreversibilidade das capacidades perdidas. Traduzem também uma subjugação – ou acomodação – à ordem natural do processo de envelhecimento. O mesmo acontece quando se usam expressões harmoniosas que pautam a desarmonia da vida: «pois», «ora», «é a vida»... Estas aliterações linguísticas edificam uma linguagem significativa em sua aparente arbitrariedade e gratuidade, que simulando não se expressar a si mesma acaba por actuar como reflexo redutor do que a envolve e a transcende. Muitos foram os idosos que se queixaram de doenças. Mas muitos dos seus queixumes são sintomas de uma outra enfermidade – a da solidão. Frequentemente, também se compartilham os queixumes, já que nada mais há para partilhar.

Sofro muito de enxaqueca e de vez em quando tenho muitas dores de cabeça. Mas não gosto de *tar* na cama! Só se elas me derem algum supositório... Há um que é p'ra enxaqueca e eu... se puser metade daquele supositório, alivia-me muito e não chego a vomitar...

Suspeito que os corpos desgastados, queixosos, doridos, são muitas vezes mal compreendidos. Sobretudo «elas», quando armadas de «supositórios» para qualquer emergência, têm dificuldades em escutar o corpo, saber o que ele diz. Quando se ataca uma enxaqueca com um supositório, temo que não se ouça o corpo. Apenas a sua voz através da dor. Essa voz do corpo – manifestação da dor – anuncia algum distúrbio. A dor, em si mesma, não é um distúrbio, apenas um anúncio. Suspeito que os analgésicos apenas enganem o mal do corpo. Mas também vi enfermeiros e pessoal auxiliar distribuindo sorrisos, cativando simpatias. Numa manhã, de visita de médico, apercebi-me do tom carinhoso com que D. Irene, 69 anos, foi tratada. Mas o médico pareceu-me mais interessado

pelos sintomas da dor do que em compreender o sofrimento causado pelos sintomas. O médico falou-lhe do «mau colesterol», da «tensão elevada» e de outras subtilezas farmacológicas. A terminologia médica sabe muito do corpo, talvez menos dos laços sociais. As posologias receituárias só nos dão palavras e fórmulas e jamais teremos as suficientes para designar o que vai na «alma». Os especialistas recorrem a essas categorias analíticas quando curam as enfermidades corporais mas ficam sem saber como lidar com o mal da solidão. Não se remedeia a solidão como quem dá remédio a uma doença. Ao Sr. Adalberto o médico disse-lhe que ainda «ia durar muito», sem dizer exactamente o que entendia com isso. Temo que Adalberto tivesse interpretado o optimismo do médico como um anúncio de morte adiada.

Os mitos culturais raramente nos dão conta do que verdadeiramente se passa em cada fase da vida – uma fuga ou isolamento do verdadeiro «eu»: na adolescência, por efeito de uma diluição do «eu» na cultura dos grupos juvenis; na velhice, por morte daqueles com quem se compartilhava a vida. Grande parte do que ocorre no «interior» de cada um guarda-se em segredo. Por isso D. Rosalina desabafa: «Gosto muito de tar sozinha, tranquila [...] Gosto do silêncio.» Talvez que o gosto pelo silêncio a leve a fazer frequentes pausas discursivas, como se o silêncio fosse meditação dos pequenos nada que são o tudo da vida. Há realidades que não cabem em palavras. Estar só é um facto da vida, tal como a morte. Também D. Conceição, de 85 anos, diz refugiar-se na solidão, vendo cada vez mais a sua existência esticada entre um passado que não existe (para além de nostalgia) e um futuro que não pode ser (senão na negação da alegria).

Quantas vezes me apetece ficar sozinha [falando depressa e expirando em simultâneo].
Às vezes, olhe, p'ra desabafar... p'ra chorar. Chorar a minha vida. Parece que fico mais vazia, mais leve.

Às vezes a solidão é tanto mais solitária quanto mais povoada de memórias. Então o choro parece dissipá-las. Nem sempre é fácil lutar contra a adversidade sem cair no abismo da renúncia ou resistir de modo a viver com o sofrimento e contra ele. Alguns dos nossos entrevistados olham para trás, fazem balanços de vida e lamentam os rumos que a vida tomou. Uns culpam o destino, a ele se referindo como a uma ordem mágica que sobreleva a vontade para o alterar;

outros desculpam-se do destino numa recusa ou incapacidade de compreender o que se passa – apenas através da compreensão é possível reconciliar o sofrimento com as razões que lhe dão origem; finalmente, há os que se culpam a si próprios, desencadeando «pensamentos contrafácticos»²¹ sobre o que poderia ter ocorrido se não ocorresse o que ocorreu.

A invocação do «destino» ou da «sorte» – «a sorte voltou-me as costas!» – permite explicar a situação de desamparo por factores do acaso, deixando em aberto a possibilidade de retorno da sorte madrasta – se ela alguma vez decidisse deixar de andar de «costas voltadas». Raramente colocam a razão do seu desamparo no abandono a que os filhos os sujeitam. Mais frequentemente aludem às reformas minguadas que não dão para a compra dos medicamentos ou à própria idade que lhes retira capacidade de «ir à luta». Será que ignoram os factores biográficos e familiares que determinaram a sua situação? Certamente que não. Mas se pensam neles mais se desgastam. Ao reclamarem-se vítimas do azar mais facilmente se poderão tornar beneficiários da sorte quando, ilusoriamente, um dia a sorte mudar. A sorte é volúvel, tem manhas, vai e volta quando menos se espera. As apostas que esporadicamente fazem na lotaria, e mais frequentemente no totoloto, reflectem uma crença nesse esperado bafejamento da sorte, a esperança de que o alento um dia barrará o domínio do desalento. Outros, contudo, parecem resignados com a sua má sorte e não esperam que a boa sorte lhes bata à porta.

Podemos sentir empatia com as crianças porque já fomos como elas. Mas faltam-nos experiências que nos permitam compreender os velhos. Alguns insistem em que os filhos não lhes deixam faltar «quase nada». Compram-lhes presentes, roupa nova e chocolates. Mas o «quase nada» é para eles o «tudo» que não ousam reivindicar. O que eles mais desejam é um tempo de companhia. Por vezes caem em depressão e são assolados por «maus pensamentos». D. Conceição, por exemplo, confessou-nos: «Se sair daqui sabe para onde eu vou? Meto-me debaixo de um comboio.» Vários foram os idosos que me confessaram já lhes ter passado «coisas pela cabeça». É uma expressão que utilizam para se referirem a pensamentos negativos que os tentam a buscar a felicidade da vida pondo termo a ela e à infelicidade da mesma. Busca singular e extrema da felicidade. Essas coisas só «passam pela cabeça» quando os tormentos da vida a ela sobem. É de supor que ninguém abandona voluntariamente a vida que se

vive bem. Outros, menos pessimistas, acham que não há que derrotar a morte, porque não se pode, apenas o temor que ela inspira. Há uma provável razão para essa filosofia de vida: se não aceitássemos a morte como poderíamos amar a vida que a ela conduz?

O piso dos «fundos»

Em alguns lares de idosos constatei a existência de um lugar, normalmente um piso térreo ou uma cave, para onde são deslocados os moribundos, os acamados, os velhos mais vizinhos da morte. Ali ficam agonizando, enganchados a máquinas, isolados, escondidos. Num dos lares, o lugar é denominado de *piso dos fundos*, espécie de umbral da morte onde os mortos parecem vivos e estes mortos. D. Conceição explica:

Lá em cima tem um piso, aqui tem outro, e lá em baixo outro. Quando morrem, vão lá p'ra baixo... Quando estão assim... já estão a ver que... levam-nos lá p'ra baixo.

No *piso dos fundos* reina a conspiração do silêncio, por vezes interrompida por uma sequência de ais queixosos. D. Conceição, quando se referiu ao *piso dos fundos*, fez uma pausa, arrastou as palavras penosamente e suspirou, soltando um «ai» que se enclaustrou na mais profunda da sua intimidade – ou, talvez, da sua amargura. Hesitou na forma como se deveria referir aos moribundos, recorrendo a expressões que acentuam, com discrição, o trânsito para a morte – «quando estão assim», «já estão a ver que»...

Um sinal de trânsito para o *piso dos fundos* é também dado pela expressão «estar mais para o lado de lá». Por exemplo, quando alguém adoce gravemente é comum ouvir-se dizer: «Coitadinho(a), está mais para o lado de lá do que o de cá.» Frases rituais deste género sinalizam um elevado grau de reserva na expressão dos sentimentos. Na linguagem quotidiana evita-se falar da *morte*, termo substituído por expressões mais eufemistas como «passar desta para melhor», «chegar a sua hora», «foi-se», etc. A morte pode estar próxima mas é distanciada pela linguagem. Nada de espantoso ou que os sociólogos não conheçam ou pratiquem quando trabalham o sentido das palavras para obterem o abstracto do concreto, dando azo a que o pensamento se possa evadir das

coisas. Ao serem relegados para o *piso dos fundos*, os velhos deixam de poder contar com as falas espontâneas de que se tecem os afectos e as solidariedades. Se a morte social ocorre geralmente quando se dá o internamento no lar, o trânsito para o *piso dos fundos* é a máxima expressão dessa morte social. Os familiares reduzem as visitas aos moribundos, alegando perturbação ou pavor com a proximidade da morte.

Outrora a morte era visível, reconhecida, ritualizada. Ela ocorria em espaços domésticos, em casa se morria e em casa se fazia o velório, com a presença de familiares, vizinhos e amigos. Agora morre-se mais frequentemente nos hospitais ou em *pisos de fundos* de asilos e lares de idosos, longe da família, apenas com a companhia de desconhecidos, máquinas, solidão²². Trata-se de uma solidão «civilizada» que silencia a exteriorização do sentimento perante a dor, o sofrimento e a própria morte. Antigos rituais de padecimento e de morte buscavam, agora, outros sucedâneos²³, como o da morte solitária num hospital ou *piso de fundos*. Assiste-se também a uma *desritualização* da morte exemplificada pela passagem da «extrema-unção» para a «unção dos enfermos» que, como sugeriu Hermínio Martins, é uma mudança que «contém em si toda uma revolução teológica-litúrgica», para além de arrastar uma «reconceptualização da morte»²⁴. No *piso dos fundos* esconde-se a morte como se ela fosse vergonhosa, como se o moribundo não fosse digno de acompanhamento, de atenção, de presença, de consideração, de gestos de solidariedade que deveriam confortar quem sofre a agonia da morte. A solidão do moribundo resulta da incapacidade social em se saber viver a morte na medida em que se a denega. Flagrante «inabilidade» para lidar com a morte²⁵. No *piso dos fundos* cuida-se, sobretudo, de corpos enfermos descuidando-se a vida subjectiva dos doentes, a sua vida afectiva e íntima.

Quando um velho doente entra numa residencial, se o seu estado de enfermidade é grave, vê-se empurrado para o *piso dos fundos* para que os que «ainda não estão assim» não se perturbem com os que «já estão a ver que»... D. Conceição recorda a sua passagem por esse misterioso lugar onde a morte parece manter os moribundos sob pena suspensa:

Fiquei cá nos fundos [referindo-se ao piso dos moribundos e residentes acamados]. Não! [corrigindo] Parece que primeiro fiquei aqui em cima... E depois foi que viram que eu não

recuperava e que me levaram lá para baixo. Depois recuperei [pausa] Por Deus, por Deus!
E depois... Quando me viram já recuperada, tornaram-me a trazer cá p'ra cima.

Antes de aportarem ao *piso dos fundos*, os corpos doentes são conduzidos para espaços intermédios, entre a vida e a morte. Aí começa-se a constatar que o corpo não é um lugar agradável de viver. As doenças implicam «disrupções biográficas»²⁶ com inevitáveis efeitos nas vivências quotidianas. Em muitos lares de idosos há uma estratificação rígida dos doentes por pisos e graus de maleita. Os corpos de diferentes pisos passam a ser estranhos uns em relação aos outros. Na sua enfermidade, os corpos retiram-se, fecham-se num mundo próprio. Os que estão em vias de ingressar no *piso dos fundos* afastam-se, evitando a sala de convívio, as varandas, o jardim, enfim, as possibilidades de contacto. As suas palavras transpiram silêncio ou então é este que as atravessa. Batem em retirada, numa socialização, por antecipação, do isolamento e da própria morte. Nesta socialização – à imagem de uma ampulheta do tempo, onde a queda dos grãos de areia se faz a uma mesma cadência, sendo porém sua ordem caótica – tudo se vira continuamente para o seu oposto: a fala para o silêncio, a sociabilidade para o isolamento, a vida para a morte.

Na antecâmara do *piso dos fundos* há velhos sofás onde corpos contorcidos de reumático se enterram no silêncio. Olho-os como seres enfileirados, à espera de vez. E eles olham-se, entre si, como se a sua própria condição se espelhasse na dos semelhantes. Eles sabem, à sua maneira, que «a vanguarda da morte é o envelhecimento»²⁷. Alguns dormitam, talvez meditando na irremissível precariedade da existência. Um deles diz-me que «a hora incerta, a morte é certa». Fixo o meu olhar no olhar fixo do Sr. Francisco, 86 anos de idade. A sua máscara de rugas diz-me exactamente o que mostra: a máscara e o que por detrás dela se esconde. As rugas esboçam um sorriso que parece vir-lhe do desejo de prender o que lhe foge, a vida. A seu lado, o Sr. Adalberto olha para o relógio da parede, entretido com o movimento dos ponteiros que dão voltas sem sentido, sabendo que as horas que estão para vir não serão diferentes das que estão passando. Saúdo-o. Responde-me com uma balbuciente boa-tarde. As palavras não lhe chegam para o que, suponho, teria para me dizer. Na sua quietude de olhar procuro ler o seu pensamento, divagante monólogo interior que gostaria de ver reproduzido em diálogo. Em vão. Suspira fundo e semicerra

os olhos. A forma do suspiro e da mirada convertem expressões subjectivas em comunicação objectivada. Mas nem sempre é fácil objectivar o subjectivo. Por exemplo, o tempo subjectivamente vivido pelo corpo do Sr. Adalberto é diferente do tempo objectivo que é dado pelo relógio em que fixa o seu olhar; aí temos um tempo de homogeneidade que reduz as horas a um mesmo tempo de duração.

No meu bloco de notas, transformo as expressões faciais do Sr. Francisco e do Sr. Adalberto em escrita – em linguagem de vestígios, de marcas, de sinais. Observações apreendidas pelo olhar e traduzidas em palavras. Tradução dotada de um estatuto epistemológico de referência dominante cuja legitimidade nem sempre é questionada. Questionamento que se impõe quando entre o olhar que capta e o captado pelo olhar se intromete um imaginário verbal que pretende ordenar o que desordenadamente os sentidos apreendem, dados sensíveis, fugazes, incontroláveis. Olhar que passa a estar subordinado ao poder da escrita, que fica aquém e além desta, embora o relato se possa apresentar como garante metodológico da chamada «observação directa».

As rugas simbolizam a velhice mas elas são também novas formas de expressão facial que substituem velhas formas que simbolizavam a juventude. A suplantação das velhas pelas novas formas, dão conta da própria força da vida e da sua contradição: chegar a ser o ser que se vai sucessivamente renegando. Esta pujança da vida – que a vai aniquilando com o passar do tempo – pode ser ilustrada com a metáfora simmeliana das *ruínas*²⁸. A obra arquitectónica resulta numa forma fixa. Mas as forças da vida exercem uma acção sobre ela, podendo originar a sua destruição, a sua ruína. A vida faz surgir uma nova forma, a ruína. Esta é a forma actual da vida passada, a forma presente do passado. Para Simmel, esta destruição, que a vida exerce sobre as formas, não é uma destruição sem sentido, é a concretização de uma tendência interna e inerente a qualquer forma. A vida é sempre mais vida que aquela que é possível a forma conter. Então, forma e vida apresentam-se como dois conceitos opostos ou disjuntivos: a forma é o estático, o fixo, o intemporal; a vida é uma força em constante devenir temporal, é fluidez, é dinamismo, é a força criadora das formas ao mesmo tempo que as corrói. A vida cria as formas para representar-se, utiliza-as para existir – o que é válido para o sorriso jovial ou para as rugas da velhice.

Os companheiros que transitam para o *piso dos fundos* integram o que em gíria sociológica se designa por *grupo de referência*. Ao reconhecer a morte do

próximo, o sobrevivente ganha consciência do seu próprio destino. Como nos diz António Lobo Antunes, numa das suas crónicas, «com os anos a morte vai-se tornando familiar»²⁹ – não a ideia da morte, nem o medo dela, mas a sua plausibilidade quando nos leva um amigo próximo. A mais mortífera de todas as mortes é aquela que se some deixando apenas o vazio do que deixa de existir, como a amizade perdida. À «morte consumada» contrapõe-se uma «morte vivida»³⁰ incorporando toda uma rede de gestos e rituais que acompanham o moribundo até à morte. A morte põe termo à angústia enquanto que a vida a parece prolongar. É este o drama da «solidão dos moribundos», como bem o retratou Norbert Elias: «O facto de que, sem que haja especial intenção, o isolamento precoce dos moribundos ocorra com mais frequência nas sociedades mais avançadas é uma das fraquezas dessas sociedades. É um testemunho das dificuldades que muitas pessoas têm em identificar-se com os velhos e moribundos³¹.»

No *piso dos fundos* ou na sua *antecâmara*, os velhos vivem num estado *liminar* que Turner caracterizou como referente a um processo de transição frequentemente associado à morte, à instabilidade, à escuridão, à solidão³². Os liminares são despojados de *status* e autoridade, removidos de uma estrutura social mantida e sancionada pelo poder, desvinculados de gestos de solidariedade e de *communitas*. Freud ensinou-nos que o objectivo da psicoterapia é a recuperação do que não conseguimos deixar de reprimir. Curiosamente, o que mais se reprime é o ensejo de se fazer parte de uma comunidade, de se pertencer a grupos de pessoas entre as quais circulem afectos. As instituições que cuidam do «outro» surgem quando, literalmente, as pessoas não têm tempo para dedicar-se umas às outras.

Quando a família deixa de funcionar como instância de suporte a estes seres «liminares», o abandono passa a marcar os seus modos de vida. Aliás, a liminaridade a que os conduziu a desvinculação laboral contribuiu também para a sua estigmatização social, mesmo antes de serem internados nos lares. O Adalberto deixou de ser funcionário público; o Inácio já não é mecânico de automóveis; o Francisco já não se define como escriturário. Passaram a ser «reformados», exilados da vida profissional, excluídos da trama vital que sobretudo valoriza quem é economicamente produtivo. Neusa de Gusmão, sugere que o «assistencialismo» que domina é de natureza oclusiva³³. O Estado

e as próprias famílias gerem o «problema» promovendo a sua «ocultação». Desse modo, os idosos são despejados em lares, asilos e instituições congêneres. Este *assistencialismo oclusivo* poderia também ser designado de *reclusivo*. Muitos lares de idosos são instituições de reclusão, que exilam os velhos da vida. Como passar deste assistencialismo *occlusivo* (e *reclusivo*) para uma solidariedade *inclusiva*? Exilados da vida, estão juntos mas sós nesses asilos de solidão. Sem mais companhia do que a do tempo que passa, cada vez mais difícil de suportar. A verdadeira companhia é o silêncio, no qual se encerram as angústias que se pretendem silenciar. Os rostos perdem expressão, emoldurada na fixidez do olhar, na imobilidade aparente do pensamento. Pode ser que aquele velho de olhar brilhante e fixo, quando lhe fecharem as pálpebras, leve o seu sorriso amargo para o caixão.

¹ A busca foi feita em «Casas de Repouso, Lares e Pensionatos».

² Keith Thomas, *Religion and the Declin of Magic*, Harmondsworth, Penguin, 1978.

³ M. Eastman, *Old Age Abuse*, Mitcham, Age Concern England, 1984.

⁴ Neste capítulo reproduzem-se relatos de sete idosos, o mais novo com 69 anos de idade e o mais velho com 82 anos, entrevistados em quatro lares residenciais da região suburbana de Lisboa. Para eles – Ana Rosalina, Marta, Conceição, Irene, Adalberto, Inácio e Francisco – todo o meu carinho. À Marisa Liebaut, que me ajudou na realização de algumas entrevistas, dirijo também os meus agradecimentos pela colaboração dada, na certeza de que os idosos que ela entrevistou desfrutaram da sua companhia de um modo muito especial, pela sua capacidade em dar afecto.

⁵ Françoise Dolto, *Solitude*, Paris, Engo, 1989.

⁶ Neusa Maria Mendes de Gusmão, «A maturidade e a velhice: um olhar antropológico», in Anita Liberalesso Neri (Org.), *Desenvolvimento e Envelhecimento: Perspectivas Biológicas, Psicológicas e Sociológicas*, Campinas, Papirus Editora, 2001, pp. 121-122.

⁷ Norbert Elias, *What is Sociology?*, Londres, Hutchinson, 1978.

⁸ A. Farge e C. Klapisch-Zuber, *Madame ou Mademoiselle? Itinéraires de la Solitude Féminine*, Paris, Montalba, 1984.

⁹ *Correio da Manhã*, de 16 de Julho de 2004.

¹⁰ *Correio da Manhã*, de 16 de Julho de 2004.

¹¹ *Diário de Notícias*, de 1 de Maio de 2005.

¹² *Correio da Manhã*, de 13 de Agosto de 2004.

¹³ *Diário de Notícias*, e 21 de Maio de 2005.

¹⁴ *Correio da Manhã*, 18 de Junho de 2004.

¹⁵ Charles Sanders Peirce, *Écrits sur le Signe*, Paris, Seuil, 1978.

¹⁶ Josep Maria Fericgla, *Envejecer. Una Antropología de la Ancianidad*, Barcelona, Editorial Herder, 2002, pp. 44 e 286-287.

¹⁷ Josep Maria Fericgla, *Envejecer ...*, p. 287.

¹⁸ Norbert Elias, *A Solidão dos Moribundos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2001, pp. 16-17.

¹⁹ N. Elias, *A Solidão dos Moribundos...*, p. 46.

²⁰ A. Giddens, *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, California, University of California Press, 1985.

²¹ Jon Elster, *Strong Feelings. Emotion, Addiction and Human Behaviour*, Cambridge (USA), Massachusetts Institute of Technology, 1999.

-
- ²² O deslocamento da morte para os hospitais encontra-se estatisticamente comprovado, em Portugal, no artigo de Vanessa Cunha, «A morte do outro. Mudança e diversidade nas atitudes perante a morte», *Sociologia, Problemas e Práticas*, nº 31, 1999, pp. 103-128. A autora mostra que nas regiões do Norte do país, mais tradicionais e com índices mais elevados de religiosidade, o movimento não é tão acentuado quanto nas regiões mais laicizadas do Sul de Portugal.
- ²³ Cas Wouters, «The quest for new rituals in dying and mourning: changes in the We-I balance», *Body and Society*, vol. 8 (1), 2002, pp. 1-27.
- ²⁴ Hermínio Martins, «Tristes Durées», in Rui G. Feijó, Hermínio Martins e João de Pina Cabral, *A Morte em Portugal Contemporâneo*, Lisboa, Quercus, 1985, pp. 22-23.
- ²⁵ José de Souza Martins, «Anotações do meu caderno de campo sobre a cultura funerária no Brasil», in Marcos Fleury de Oliveira e Marcos H. P. Callia (Orgs), *Reflexões sobre a Morte no Brasil*, São Paulo, Editora Paulis, 2005, pp. 73-91.
- ²⁶ Michael Bury, «The Sociology of chronic illness: a review of research and prospects», *Sociology of Health and Illness*, 13, 4, 1991, pp. 451-468.
- ²⁷ Edgar Morin, *El Hombre y la Muerte*, Barcelona, Editorial Kairós, 1999 (1ª edição em Francês: 1979).
- ²⁸ Georg Simmel, «Las ruínas», in *Sobre la Aventura*, Barcelona, Península, 1988.
- ²⁹ António Lobo Antunes, *Segundo Livro de Crónicas*, Lisboa, Dom Quixote, 2002, p. 217.
- ³⁰ Michel Vovelle, *Ideologias e Mentalidades*, São Paulo, Brasiliense, 1987.
- ³¹ N. Elias, *A Solidão dos Moribundos...*, p. 8.
- ³² Vitor Turner, *Process, Performance and Pilgrimage*, New Delhi, Concept, 1979.
- ³³ N. M. M. de Gusmão, «A maturidade e a velhice»..., pp. 113-139.

**Afectos virtuais:
em busca
de conexão**

Como desenvolver uma sociologia de um fenómeno – o dos *afectos* – cuja natureza é, tantas vezes, secreta e misteriosa? Uma possibilidade é contemplar, precisamente, os contornos sociais e históricos que fazem com que os *afectos* tenham marcas do tempo em que são vividos. Por outras palavras, as maneiras de sentir – como as de pensar e as de agir, diria Durkheim¹ – expressam-se através de uma subjectividade que se objectiva socialmente. Ou, como diria Norbert Elias², os *afectos* estão sujeitos a «modalidades de controlo» civilizacionais. Cada cultura, *grosso modo*, gera formas próprias de produção de *afectos* que, por sua vez, reflectem as circunstâncias históricas e sociais que os modelam. Não tenhamos dúvidas. As *festinhas* ou *miminhos* que conhecemos como gestos simples e individuais de *afecto* fazem parte de uma *intimidade doméstica* que não deixa de ser padronizada por socializações que afectam *socialmente* *afectos* vividos *subjectivamente*. A maneira como lhe pego na mão, como lhe entrelaço os dedos, como lhe mordisco o lóbulo da orelha, são pormenores de *afectos* individuais mediados pelo *social*. São gestos que reflectem uma subjectividade dominante.

Por que razão a carência de *afectos* nos afecta? Porque a afectividade se instituiu socialmente, e a sua falta se transformou num problema social, de natureza neurótica, existencial ou amorosa – o que frequentemente dá no mesmo. A falta de *afectos* afecta porque, provavelmente, a afectividade vive, ela própria, numa encruzilhada de irrupções descontroladas de sentimentos subjectivos e, paralelamente, de forças sociais que tendem a sujeitá-la a uma disciplina normalizadora. Os *afectos* irrompem descontroladamente pelo quotidiano mas, ao mesmo tempo, deixam-se corromper por variadas lógicas (disciplinadoras, moralistas, hedonísticas) que podem transformar o sujeito afectuoso em afectado. Por isso, a palavra *afecto* desprende, de suas franjas etimológicas, o sentido de afectado – o que padece de *afecto*. Talvez porque subsista em nossa sociedade um moralismo ressentido que condena os *afectos* – pelo menos os mais imoderados ou exacerbados³. Este padecimento de *afecto* é particularmente notório no âmbito da paixão. Na literatura da especialidade, o apaixonado sempre nos foi representado como um desvairado que deu as costas

à razão. Por essa mesma razão, os estóicos cultivavam uma profilaxia contra o «mal das paixões», impedindo que elas se constituíssem num modo de vida.

Tendo os afectos marcas do tempo em que são vividos, é sociologicamente interessante ver como a sua produção evoluiu historicamente. Na Antiguidade Clássica, ou nos primórdios do Cristianismo, a busca de felicidade implicava um controlo sobre os afectos excessivos e ilusórios: quer os de natureza mais *material* (relacionados com o desfrute de comida, bebida, sexo ou dinheiro) quer os de natureza mais *sentimental* (envolvendo condutas marcadas pela ira, vingança, ostentação, paixão ou vaidade). É nesta gestão socializada dos afectos que encontramos a idealizada «força de carácter», capacidade enaltecida por estóicos, epicuristas, cépticos e cristãos, justamente porque o *carácter* era forjado na ascese pessoal. Esta «força de carácter» declina com o surgimento do *amor cortês*, dando-se um ressurgimento do amor profano. Na literatura do amor cortês de princípios do século XII, isto é, no ciclo arturiano, da era de Tristão e Isolda, começa a legitimar-se o direito de expressar o sentir do que se sente. E por isso a Igreja inquietou-se com este movimento, desenvolvendo, nos séculos XII e XIII, o culto a Maria – a *mariologia* – única mulher a dever merecer afecto amoroso, verdadeiro e inquestionável.

Em contrapartida, na modernidade ocidental a reputação parece deslocar-se da *força de carácter* para as *marcas de personalidade*. Enquanto que a *força de carácter* era avaliada socialmente, já que os «outros» eram fiadores da fidelidade do sujeito ao bem-comum, nas *marcas de personalidade* o «outro» torna-se num cúmplice ansioso dos dramas de intimidade vividos por cada um de nós. O modelo da vida afectiva deixa então de ser descrito como a realização de virtudes públicas, para passar a ser pautado pelos dilemas da satisfação sentimental. Richard Sennett estabelece, a este propósito, uma distinção pertinente entre «carácter» e «personalidade»⁴: enquanto que o *carácter* é um valor ético aferido por relacionamentos sociais, a *personalidade* é um termo referido a desejos e sentimentos que podem existir dentro de nós sem que mais ninguém o saiba. O carácter centra-se nos aspectos duradouros de nossas experiências emocionais e, por essa mesma razão, expressa-se através da lealdade e do compromisso mútuo. Mas como falar de *carácter* num universo emocional – como o da contemporaneidade – em que predomina a confusão de sentimentos, a valorização do imediato, a ética da experimentação?

Esta *cultura da intimidade*, ao deslocar o centro da identidade pessoal do *público* para o *privado*, gerou ambiguidades em relação à consciência que cada um tem dos seus próprios sentimentos. Daqui resulta uma insegurança na vida sentimental, uma volubilidade de sentimentos e de afectos, um isolamento do «público» e do «outro». Em resultado de quê? De uma paixão por interesses privados. É deste modo que a privacidade burguesa, ao criar a «tirania da intimidade», identifica a felicidade com a satisfação individual de necessidades afectivas. Mas como é que essas necessidades são satisfeitas? Como são geradas? Em que se singularizam? Por que razão há gente que prefere relacionamentos *on line*, mediados por computador, em vez de encontros que permitam uma interacção baseada na co-presença física? Pelo anonimato? Pela possibilidade de assunção de papéis distantes dos *self* reais? Por se poder ser aquilo que na realidade não se é?

Não é meu propósito discorrer sobre todos os novos mapeamentos de afectos e suas coordenadas mais relevantes. De facto – e já Espinosa o reconhecia, no seu terceiro livro da *Ética* – existem mais afectos do que nomes para os designar. O que me motiva é apenas o levantamento de questionamentos que nos ajudem a interpretar a emergência e a natureza de alguns afectos contemporâneos. Quem seduzimos, afinal? Que forças nos empurram para a sedução? Seduzimos movidos por nossos próprios desejos? Por uma ânsia narcísica de agrado a nós próprios? Enamoramento estéril de cada um por nós mesmos? E porque a afectividade é uma conexão, talvez se possa explorar nas comunidades virtuais, nos *chats*⁵ da Internet, designadamente nos canais temáticos que tratam do amor, do namoro, da sexualidade. Caía pois num universo de pesquisa muito particular e aliciante: o dos *amores virtuais*.

Tinha presente o alerta de Weber para o facto de o progresso técnico ter contribuído para uma racionalização crescente das relações sociais e um concomitante desencanto com o mundo. Daí o interesse em explorar os *chats* como possibilidade de reanimação de contactos e filiações sociais. Em que medida as comunicações *on-line* actuam como antídotos ao atomismo da sociedade? É possível, no *ciberespaço*⁶, revigorar os «nós sociais» que conectam as múltiplas afinidades electivas das ligações afectivas? Haverá no ciberespaço um sentimento de *comunidade*? Como dar conta dos sentimentos que circulam nos *chats*? As interrogações entreabriam-me portas para um

universo de pesquisa aliciante. No entanto, o que me interessava não eram somente os sentimentos circulantes mas também os códigos simbólicos através dos quais aqueles se veiculam⁷. Os sentimentos desprendem-se dos códigos pelo que, na esteira teórica de Luhmann, é mais provável descobrir os sentimentos quando, na verdade, andamos atrás dos códigos.

À medida que ia avançando na pesquisa, novas interrogações me assaltavam. Suponhamos que as ligações à *net* são susceptíveis de se transformarem em ligações afectivas. Mas de que modo? Como meio de fugir à solidão ou como forma de a aprofundar? Será que os cibernautas se satisfazem com meras existências virtuais? Qual a natureza desses vínculos construídos «à distância»⁸? Os laços *on-line* aprofundam-se *off-line*? Busca-se no virtual a realização de desejos insatisfeitos no real? É possível desmascarar ou descobrir no ciberespaço tendências ou preferências afectivas/sexuais reprimidas? E no caso mais particular dos afectos amorosos: como é que dois cibernautas se apaixonam? E como é que se podem excitar virtualmente? Como conceber um erotismo com corpos ausentes? O sexo virtual é real para quem o vive? Quais os efeitos sobre a construção das identidades destas novas formas de interacção social mediadas por um ecrã de computador?

Com esta catadupa de interrogações em mente, não sem receios parti para o *trabalho de campo*, defronte do computador. As fronteiras entre pesquisador de «gabinete» e de «campo» esbatem-se em tais circunstâncias. Ao campo pode aceder-se de pantufas, no conforto de um gabinete de investigação ou no da própria casa. O «distante campo» está sempre ali, no ecrã do meu computador, à mão de um simples *click* de *rato* (ou *mouse*). Campo tão próximo e simultaneamente tão distante que a sua existência real se torna problemática⁹.

Utilizei o método etnográfico na sua vertente mais *naturalística*¹⁰, buscando a compreensão dos significados das interacções em seus contextos fenomenológicos. Nesta estratégia de investigação, o método etnográfico é usado como um caminho de descobertas, nomeadamente quando pouco se sabe do objecto que se pretende estudar¹¹. Comecei com observações dissimuladas ocultando a minha presença, sem interagir. Depois afoitei-me com participações interactivas. A variante da *observação participante* foi explorada nos *chat rooms*, por me possibilitar ver o que os outros viam, produto comum de um entrever compartilhado. Em rede, descobri-me como sujeito e objecto de

pesquisa. Observei e participei. Envolvi-me com outros para melhor os entender, afastando-me depois para melhor os analisar. Senti-me parte de uma comunidade que, no entanto, me era estranha aos primeiros contactos. As conversações foram depois impressas e submetidas a análise de conteúdo. As principais dimensões analíticas procuraram dar resposta a três questionamentos principais: qual a natureza dos afectos virtuais e através de que códigos se expressam? Como são experienciadas as identidades pessoais em tais cenários? Existirá uma comunidade de afectos virtuais?

Namoros de principiante

Antes das minhas primeiras incursões pelos *chats*, decidi consultar alguma literatura sobre o tema e recolhi informações de navegadores experientes¹². Com a ansiedade própria de quem se inicia num universo de sedução pela «primeira vez», dei-me conta, afinal, de que as regras nem eram assim tão complicadas. Existem vários canais temáticos de conversação. Em cada um dos canais sabemos quantas pessoas estão presentes, num preciso momento. Sabemos também, à medida que o tempo passa, quem abandona um qualquer canal e quem a ele acede. Todos podem comunicar em canal aberto, e as intervenções vão aparecendo no ecrã do computador, no chamado *salão de visitas*. Raramente se encontram conversas interessantes a este nível. Apenas nos damos conta de quem entra e sai no canal, de saudações entre conhecidos, de manifestações impacientes por comunicar com alguém («ninguém quer falar comigo?»).

No entanto, a primeira vez que me sentei, a sós, defronte do computador, para estabelecer uma conversação, experimentei alguma ansiedade. Listei os canais e de tantos que eram – várias centenas – senti-me indeciso, sem saber por qual deles navegar. Cada canal identifica um tema de discussão o que, em teoria, poderia ajudar um iniciante a antever o que se passa em cada canal. Contudo, nem todos os temas identificam plenamente os canais, apesar das múltiplas estratégias de captação usadas:

«Este canal tem dot!!» (#skank)

«bora apanhar um coma alcoólico!!» (#bodybo@rd)

«O canal onde a acção faz parte da monotonia.» (#b@canal)

«Bem-vindos às #docas 1 canal simplesmente espectacular!» (#docas)

Ainda assim, o nome de alguns canais e/ou os temas invocados para debate podem constituir-se em referenciais a ter em conta. Há canais *filosóficos* que invocam o *sentido da perfeição* ou a *grandeza do instante*: «*Haverá algo q ã tenha contras? Será a perfeição relativa?*» (#thematrix); «*A vida nada mais eh k um pekeno instante, mas esse instante basta para aprender coisas eternas como as amizades*» (#abraveses). Outros apelam mais para a *rebeldia*: «*Fuck the rules*» (#Dreads); «*a gente liberta-se dos interditos através das transgressões*» (#buda'sparadise). Ansiava por comunicar mas não sabia com quem. Até que descobri um canal com a sigla «aps», alimentando-me expectativas de interacção com colegas da *associação portuguesa de sociologia*. Mas logo o tema de conversação me desenganou: «*o malaker tem koka na narina – e na veia a heroína – os pulmões feitos de haxixe – ele é um gajo muita fixe*» (#aps). Encontrei um canal de «sociologia», mas não tinha mais que dois participantes. Não me prestaram atenção, tão envolvidos estavam na discussão do tema que pretensamente os reunia, uma máxima de Peter Berger: «*Estou tão sozinho no mundo dos meus sonhos, mas sei que o mundo da vida quotidiana é tão real para os outros como para mim mesmo*» (#sociologia). Os canais para curtir mágoas, como o #BrokenHeart, são francamente sobrelevados pelos *hot channels*, com apelos insistentes à lembrança do acto: «*o Canal das mágoas e Infortunos do Amor... desabafem:))))* (#Broken-Heart); «*fuck to forget but don't forget to fuck!!!*» (#1111111)

Também me dei conta da existência de muitos canais de claques desportivas, com predominância dos chamados «clubes grandes». Naturalmente que fui à procura da minha paixão clubística: a Académica¹³. Encontrei dois canais, um com assento grave no «é» e outro sem acento, e descobri depois o canal da «mancha»: da *mancha negra*, uma das «nossas» claques; aí digitei, em maiúsculas: «BRIOSAS SEMPRE!!!», mas não obtive resposta.

Alguns canais questionavam-me *inclinações amorosas*, aliciando-me: «*the sky is still blue... the clouds come and go... yet something is different... are you falling in love?*» (#charco); «*Cadê o meu Noivo?*». (#abelhinhas); «*Amor estou-te esperando*» (#amor_vh); «*quando as janelas da oportunidade se abrirem, não*

lhes feches as persianas...» (#amor_uma_perigosadoençamental). Outros canais exibiam sua faceta *imediatista* ou *materialista* em questões de amor como o #papa_gajas, o #sexonline, ou outros com lemas bem sugestivos: «*O amor é apenas uma versão mais profunda da necessidade de dar uma queca*» (#anadia). Nos canais de «queca» confrontava-me com definições peremptórias, de gosto duvidoso: «*Sex is like maths... you add a bed, subtract clothes, divide your legs and hope not to multiply!!!*» (#Bardofundo); «*o amor é como o fósforo, só dura enquanto há pau!*» (#bruxas); «*mais vale uma na mão que duas no sutiã*» (#faculdade do sexo).

Cada vez me era mais difícil tomar uma opção. Que canal deveria eleger para entabular uma conversa? E que estratégias de sedução deveria adoptar? Os aconselhamentos que recolhia não eram convincentes: «*se és pedreiro e gostas de aventura usa o telemóvel à cintura*» (#alto_alentejo). Não sei se pela enorme difusão de telemóveis pelo país (temos um índice *per capita* dos mais elevados do mundo), o certo é que encontrei um indisfarçado mal-estar contra os pedreiros: «*hoje em dia só se vê reparigas com pedreiros!!!*» (#cadelitos). Descobri depois que um navegador pode convidar outro para conversar (*chat*) a título privado. «Interessante», pensei. Afinal, os canais são «públicos» mas permitem contactos «privados». Assim sendo, assaltou-me uma dúvida ética: a de saber se o carácter privado das conversas *on-line* autoriza o investigador a usá-las como materiais de investigação. Pelo sim ou pelo não, a regra que segui foi a de pedir autorização, no final de cada conversa, para gravar e fazer «uso científico» das conversas registadas.

Depressa aprendi que a sedução *on-line* implica ter *dotes*. Posso convidar um outro para comunicar sem ter a certeza de ser correspondido. O outro, todavia, nem sempre responde à manifestação de meu desejo de comunicar. Se responde, a conversa tem lugar numa *janela privada*, na qual toda a mensagem que seja transmitida ao outro, ou deste recebida, aparece no ecrã do computador, em circuito privado. Entusiasmei-me perante a possibilidade de retorno ao «namoro à janela», sem vizinhança intrusa.

O começo de uma interacção é decisivo para se conseguir atrair o outro (ou a outra). Há uma ansiedade inicial. O «olá» ou o «ói» habituais nem sempre são suficientes. Do outro lado pode estar alguém disponível para ser seduzido, mas tem de ser conquistado.

< Alfa Chamosa > Oi, jurubi
< jurubi > Hum! Gostei dessa saudação pessoalizada!
< Alfa Chamosa > |o|
< jurubi > também gosto de teu nick. Bué ciber! Sabes, eu venho de outra galáxia...
< jurubi > Alfa pode ter a ver com ALFAcinha. És de Lisboa?
< Alfa Chamosa > |o|
< Alfa Chamosa > nop
< Alfa Chamosa > margem sul
< jurubi > gosto do sul. E das margens. Logo, gosto de ti!
< Alfa Chamosa > |o|
< jurubi > queres ser minha margem?
< Alfa Chamosa > |o|
< Alfa Chamosa > pode ser
< jurubi > Pronto és minha margem. Já posso ser marginal!
< Alfa Chamosa > |o|
< Alfa Chamosa > eu só consigo rir
< Alfa Chamosa > hoje és alegria do meu dia
< jurubi > Eu serei tua miragem de margem, serei tua praia porque há mar na margem...

Lembrei-me, então, de um livrinho que há tempos escrevera sobre artes de amar e rituais de galantaria¹⁴. Tinha teorizado esses rituais. Agora surgia a oportunidade de os aplicar na prática. Descubri-me, então, *sociólogo galanteador*, cultivador de afectos. Mas depressa fiquei afectado com a ideia. Qualquer sociólogo pode assim, sem mais, namorar na *net*? Há riscos de adultério? Digam-me lá, caros leitores, vocês que sois sociólogos, amantes ou cônjuges, sobretudo sensatos: sentir-se-iam importunados, ou não, se soubessem que os vossos companheiros ou companheiras afinal tinham outra relação, ainda que virtual?

Contactos interessantes requerem inspiração e um interlocutor que seja também interessante. O aconselhável é criar pequenas mas estimulantes frases. Expressar emoções com palavras abreviadas. Por vezes, faltam ideias, cai-se na vulgaridade dos estereótipos, o batimento dos dedos nas teclas traduz-se, então, em autodifamação. Um *nickname* (pseudónimo) bem escolhido pode facilitar a relação, no seu começo. De facto, o *nickname* constitui, frequentemente, o primeiro filtro de escolha do parceiro (a), a forma mais imediata de apreensão do outro. Um sugestivo *nickname* pode ser tão atractivo

quanto uma aromática água de colónia, uma madeixa de cabelos coloridos, um sorriso insinuante.

< Miguel > O 777 vem de onde?

< Miguel > Pois esse numero chamou-me a atenção [Miguel é pilotoaviador]

< Miguel > É a designação de um modelo da Boing

< Dalila777 > de lado nenhum

< Dalila777 > o 7 é um bom algarismo

< Dalila777 > tem uma patinha e um bracinho

Ao abrigo de *nicknames* e, em certa medida, livres de controlo e de barreiras inibidoras, os navegadores podem entrar e sair dos canais sem serem identificados, ou podem dar-se à ousadia de criar tantas personagens quantas as que povoam os seus imaginários. Por isso, é frequente a simulação de identidades, a adopção de personalidades múltiplas, sendo até possível seduzir a mesma pessoa através de diferentes identidades e jogos argumentativos. Engendram-se identidades tão fictícias quanto as imagens que se formam dos outros, igualmente fictícias, embora reais enquanto produto de uma capacidade inventiva. Como quer que seja, aos primeiros contactos são frequentes os pedidos de rápidas descrições sobre aparência, carácter, modos de vida:

< Paulo > como é que tu és?

(...)

< Dora > sou morena, 1,60m, 47kg

< Paulo > isto está a correr bem!

< Paulo > :)

< Paulo > cor de cabelo e olhos?

< Dora > cabelo castanho médio ondulado, pelos ombros

< Dora > olhos castanhos

< Dora > chega?

(...)

< Dora > gostas mais de cães ou de gatos?

< Paulo > de cães, tenho um cocker!

< Dora > fixe!

< Dora > eu tb

< Paulo > :)

< Paulo > vês!

< Dora > de q cor são os teus sapatos?

< Paulo > fomos feitos um para o outro!

Há uma permanente busca de *veículos de indícios*¹⁵. A começar pelo referido *nickname*, como se sugeriu. Que faz, por exemplo, um *Deputado* ou um *Machão 69* num *chat de lésbicas*? Em fases mais adiantadas de conhecimento trocam-se fotos digitais, enviam-se *e-mails*, pedem-se números de telefone, marcam-se encontros pessoais.

< Telmo > vou dar-te os meus telefones

< Telmo > telemóvel: (...)

< Susana > calma!

< Susana > primeiro mircamos

< Telmo > casa: (...)

< Susana > és um apressado

< Telmo > mas já mircamos o suficiente para tomarmos um café não achas?

As primeiras informações são importantes porque elas ajudam a definir a *situação*, facilitando a comunicação. Exploram-se, com pormenor e ansiedade, pistas identificadoras das personagens com quem se fala. Nos *chats*, como na vida real, os indícios são o caminho da prova, como Goffman sobejamente o demonstrou¹⁶. As conquistas são feitas como em qualquer campanha militar, com avanços e recuos estratégicos, movimentos giratórios, cercos, fintas e *bluff*. Como no caso particular da arte tauromática, a sedução respeita a uma ritualização e teatralização de *passes* fortemente codificados e imperativos. O acto da sedução desenvolve-se lógica e rigorosamente, lembrando a resolução de um problema de álgebra cuja solução está contida no enunciado. O desafio é encontrar a demonstração e o caminho lógico mais elegante para se chegar até ela. Do ponto de vista sociológico é também um desafio desvendar de que modo os afectos se desenvolvem na rede (virtual) a partir de redes (sociográficas) de suporte baseadas na simples retórica. Cai-se na *rede* sem redes? Embora os *usuários da rede* tenham determinados créditos culturais – não é qualquer um que navega na internet – há entre eles acentuadas diferenças de perfil social e geracional. Ora os afectos não nascem por acaso. Normalmente desenvolvem-se em *redes* ou *círculos sociais*. Por *círculo social* entende-se uma realidade subordinada a um conjunto de códigos, regras, símbolos, representações, em suma: um sistema de interconhecimento. Os indivíduos que formam um círculo

social podem não se conhecer mas reconhecem-se através de comportamentos que manifestam uma filiação a esse *círculo social*¹⁷.

Sabemos que os afectos não surgem independentemente dos contextos em que se desenvolvem. Por exemplo, Claire Bidart¹⁸ mostra-nos, em relação à amizade, que os lugares onde se produzem os encontros intervêm sobre as possibilidades de formação dos laços afectivos, a escolha de parceiros e a estabilidade das relações. Por outro lado, as relações tendem a ser *homofílicas*, isto é, estabelecem-se entre indivíduos que se assemelham de algum modo. Ora, nos *chats* não se passa nada de diferente, ainda que, neste caso, as distintividades sociais (designadamente as de estratificação) possam ritualizar-se através de identidades descentradas, fluidas, múltiplas¹⁹. Mais uma razão para que surjam questionamentos biográficos constantes²⁰ – o que possibilita que os sociólogos dos *chats* passem despercebidos, apesar dos seus insistentes questionamentos.

Os *estranhos* da rede que procuramos conhecer transformam-se, naturalmente, em objectos biografados. O método biográfico não é exclusivo da Antropologia ou da Sociologia, como se vê. No entanto, o seu uso é diferente no contexto dos *chats*. Enquanto que nas ciências sociais as biografias estão expostas, em grande medida, a uma construção unitária e retrospectiva, nos *chats* a exploração biográfica debate-se com as possíveis múltiplas identidades do biografado que a cada momento se revelam. Daí a dúvida premente: será que a biografia virtualmente construída nos dá a identidade real do interlocutor? O método da *biografização virtual* pode, então, ser tomado como possibilidade de crítica em relação ao uso tradicional da biografia pelas ciências sociais, mais centradas nos aspectos unificadores de uma trajectória de vida, como o reconheceu Goffman:

«Há que advertir que esta unicidade totalizadora da linha vital [de uma biografia] contrasta com a multiplicidade de eus que se descobrem num indivíduo quando se o observa, na perspectiva dos papéis sociais que desempenha, de onde – se maneja adequadamente a segregação da audiência e do papel – pode sustentar com bastante habilidade eus diferentes e, até certo ponto, pretender que já não é mais o que terá sido²¹.»

Manipulando impressões

Há quem sustente que os relacionamentos *on-line* produzem um efeito de «nivelção» ou «equiparação» de *status*, poder e influência entre os seus utilizadores. No entanto, esta *hipótese de equabilidade*²² é discutível. Não apenas o acesso à *net* se encontra restringido a quem domina a linguagem dos computadores como, sobretudo, existem mecanismos de distinção que pautam as relações na rede. O que está frequentemente em causa é a comunicação com um *estranho*, é certo. Mas desde o início de uma relação, as primeiras aparências são interpretadas no sentido de prever os atributos desse *estranho*, isto é, a sua *identidade social*, entendendo este conceito no sentido em que Goffman o utiliza²³, ou seja, incluindo *atributos pessoais* (como a personalidade) ou *estruturais* (como a ocupação). Estas antecipações são transformadas em *expectativas* e o *estranho* acaba por se revelar através de «retrospectivas em potência» que dão lugar, segundo Goffman, a uma *identidade social virtual* que não coincide, claro está, com a *identidade social real*, baseada em atributos demonstráveis²⁴.

Gera-se, então, um fluxo de informação, de créditos e descréditos, em torno dos quais se edificam *identidades projectadas* que reflectem – ao mesmo tempo que excitam – a capacidade imaginária. A identificação com o simulado domina a interacção. O *estranho* procura, então, surpreender-nos positivamente. Tenta ocultar-nos os seus defeitos. Exibe créditos positivos²⁵. É possível dar conta de que o *estranho*, embora procure não se «desacreditar», é uma personagem «desacreditável»²⁶. Também é possível que não reconheçamos abertamente aquilo que o desacredita ou o pode desacreditar: neste caso, as desconfianças – mais ou menos fundamentadas – podem originar uma comunicação tensa, incerta e ambígua. Quando não é fácil identificar o outro, o desafio consiste, sobretudo, em decifrar a informação a propósito do outro, a qual, desocultando-o, pode ser esclarecedora. O problema é que essa informação pode ser exibida ou ocultada; expressa ou guardada em silêncio; revelada ou dissimulada. Os cibernautas ocultam informações sobre a sua *identidade real*, recebendo e aceitando um tratamento baseado em suposições falsas. O manejo de «informação oculta desacreditadora»²⁷ é um dos aspectos que a sociologia goffmaniana valorizou através do conceito de *encobrimento* – embora o que

prevaleça seja a imagem pessoal tal qual é representada e, desse modo, perde alguma relevância a distinção entre o real e o dissimulado, o mesmo acontecendo com a significação descritiva e explicativa de um suposto «eu verdadeiro». Como quer que seja, nos *chats* exige-se uma verdadeira arte de *administrar impressões*²⁸. Quando se faz uma opção pela aparência, a máscara acaba por se tornar realidade. A aparência nasce de gestos que a mimetizam, e à custa de mimetizar um desejo de aparência, de representar tal ou tal idealização, tornamo-nos o que representamos de nós mesmos.

As emoções são expressas através de sinais apropriados – os *emoticons*²⁹ –, como acontece nas conversações face a face. No fundo, sabemos que os estados emocionais podem expressar-se através da comunicação não-verbal. O sinal para expressar um estado emocional [:] antecede a especificação da emoção: satisfação :)... tristeza :(... etc. Os interlocutores têm de actuar com responsabilidade expressiva, uma vez que qualquer dito inapropriado pode perturbar a comunicação: «gestos involuntários», «passos em falso», «gafes», «deslizes»³⁰...

< Pedro > de que signo és??

< Dulce > caranguejo

< Dulce > (q estranho um rapaz a perguntar isso)

< Pedro > estranho PQ ?[a utilização de maiúsculas denota um levantamento de voz]

< Dulce > pq as raparigas é que costumam ligar a essas coisas

< Dulce > e tu, de q signo és?

< Pedro > SAGITÁRIO (mas n sou maricas)

< Dulce > ???

< Pedro > desculpa a falta de educação [por ter gritado]

< Dulce > pq havias de ser????? Os sagitários são todos homossexuais?

< Pedro > disseste que só as raparigas costumavam ligar a essas coisas.

A informação acerca dos interlocutores é essencial para o estabelecimento da comunicação e de uma eventual relação afectiva. Essa informação refere-se a características identitárias de natureza *fisionómica* (altura, cor de olhos e cabelos), *estrutural* (ocupação) ou *emocional* (sentimentos, estados de ânimo, intenções). A tendência é para que os navegantes exteriorizem *símbolos de prestígio* em qualquer das dimensões consideradas.

< Afonso > estudo, trabalho, tenho uns pais excelentes, uma vida optima, tenho carro meu, ando numa boa faculdade, gosto do curso, apenas me falta uma pessoa ao meu lado, que me ame e que me deixe amar, que eu tive sempre e agora sinto falta!

< Raquel > então falta qq coisa.....

< Afonso > moro sozinho com o meu avô!

< Afonso > temos uma égua!

< Afonso > a égua mora connosco quando vamos para Santarém, temos lá casa!

< Afonso > e um picadeiro para ela!

< Raquel > e eu q n tenho nenhum picadeiro para trotar nas férias

< Afonso > trota a minha égua lá em Santarém.

Mas também são frequentes os chamados *desidentificadores* que, segundo Goffman, tendem – real ou ilusoriamente – a criar uma imagem mais positiva do que aquela que na realidade é dada por outros símbolos de identificação³¹. Assim, um jovem maduro de 35 anos que comunica com uma jovem de 18 dirá que gosta de praticar desportos radicais para acentuar a sua juventude; um empregado de escritório que comunica com uma estudante de Engenharia Química esforça-se por mostrar possuir conhecimentos de literatura; um divorciado que raramente pôs a mão numa tampa de panela tenta convencer a sua namorada cibernauta de seus dotes culinários. Por vezes, há formas criativas de autopromoção; outras vezes, as máscaras são esteriotipadas; em qualquer dos casos, o que parece prevalecer é a relação de cada um com a máscara que incorpora. O que vale é a imagem que o outro possa fazer de mim. O parecer é mais importante que o ser³². Daí os artificialismos, a teatralização, a simulação. Aliás, *seduzir* significa, em latim, «conduzir a algum lugar», mas, em latim eclesiástico veio depois a significar «enganar» e até «corromper». Seduzir é, pois, persuadir alguém com promessas ou enganos. A conquista do outro implica a necessidade de consagrar uma singularidade. Se um pretendente tímido nada tiver a propor para além de banalidades será, decerto, repellido.

< Ricardo > tens namorado?

< Ana > n... : ((

< Ricardo > pq és feia ou de feitio difícil ou n tens tempo como eu?

< Ana > !!!!!!!!!!!

< Ana > achas q são só essas possibilidades?

< Ricardo > se te ofendi peço desculpa!

(...)

< Ricardo > moras mesmo em lisboa?
< Ana > mm
< Ana > pq?
< Ricardo > só pra saber é que eu n queria ir ao cinema sozinho!
< Ana > pede à tua vizinha do lado.

O descrédito atribuído à vulgaridade convida à distintividade. O paleio sedutor implia um esforço de apresentação, uma mais-valia de atributos, boa retórica, artes de galantaria, em suma: implica ter *dote*.

< jurubi > que tipo de guest és tu?
< girlguest > Uma rapariga
< jurubi > bem vinda!
< girlguest > Ainda bem, agora diz-me a tua *idade*
< jurubi > Sou eterno! Não tenho idade! E ando em busca de identidade. De onde falas?
< jurubi > Daqui a nada digo-te a idade...
< girlguest > DO ALGARVE, Mas essa cena da idade é que eu não engulo
< jurubi > Algarve, que bom! Então, és uma moura encantada!
< girlguest > Que rapaz tão *galanteador*
< jurubi > Uma onda de sorriso para que possas surfar em meu contentamento
< girlguest > Que romântico
< girlguest > :)
< jurubi > Sou apenas o reflexo de teu olhar :)
< girlguest > Adoro-te
< jurubi > Porqqqqque és a onda de meu desejo
(...)
< girlguest > meu coração está perto de ti
< jurubi > Estás a ver como o teu olhar é romântico?
< girlguest > és maravilhoso
< girlguest > :)
< girlguest > Onde estás?????
< jurubi > (...)Sim, mar...avilhoso. Por culpa do mar. Queres ser minha maré?
< girlguest > Sim é tudo o que quero
< girlguest > :)
< jurubi > Maré brava? Maré calma? Maré alta? Maré baixa?
< girlguest > maré brava quando não te falo mas calma quando penso em ti, ou falo contigo.

Quando me *afeito* pela manhã quero tornar-me um outro ou recuperar a imagem do meu «preferido eu». Ora o *afeite*, derivado regressivo de *afeitar* (do

latim *affactāre*: arranjar, preparar) contribui para a construção de uma imagem que é instrumentalizada para conquistar *afeição* (do latim *affectiōne*: acto de afectar influência; estado ou maneira de ser que resulta de uma influência sofrida). Mas os *afectos* têm várias *feições*. Nos *chats* há uma constante vacilação entre o acto de *expressar* e o de *impressionar*. Como refere Goffman³³, a expressividade do indivíduo e, por conseguinte, a sua capacidade de suscitar impressões, parece implicar duas espécies radicalmente diferentes de actividade significativa: a expressão que *transmite* e a expressão que *emite*. A primeira (comunicação restrita) circunscreve-se ao que é dito ou *teclatizado* (transmitido); a segunda (comunicação em sentido lato) recupera todo um conjunto de sinais que nos permitem retratar um indivíduo: por exemplo, um *nickname* que assiduamente frequenta *chats* de sexo mostra bem do que anda à procura sem necessidade de o dizer.

Tanto as expressões *transmitidas* quanto as *emitidas* podem ser falsas. Num caso tem lugar a *fraude*; noutro a *dissimulação*³⁴. Num ou noutro caso, as mensagens adquirem o estatuto de *promessa*³⁵: presumivelmente, as mensagens serão aceites como verdadeiras; fica uma vaga promessa de aceitação, alimentada por uma desconfiança que sempre se põe à prova por meio das mais variadas inferências. Por exemplo, em relação ao género do interlocutor, «será que, verdadeiramente, estou a falar com uma mulher, ou trata-se de um homem travestido?». Nos *chats* predominam as *expressões transmitidas*, isto é, aquelas que mais facilmente se podem manipular, pelo que se diz, em comunicação escrita. Mas também é possível emitirem-se sinais reveladores de assimetrias ou descoincidências relativamente ao que se diz. Para tanto, é necessário atentar em pistas, aparentemente casuais, que podem desmascarar falsas apresentações. Assim sendo, o que encontramos nos *chats* é uma réplica paroxística do que acontece em situações correntes da vida quotidiana: um jogo de informações que projecta um ciclo potencialmente interminável de simulações e descobertas, de falsas revelações e redescobertas.

Qualquer pessoa pode entrar num salão de comunicação virtual apresentando-se com uma máscara. Os interlocutores fabricam também uma *fachada pessoal* que funciona como garante dos *desempenhos* comunicacionais pretendidos. Da fachada pessoal fazem parte distintivos como a idade, a profissão, o sexo, o aspecto físico (descrito), as atitudes, as maneiras de falar,

etc. Goffman divide os estímulos que formam a fachada pessoal em *aparência*, por um lado, e *modo ou maneiras*, por outro. A aparência comunica o estatuto social do actor; o modo ou as maneiras ilustram o desempenho do seu papel (modo mais ou menos agressivo, mais ou menos arrogante, etc.)³⁶. Em qualquer dos casos, as *máscaras* e as *fachadas* seguem um *script* apropriado às circunstâncias, mesmo que a estas se tenham de adaptar. Como quer que seja, os códigos de comunicação promovem auto-adestramentos. A natureza distinta dos canais de conversação determina, à partida, distintas *regiões de fachada*, isto é, distintos lugares onde os desempenhos são representados³⁷. Embora, de modo virtual, cada canal de comunicação defina distintas regiões de comunicação, os critérios de *cortesia* ou de *decoro* variam significativamente.

Nos *chats* são frequentes as intromissões dos *cínicos*, conceito que Goffman utiliza para ilustrar o desempenho daqueles participantes que não acreditam na sua própria representação, nem sequer têm interesse em convencer os outros da validade dessa representação. Mas há também os *sinceros*, que acreditam na impressão que o seu desempenho causa³⁸. Grande parte dos *cínicos* compraz-se com agressões gratificantes – que as situações de mascaramento permitem – provocando inversões do que a audiência pretende levar a sério. Quando um interlocutor projecta uma determinada «definição da situação» espera que os outros interajam no pressuposto de uma identidade que é projectada em função dessa situação. Aliás, nos *chats* é corrente o recurso a estratégias e tácticas para salvaguardar as projecções que se ritualizam. Goffman designa-as de *práticas defensivas* quando elas se orientam para a salvaguarda das próprias projecções; e de *práticas de protecção* ou de *tacto* quando são usadas para salvaguardar a definição da situação projectada por um outro participante³⁹. Tanto umas como outras instrumentalizam técnicas que procuram salvaguardar impressões virtualmente fabricadas.

A comunicação por computador inaugurou uma nova era da tecnologia cuja característica essencial é, talvez, a síntese entre o símbolo e o acto, a representação e a acção⁴⁰. O conflito entre *sinceridade* e *decoro* resolve-se, muitas vezes, a favor do último. Mas também é frequente jogarem-se diferentes tergiversações. Goffman distingue as que tendem a provar que um indivíduo «é o que não é» das que tendem a demonstrar que «não é o que é»⁴¹. No baile de máscaras entre «ser o que não se é» e «não ser o que se é» simulam-se

identidades que se tornam reais em sua falsidade, porque existe alguém pronto a reconhecer ou identificar como realidade o que é falsidade. Esta simulação de identidades adquire valências de uma extrema complexidade no caso das relações de sedução amorosa, como o mostrou Habermas, inspirado em Hegel⁴². Na segunda *Leçon de Léna*, Hegel define o amor como sendo «o conhecer que se conhece no outro». Trata-se de um saber de «duplo sentido». Cada um é o mesmo que o outro naquilo em que se opõe ao outro. Distinguir-se do outro será, por isso mesmo, supor-se como sendo o outro. E esta suposição implicará um conhecimento: o saber-se que a identidade própria é uma forma de cada um se rever no outro. Nestes termos, e como sugere Luhmann⁴³, o conceito de identidade tem uma relevância simbólica. Sobretudo numa sociedade em que predominam as relações impessoais, a identidade perde o seu sentido unitário (sentido de vida). O «eu» do eu não é a objectividade da subjectividade, num sentido «teórico-transcendental», antes o resultado de um processo auto-selectivo e, por isso, o que se busca nas relações íntimas é, acima de tudo, a «validação da auto-exposição»⁴⁴.

É de supor que os *afectos virtuais* se concretizem com maior desenvoltura do que os *afectos reais (off-line)*. De facto, nos *chats* as pessoas soltam-se mais pois o anonimato garante uma maior fluidez de comunicação, desprendida de compromentimentos⁴⁵. Na vida real, os mecanismos emocionais da vergonha e do ridículo dificultam as aproximações amorosas, desencadeando mecanismos de medo. Este medo é contornado quando, sob anonimato, se buscam ligações ciberespaciais. No entanto, qual a natureza dos afectos transmitidos apenas por palavras quando os interlocutores nunca estiveram em co-presença física? Foucault ajuda-nos, sem dúvida, a compreender como os discursos constroem as pessoas, mas não tanto a compreender as pessoas que constroem os discursos, nomeadamente em função dos contextos em que estes últimos são produzidos. A análise das conversações registadas mostra-nos que os estereótipos da vida real acabam por se projectar na realidade virtual.

< Rita > queres q eu te diga pq acho q [a vida] é mais difícil para nós[as raparigas]?

< Tó > sim

< Rita > pq as raparigas q se «mexem» ainda são consideradas umas taradas

< Rita > por isso temos de ficar à espera do príncipe encantado

Num primeiro momento, os rituais de apresentação e abordagem ao outro encontram-se ancorados a códigos estereotipados. Depois, o acercamento formalizado pode retroceder e, gradualmente, a simpatia e o afecto podem começar a desenvolver-se na base de uma avaliação (realista ou virtual) das qualidades pessoais de cada um. No entanto, o que se observa é que trivialidades de comunicação que fazem parte da vida quotidiana se reproduzem no ciberespaço. É certo que, na vida real, as emoções são expressas através de comportamentos audíveis ou visíveis, como o tom de voz ou as expressões faciais. Todavia, a comunicação mediada por computador (CMC) tem os seus equivalentes funcionais⁴⁶. Vejamos o que se passa nos *chats eróticos*. Aí, observamos que os próprios corpos acabam por ter componentes eróticas, mesmo que virtuais. Ou seja, é possível construir fantasias eróticas que envolvem corpos presentes em sua ausência⁴⁷. A sexualidade virtual reivindica-se de verdadeiro «acto sexual», versão jurídica do erotismo. As convulsões espásmicas parecem reais, mesmo quando simuladas: «UUUIII!»...UAAUUU!!!» – gritos de prazer, do incomunicável, efervescência emocional que não pode passar por mediação de palavras ou ordenamentos sintácticos. O que as teclas denotam quando o corpo goza é que a linguagem acompanha o êxtase, fragmentando-se em sílabas esfalfadas, incapazes de exprimirem adequadamente as sensações que se vivem⁴⁸.

Mas lá está, a linguagem erótica acaba por reproduzir estereótipos e chavões da vida real, muitos deles veiculando atitudes machistas. O genital masculino persiste em erguer-se, nos *chats*, como padrão das trocas eróticas. A sexualidade falocêntrica resume-se quase sempre à história dramática de um homem que quer «comer» uma mulher e acaba devorado por suas próprias fantasias, como acontece no canal #papagajas. *Comer a gaja*: esta correspondência entre mesa e cama, entre carne comestível e desejável, havia já sido destacada por Lévi-Strauss ao sustentar a existência de um vínculo entre o acto de copular e o de comer – sendo o macho apresentado como o «comedor» e a fêmea como a «comida»⁴⁹. De facto, nas relações carnavais, os jogos amorosos costumam ter uma inspiração canibal: mordiscos, dentadinhas, sucções, ou ameaças lúdicas de devorar o outro: «Como-te toda!» Esta gula faminta percorre os *sítes* que versam temas relacionados com a sexualidade. Mas a sexualidade virtual tem uma vantagem sobre a real. As posições contorcionistas que se vêem

nas revistas da especialidade serão mais facilmente ritualizadas em domínio virtual. Neste caso, à mesa do computador – salvo um tombo excitado (embora inesperado) de cadeira ou outro acidente similar – as idealizações eróticas de determinadas posições de «prática do acto» não implicarão o risco de qualquer deslocação de vértebra de coluna, como eventualmente pode ocorrer se o acto for na realidade praticado. Em contrapartida, o sexo virtual cumpre funções relativamente equivalentes às da prostituição. Com a diferença de que quem arrecada o dinheiro do acto são os servidores da *net*. Num e noutro caso, estão em jogo idealizações eróticas. Como na prostituição, o corpo (desconhecido) com o qual virtualmente se interactiva representa uma personagem de uma peça escrita pela idealização que personifica um teatro íntimo com um estranho, monopolizado e arrastado pelos caprichos e desejos de quem fantasmagoricamente exerce uma função de comando na interacção.

Tudo leva a crer que a excitação é menor pelas posições eróticas que se ordenam do que pelo prazer de se darem essas ordens. Espera-se que do outro lado da rede possa estar um ser pronto a ser manipulado com fantasia. Os corpos reivindicados são corpos requisitados, modelados, graduados segundo esquemas viris. O problema ou o caricato – depende do ponto de vista – é que no sexo virtual podem dar-se metamorfoses em forma de jogo para psicanalistas: do outro lado da rede pode estar uma mulher masculinizada, até em sua linguagem machista; ou um homem real poderá ter-se transformado em mulher virtual. Então, que representa uma excitação erótica à frente de um ecrã de computador? Um atributo de virilidade? Um indicador de estado de carência? Um puro equívoco? Uma coisa parece certa. O desejo que conduz à fantasia tem um papel relevante na construção do outro e do que imaginariamente se pode fazer com o outro. A falta de informação sobre o outro informa a sua idealização, mobiliza uma tensão erótica gerada pela intenção do desejo⁵⁰.

Uma comunidade de afectos?

Quer como suporte de comunicação de redes de relacionamento já existentes, quer como meio de formação de novas redes de relacionamento, nas *comunidades on-line* as pessoas juntam-se com propósitos de filiação⁵¹. Em rede, como na vida real, cultiva-se um *modus vivendi interactivo*, mesmo

aceitando que o ciberespaço é habitado por sujeitos «incorpóreos e fragmentados»⁵². Os próprios *emoticons* criam e reforçam fronteiras, unificam os membros de uma comunidade discursiva, excluem *outsiders* dessa comunidade. Como na vida real, os participantes contribuem para uma definição global da situação que implica não tanto um real acordo sobre o que existe mas um acordo real acerca de que pretensões sobre determinados problemas deverão concentrar temporariamente as atenções⁵³. Goffman refere-se também ao «consenso operacional» como aquele que estipula um «acordo efectivo sobre a conveniência de evitar qualquer conflito aberto sobre as definições de situação»⁵⁴. Nos *chats*, nem sempre é fácil chegar-se a um tal acordo, pois há intrusos que quebram qualquer consenso estabelecido. Como quer que seja, a própria existência de intrusos permite sustentar a existência de uma filiação – base de potenciais afectos – que leva a questionar a natureza das *comunidades virtuais*⁵⁵.

Segundo Tönnies, existem duas formas de integração social: a «comunidade» (*Gemeinschaft*) e a «sociedade/associação» (*Gesellschaft*). A *comunidade* é baseada no afecto e na emoção; a *sociedade/associação* é baseada na instrumentalidade e na razão⁵⁶. Esta distinção decorre da valorização que Tönnies dá à subjectividade quando analisa a *acção social*. Para Tönnies, a *acção social* é induzida por «tendências de orientação» em relação a outros, tendências que aparecem englobadas sob o conceito genérico de *wille* (*vontade*). Também neste caso Tönnies faz uma distinção entre dois tipos de *wille*, *vontade*, através dos conceitos de *kürwille* e *wesenwille*. *Wesenwille* designa uma *vontade* «natural» ou «essencial»; *kürwille* designa uma *vontade* «racional» ou «instrumental». Assim, a paixão, o desejo, a fé, ou o afecto são tendências de orientação que se inscrevem em *wesenwille*; em contrapartida, o cálculo, a manipulação e a instrumentalidade são tendências de orientação que se inscrevem em *kürwille*⁵⁷. São estes os dois modos principais de expressão da *acção social*, ainda que Tönnies nos advirta que nem um nem outro se encontram em forma pura. A *acção social* não é nem totalmente apaixonada e vazia de algum tipo de cálculo; nem totalmente instrumental, racional e manipulativa, completamente à margem do mundo das paixões, crenças e afectos. Tönnies propõe-nos, pois, uma visão complexa da subjectividade, em

termos de uma polaridade e tensão entre as duas tendências de orientação acima definidas.

A teoria weberiana da *acção social* é nitidamente inspirada pela distinção conceptual de *wesentliche* e *kürwille*. De facto, a taxonomia que Weber propõe para o estudo da acção social distingue a «acção tradicional», a «acção afectiva», a «acção racional em relação a valores» e a «acção racional em relação a fins»⁵⁸ – classificação cujas raízes se adivinham na distinção proposta por Tönnies entre *wesentliche* e *kürwille*. Aliás, o próprio Weber retoma a distinção entre *comunidade* e *sociedade*⁵⁹, diferenciando os conceitos do seguinte modo: designa por *comunidade* uma relação social que se inspira num «sentimento subjectivo» (afectivo ou tradicional) dos seus partícipes em constituir um todo; designa por *sociedade* a relação social que se inspira numa «compensação de interesses» por motivos racionais (de fins ou valores) ou numa «união de interesses» com igual motivação. Dos muitos exemplos de Weber para ilustrar estes conceitos retenhamos o de «contrato económico» como ilustrativo de «sociedade» e, como ilustrativos de uma «comunidade», os exemplos de uma «tropa unida por sentimentos de camaradagem», uma «relação de piedade» ou uma «relação erótica»⁶⁰.

Tönnies fazia parte de um importante círculo de intelectuais impulsionado por Weber – o círculo de Heidelberg – que acolhia também figuras relevantes do marxismo como Ernst Bloch e Georg Lukács. Aliás, a *Associação Alemã de Sociologia* foi fundada por Tönnies, Weber e outros intelectuais da época como Sombart e Simmel. Tudo isto para dizer que Tönnies não reconheceu que Weber tivesse dado um salto qualitativo importante relativamente à sua dicotomia seminal que opunha *Gemeinschaft* a *Gesellschaft*⁶¹. Segundo Giner e Flaquer⁶², é Hermann Schmalenbach⁶³ quem, ao aprofundar o conceito de *Gemeinschaft*, lhe descobre um elemento residual mas essencial, assim forjando o conceito de *Bund*. *Bund* – que pode ser traduzido por «liga» ou «comunhão» – estaria constituído por todos aqueles elementos psíquicos de adesão intensa entre diversos membros de um grupo, elementos psíquicos que seriam independentes de «laços primordiais ou físicos»⁶⁴. Ora, é justamente o *Bund* que se constitui como uma das «tendências de orientação» que fazem com que um cibernauta se sinta especialmente inclinado por outro, independentemente da ausência de laços primordiais ou físicos.

Surge, então, uma problemática sociológica interessante. De acordo com as propostas de Tönnies e Weber, poderíamos dizer que a um decréscimo do sentido de *comunidade* a favor do sentido de *sociedade/associação* corresponderia um declínio da *afectividade*. Mas eis que emergem, agora, as *comunidades virtuais*. Será que o surgimento destas novas comunidades implicará um ressurgimento da *afectividade* através desse elemento residual mas essencial de *Gemeinschaft* que é o *Bund*? Será que as novas tecnologias de informação e comunicação estarão a reconfigurar os nossos afectos quotidianos? E quando digo «nossos» é mesmo para restringir o fenómeno a um conjunto limitado de pessoas: os navegadores que têm acesso à internet e aos *chats*, – grupo que não se confunde, naturalmente, com a sociedade de que faz parte⁶⁵. Por outro lado, ainda que retoricamente possamos falar de «comunidades virtuais», o simples facto de se pertencer a um *newsgroup* não assegura uma filiação de natureza comunitária⁶⁶.

Podemos, designar de «comunidade» um grupo de pessoas, sem laços aparentes, que apenas têm em comum o facto de estarem conectadas a uma rede? Será que a comunicação mediada por computador abre espaço a um reivindicado domínio de liberdade que torna viável a *afectividade*⁶⁷? A questão é saber se podemos falar de comunidades virtuais recuperando as características que Tönnies reuniu quando desenvolveu o conceito de *comunidade* por oposição ao de *sociedade*. Quem faz parte dessas comunidades virtuais? Os sujeitos reais ou aqueles outros representados por suas identidades virtuais? De facto, as identidades em rede podem distanciar-se das identidades reais. Não admira que os exemplos de mudança de sexo virtual e sua repercussão na interacção com outros usuários comecem a fazer parte das histórias da internet⁶⁸. Quando uso um *nickname* masculino em canais de sedução, o mais normal é que tenha de partir à conquista, dada a predominância de elementos do sexo masculino em tais canais. No entanto, quando utilizo um *nickname* «neutro» é mais frequente ser solicitado, embora à partida exijam esclarecimento: «m ou f?» – ao que me dizem «xau» se respondo «m».

No papel de sujeitos virtuais podemos apresentar-nos como «outros» através da anonimidade que nos é garantida quando estamos em rede. As relações afectivas que se possam estabelecer veiculam-se, então, entre outros «meus mins» e outros «seus outros». Eu e o outro somos apenas suporte de outros

virtuais que, esses sim, se colocam em diálogo. Então, onde estão os sujeitos da comunicação⁶⁹? Os afectos virtuais jogam-se, deste modo, entre identidades virtuais, embora suportadas por identidades reais. São também essas identidades virtuais que permitem uma possível reconstituição das identidades reais (as de origem) no curso das práticas comunicativas, as quais, directa ou indirectamente, podem induzir uma comunidade muito particular de afectos: a de tipo *Bund*, gerada através de simples elementos psíquicos de adesão. É esta adesão psíquica, ideável, que torna possível uma crença nos afectos virtuais, partilhada por sedutores virtuais. Poderão essas relações afectivas possibilitar uma revitalização das redes sociais e do espaço público?⁷⁰ Nesse caso, que é feito da intimidade quando ela deixa de ser íntima?

Mas as vivências de afectos podem ser muito diferenciadas numa comunidade virtual. Uns viverão, possivelmente, uma comunidade de afectos; outros o gosto pela estranheza com quem se interactua; outros, ainda, privilegiarão a diversão. Nas primeiras incursões que fiz pelos *chats*, ecoavam-me as palavras de Tönnies: «Acede-se a *Gesellschaft* como se chega a um país estranho⁷¹.» Nessas primeiras incursões sentia a companhia de outros (*Gesellschaft*) mas faltava-me *Gemeinschaft*. No entanto, à medida que ia aprofundando alguns contactos, sentia-me mais ligado a uma «comunidade», chegando mesmo a lamentar a falta de alguns amigos virtuais que não apareciam a horas habituais de presença. Essas experiências permitiram-me compreender a posição de Tönnies ao sustentar que os conceitos de *Gesellschaft* e *Gemeinschaft* não aparecem, na realidade, em estado puro, antes formando misturas cujas doses relativas dependem das circunstâncias consideradas e das definições de situação por parte dos agentes sociais.

Como quer que seja, posso estar com outros quando esse «estar» pressupõe uma ausência física de um espaço compartilhado? Quando esse estar se dá num «não-lugar», em redes de conhecimento deslocalizadas⁷²? Posso eu ser eu e os outros serem outros num universo de corpos invisíveis, num mundo feito de palavras, só de palavras, acrescidas de todos os imaginários que a elas podemos associar? É inegável que as palavras são um meio de conexão com outros. Palavras que nos mascaram mas também nos revelam, ou não fosse certo que nos podemos revelar através das máscaras que usamos. Ao teclarem-se palavras num computador, desprendem-se também ideias soltas (pelas

palavras) que permitem aos nossos interlocutores fazerem uma ideia de nós próprios, activando ou não elementos psíquicos de adesão (*bund*). Palavras que, por outro lado, servem para moldar emoções, ansiedades, representações do outro. Palavras que, no caso de quem verdadeiramente procura uma relação para preencher vazios de solidão, podem veicular sentimentos, angústias, dilemas. Ao teclar-se «:-)))» expressa-se um «estado de espírito», uma manifestação de contentamento. Apesar da ausência de uma co-presença física há um sentimento de presença perante o outro. Ou seja, se é certo que a «conecção virtual» se alia a um sentimento de liberdade em relação a uma existência corpórea; e se, em rede, por outro lado, o *self* parece divorciar-se do corpo; também é verdade que, ao mesmo tempo, o corpo é reivindicado, através de palavras, de expressões, de fotografias, de apelos e sugestões.

Que tipos de afectos se criam no ciberespaço? Serão afectos condenados a perecer no virtual ou susceptíveis de serem recuperados no real? Em qualquer dos casos, que novas identidades se podem construir através das interacções ciberespaciais⁷³? Como atrás se sugeriu, as comunidades virtuais podem ser vistas como resultado de um cruzamento contraditório de forças *Gesellschaft* e *Gemeinschaft*, sendo desse entrecruzamento que surge, no ciberespaço, a possibilidade de redefinição das identidades e das próprias fronteiras entre *público* e *privado*. No entanto, se existe, entre alguns cibernautas, um sentimento de unidade, de características neotribais, que se vai reforçando à medida que as sociabilidades se aprofundam, também é certo que, por vezes, esses tribalismos são frágeis, fluidos, inconstantes, o que se compreende: no ciberespaço procura-se o novo, o desconhecido, a excitação.

Mas a que se deve a excitação provocada por uma sedução virtual? Ao facto de se conseguir uma fruição afectiva interdita, ou mais difícil de concretizar na realidade? É porque na realidade falta o «outro» que se recorre ao virtual? Ou porque se prefere o outro da imaginação, que nada pede, nada cobra, que não nos expõe e que, no plano imaginário, tudo nos dá? Caso se tivesse uma vida afectiva «realmente» satisfatória haveria necessidade de a viver *ilusoriamente*, como virtual? Para compreender a emergência dos afectos virtuais é preciso ter em conta no que se radicam, explorando, para o efeito, o fluxo das correntes socioculturais em que navegam. Por exemplo, no hedonismo moderno e auto-ilusionante nada apaixona tanto no corpo do «outro» quanto a sua conformidade

a um modelo veiculado pela imaginação. Então, basta ter o modelo, prescindindo da realidade a que se reporta. Quero lá saber do visual de minha amante virtual se a estou a imaginar com «busto 38». No ciberespaço as imagens substituem corpos ausentes⁷⁴. Essa ausência, dando asas à imaginação, produz em relação a outros imaginados essa «química fusional» que Hermann Schmalenbach designou de *bund*⁷⁵.

A idealização do desejo

Em muitos afectos – como a paixão e o amor – o que os guia é uma imaginação laboriosa, uma ânsia de ligação a um outro idealizado que, simultaneamente, se torna objecto e fonte de desejo. Na fonte do desejo bebe-se o desejo de o concretizar. O objecto de desejo – o outro a quem se dirigem os afectos – só existe porque estamos bêbados desse desejo. Por isso é corrente viver-se afectado tanto pelo desejo de cultivar afectos quanto pela ausência dos mesmos. Os *afectos virtuais* não são ilusórios apenas porque são virtuais. Eles são também impulsionados pela idealização de um outro cuja realidade é dada pela representação que dele se constrói imaginariamente.

Assim acontece, de resto, na vida real. Todas as paixões nos conduzem para fora de nós mesmos. Uma vez, num canal do IRC (*lonely-heart*), confrontei-me com a seguinte interrogação: «Para quê contemplar a beleza de dois olhos se eles se fecham quando dois lábios se tocam?» Já pensaram nesta enigmática banalidade? Por que razão os amantes se beijam de olhos fechados? Mesmo quando os olhares constituem uma espécie de preâmbulo ao acto de beijar por que razão dele se ausentam, aparentemente, no exacto momento da sua concretização? Talvez que as bocas unidas e os olhos fechados sejam passaportes de viagem a ideias estranhamente unidas de ordem e de fantasia, de invenção e de necessidade, de lei e de excepção. Mas a sociologia tem desprezado estes pequenos, embora significativos, gestos do quotidiano. Por vezes pensamos que «explicar não é mais que descrever uma maneira de fazer». Mas quando assim acontece ficamos frequentemente sem saber como entender o que se consegue descrever.

Se preferirem outra enigmática banalidade, por que razão os afectos recorrem tanto à metaforização? Que exprimem, afinal, as *metáforas de amor*?

Aparentemente, exprimem uma tensão entre o inteligível e o sensível. Enquanto que as retóricas do inteligível se esgotam na compreensão, as metáforas do amor não morrem na sua enunciação: elas reproduzem-se e renascem quando instrumentalizam a *forma* (da metáfora) para exprimirem *conteúdos* (de afectividade). Daí que as metáforas sejam uma espécie de engenho milagroso que provoca – e muitas vezes com êxito – a expressão de emoções através de simples palavras. Este recurso às palavras é essencial na produção dos afectos virtuais, como de resto também acontece na vida real. Afectos, pois, que se prendem às palavras, uma vez que elas são veículos de transporte à idealização. O outro está presente sem me ser dado: cubro-o de palavras para que me seja dado também por palavras. Quando, num *chat erótico*, ela lhe pede que coloque suavemente o dedo na tecla «U», que representa exactamente o que estão a imaginar, e insiste para que a prima com afecto – ao UUUUUUUUU... digitado responde-lhe com OOOOOOOO!!! extasiado, ao mesmo tempo que lhe faz crer que a sua mão não sai de cima do *rato*.

Na realidade – virtual ou não – é pois o privilégio da ilusão, e também o da dúvida sobre o enigma do outro, que sustenta a sedução, ainda que a dúvida se disfarce na certeza de que desenvolvo afecto pelo outro. Outro do qual me aproximo com palavras e que persiste enigma quando em palavras me responde. Como tornar o outro transparente? Como reduzir o seu campo de disparidades fugidias? Tomando a realidade pela aparência que produz. Ou recriando a realidade, ainda que por meio de sua aparência. É neste sentido, também, que os *chats* proporcionam uma satisfação recreativa. A realidade é simulada e é dessa simulação que resultam afectos, também simulados. Através de um apelo constante à metamorfose.

O que é afinal o real? Se posso existir com outros num «não-lugar» que apenas se caracteriza pelo fluir de *bund*, a pergunta é inevitável: onde está a realidade? A realidade é o aqui e agora (do espaço e do tempo) em que me conecto em rede? A realidade está apenas compreendida neste espaço onde, em frente do computador, vou teclando mensagens para o ciberespaço? Ou a realidade é também a idealização de outros com quem comunico e de seus contornos mais ou menos virtuais? E se a realidade fosse apenas uma cópia degradada dos modelos que veicula? E de onde vêm esses modelos? A hipótese que lançaria para debate é a de essa realidade ser modelada pelo *desejo* que a

produz. Já Espinosa, no *Livro III da Ética*, definia os afectos a partir de sentimentos básicos relacionados com o *desejo (cupiditas)*, ancorando-o a dois tipos de causas: quando a causa é imaginária (isto é, depositada no desejado), o desejo é paixão; quando a causa é real (isto é, o próprio desejante) o desejo é acção⁷⁶. Nos *chats* entrecruzam-se estas duas causas de desejo, embora entrelaçadas numa espécie de sistema de produção. Ou seja, o desejo não é algo indiferenciado. Por isso Deleuze e Guattari propuseram o conceito de «máquina desejante», negando o desejo entendido como pulsão orgânica. Pelo contrário, o desejo teria múltiplas possibilidades de montagem, incluindo a própria possibilidade de se paralisar, de entrar num processo de bloqueamento, de autodestruição⁷⁷.

No universo dos afectos virtuais, o desejo – mesmo na base da idealização – não é contraditório com a existência do amor. Por constrangimentos próprios da metodologia usada nesta pesquisa – observação participante – dificilmente descobriria o amor, a menos que eu próprio me enamorasse, situação improvável, entre outras razões, por não ser deontologicamente correcta no exercício de uma actividade de pesquisa. Acresce que os apaixonados ou que se amam tendem normalmente a reservar-se. No entanto, é possível que situações de amor ocorram em dois possíveis contextos: um constituído por aqueles que, na verdade, buscam um amor; e outro por aqueles que, «brincando», acabam por o encontrar.

Em suma, como na vida real, o desejo dirigido ao outro pode ser mobilizador de sentimentos de afecto, mesmo sendo provocado por estímulos imaginários. Por outro lado, o corpo do outro (que nunca se viu) concretiza tão exemplarmente as idealizações do cibernauta que se lhe torna inacessível, mesmo que, na realidade, lhe pudesse ser acessível⁷⁸. É que na realidade – virtual ou não – quanto mais a idealização toma conta dela, menos ela parece responder às solicitações de quem a idealiza, como se o zelo do plagiador traísse a fidelidade do modelo, à força de tanto o seguir. A tal ponto que a sedução pode traduzir-se num diálogo redutor, narcísico. A flexibilidade das identidades «virtuais» alarga a amplitude das experiências possíveis, permitindo uma busca permanente das autogratificações que são possíveis na medida em que os outros são usados como instrumentos ao serviço de impulsos narcisistas⁷⁹. Neste caso, o cibernauta sedutor não procura, necessariamente, um outro para amar; basta-

lhe a imagem reflectida de sua imaginação, um duplo de si mesmo. O outro aparece como horizonte de realização do narcisismo de cada um. A sedução poderá estar presente porque o narcisista é um sedutor, como o ilustra o mito do Narciso quando se apaixona pelo seu reflexo na água.

Freud mostrou-nos que a idealização tem estreitas relações com o narcisismo. Mas se o Narciso se realiza com o amor a si próprio, suportará ele a necessidade de afecto ou acabará por a transformar em desejo? A hipótese que se levanta é a de o vazio de afecto poder não corresponder, necessariamente, a um estado estável, o oposto de cheio que a plenitude preencheria. Pelo contrário, o vazio de afecto poderá acentuar-se à medida que se tenta preenchê-lo. A hipótese levantada por Lasch⁸⁰ é a do «desapego emocional», em razão dos riscos de instabilidade que pautam, actualmente, as relações pessoais. Ter relações sem um compromisso profundo, não sentir-se vulnerável, assegurar uma independência afectiva, esse é o perfil do narciso.

O medo da decepção ou o receio das paixões descontroladas traduz o que Lasch denomina de «fuga ante o sentimento» (*the flight from feeling*), processo que remete para uma protecção da intimidade e passa por uma separação da sexualidade em relação ao sentimento. O que interessa, neste modelo, é a indiferença, o desapego, é conseguir-se levantar barreiras ante as emoções. Mas se, na esfera do «real», resulta incómodo exhibir paixões, manifestar impulsos emocionais, no cenário virtual da comunicação mediada por computador, os sentimentos reprimidos têm mais fácil circulação porque, como sustenta Lipovetsky, não é tanto a «fuga ao sentimento» que caracteriza a nossa época como a fuga aos símbolos da sentimentalidade: «Não é certo que os indivíduos busquem um desapego emocional e se protejam contra a irrupção do sentimento; a esse inferno cheio de nómadas insensíveis e independentes há que opor os clubes de encontros, os “pequenos anúncios”, a “rede”, todos esses milhares de esperança de encontros, de relações, de amor, e que, precisamente, custa cada vez mais realizar⁸¹.»

Nas seduções «virtuais» desenvolve-se um poder capaz de dar satisfação aos desejos mais reprimidos de comunicação. Este poder de criar experiências em resposta a desejos não satisfeitos pode ajudar-nos a redefinir conceitos como os de *identidade*, *comunidade*, *realidade*⁸². Por exemplo, como é possível apreender identidades em contextos de anonimato? Como aceitar a

possibilidade de estabelecer relações afectivas em domínios de suporte textual? É possível separar o texto da idealização que ele transporta, isto é, o receptáculo (dos actos de comunicação) dos sentidos (que nele se acolhem)? Uma hipótese plausível é a de o texto ou a palavra constituírem, precisamente, terreno de uma possível *hermenêutica do desejo*⁸³. De facto, com o Cristianismo, em algumas de suas vertentes, é posta em prática uma tecnologia de inquirição sobre a individualidade, uma interrogação incessante sobre o surgimento do desejo: a ser surpreendido, a ser descoberto, a ser desmascarado. De que modo? Através da sua verbalização. Vasculhando a sedução, nos bastidores da sexualidade, lá onde os desejos se deixam surpreender em estado nascente, a pessoa descobre-se, reencontra-se, revela-se a si mesma. Em suma, confessa-se. Para melhor se conhecer.

Desejo, logo existo. O desejo aparece, deste modo, como espelho da existência, da identidade pessoal. A verbalização do desejo torna-se uma condição necessária à sua hermenêutica e, por isso, Foucault interessou-se tanto pela discursividade, na história da sexualidade. Essa verbalização do desejo tem-se constituído em obstinação, entre o sacramento da confissão e a cura psicanalítica, tendo evoluído de formas inquisitórias a terapêuticas. E tudo porque as palavras representam sensualidades incorporadas. O que temos, então, é a palavra como lugar de afloramento do desejo, como meio de revelação de uma pessoa que nos é dada por seus (e nossos) desejos. É o que acontece na psicanálise quando, na *talking cure*, a verbalização das emoções mais íntimas se transforma no modo mais privilegiado de se falar de si, sobre aquilo que se é, verdadeiramente.

Duas questões para concluir. A primeira poderia sintetizar-se da seguinte maneira: *Será que os atributos que caracterizam os modelos de afectos off-line afectam os figurinos de afectos que (on-line) se desenvolvem no ciberespaço?* Subjacente a esta última interrogação, uma outra: *Estaremos nos limiares de uma era neo-romântica?*

Começando pela primeira questão. Numa época em que prevalecem os requisitos de autonomia individual, os laços afectivos são recorrentemente postos à prova e permanentemente reconstruídos e reinterpretados, umas vezes através de uma gestão baseada na autenticidade; outras vezes através de simulações, disfarces, embustes. Num ou noutro caso, a vida pessoal parece

constituir-se num projecto aberto, nomeadamente em relação a novas exigências e ansiedades de realização pessoal. A moral burguesa, preocupada com a reputação, impôs um controlo dos afectos, de forma a salvaguardar as aparências de fachada que favoreciam a constituição de círculos de frequência socialmente homogéneos. Ora, o que hoje em dia conta é uma gestão dos afectos adaptada às circunstâncias. A circunstância comunicacional que os *chats* proporcionam – em anonimato – favorece, até certo ponto, um garante da «salvação da face». Por isso mesmo, os afectos virtuais mediados por computador definem um espaço de libertação de fantasias reprimidas na vida real. Basta pensar na possibilidade que muitos casados têm de, através dos *chats*, redescobrirem sua capacidade (virtual) para as conquistas amorosas, desenvolvendo afectos omnívoros, escolhas aleatórias, seduções imprevisíveis – muito mais difíceis de concretizar na realidade (não virtual).

Mas será que esse projecto de abertura da vida pessoal é real? Ou será que – como me sugeria uma amiga de *chats* quotidianos – as pessoas estarão mais voltadas para o interior de sua intimidade, receosas das impossibilidades e das surpresas do quotidiano? Se assim for, as comunidades virtuais poderão cumprir funções de protecção, como um útero virtual, em relação a ameaças ou medos exteriores. Medo do outro, medo de contacto, da própria sexualidade e dos riscos que a cruzam, como a sida. O sexo virtual é asséptico, livre dos riscos que resultam de contactos reais. Nos *chats* pode ter-se a sensação (ou a ilusão?) que os espaços-refúgio da vida íntima se abrem; que os tabus e normas que regulam os afectos se esvaiem; que um novo universo de liberdade afectiva se abre. No entanto, em muitos *chats*, o que se verifica não é sempre uma libertação do prazer mas o seu persistente controlo: a própria sexualidade virtual – em acto – é temperada por estímulos standardizados que fazem parte de um imaginário inspirado pela indústria de produção pornográfica. Os canais de comunicação são propícios à inovação e à criatividade mas acabam por reproduzir regras, rotinas, barreiras e interdições contra as quais se rebelam. Os valores da vida real são muitas vezes transportados para a rede; outras vezes, os *chats* são um trampolim para relações convencionais, fora da rede. Desta forma, muitos dos atributos que caracterizam os modelos de afectos *off-line* não estão completamente ausentes dos seus figurinos *on-line*.

Como quer que seja, no universo dos afectos virtuais há uma clara sobrevaloração de dados objectiva e subjectivamente construídos a propósito da imagem do outro. Nos *chats* não se tem afecto por um objecto real mas pela imagem que se constrói de um outro redutível à idealização que fomenta o bricabraque do desejo. O outro agita-se e rodopia na imagem que a imaginação lhe destina. Estas características são próprias do *romantismo*. Quer isto dizer – e esta é a segunda questão levantada – que estaremos às portas de uma era *neoromântica*?

Como sugere Giddens, o amor romântico é precursor das *relações puras* – relações de igualdade emocional entre os géneros – ainda que estas possam entrar em conflito com aquele⁸⁴. O relacionamento «puro», que só se justifica enquanto os indivíduos tirem proveito dele, é um tipo de relacionamento que se manifesta recorrentemente nos *chats*. Trata-se de um relacionamento que pode ser interrompido a qualquer momento, com um simples batimento de tecla: «*escape*». Não há obrigação de aturar as «birras» ou o «mau feitio» do parceiro e a própria fidelidade ao relacionamento depende da qualidade do mesmo. A qualquer momento se pode desconectar de um parceiro e começar o envolvimento com um outro. A navegação está sempre assegurada – salvo problemas técnicos ou energéticos – porque há múltiplos canais por onde navegar, novos «outros» prontos a intersectarem-se com os desejos e interesses dos buscadores de aventura. O que conta é extrair dos relacionamentos os melhores proveitos, sem preocupações com compromissos ou exigências de fidelidade⁸⁵. Os laços podem ser abruptamente interrompidos. Activam-se e desactivam-se com um *click* de *mouse*. Tão rapidamente se pode estabelecer e aprofundar um contacto quanto, mais rapidamente ainda, se pode desfazê-lo. Enquanto se compartilham interesses, as conversas promovem a conversão dos interlocutores a uma comunidade dialogante. Quando a conversão afrouxa – e com ela a conversação – outros *links* alternativos se sucedem. Por que razão os utilizadores do IRC se referem aos seus encontros usando termos como «conexões», «estar conectado», conectar-se? Por que razão em vez de «parceiros» preferem falar de «redes»? Quais os méritos da linguagem da «conectividade» em relação à linguagem dos «relacionamentos»? Estas interrogações são levantadas por Bauman⁸⁶, ao mesmo tempo que sugere que, contrariamente aos «relacionamentos», «parentescos» ou «parcerias» – que

apontam para compromissos duradouros – as «redes» servem de matriz tanto para «conectar» quanto para «desconectar».

Os *chats* colocam os utentes em contacto com uma realidade submetida ao signo da instantaneidade e da ubiquidade. Os laços são normalmente frouxos, prontos a desatarem-se a qualquer momento, ao sabor de interesses momentâneos, isto é, mutantes, dispersos, ambivalentes. Os navegadores dos canais tornam-se viajantes solipsistas, colecionadores de conquistas. Os afectos virtuais são correntemente vividos com devaneio, dando lugar a ligações múltiplas, volúveis, ligeiras, sem exigência nem exclusividade – *flirts* fugidios, afectos inconstantes e dispersos. Desejos de alternância, entusiasmo pela inconstância, trocas de parceiro a cada solicitação desses mesmos desejos. Porque o que importa não é o outro mas o desejo do outro.

A infidelidade espreita a qualquer janela de comunicação⁸⁷. É possível comunicar em várias janelas, ao mesmo tempo. Em cada janela, um possível *flirt*. Pode--se, num dado canal, ter uma aventura (virtual) com alguém (também virtual) e, noutra janela, cortejar-se outro alguém. Tudo depende da capacidade de sedução. A continuidade relacional é substituída pela contingência, a unidade identitária pela fragmentação, a autenticidade pelo artifício. No IRC, a renúncia a ser o que se é mostra como é fácil a infidelidade à ideia de uma identidade autêntica. A sinceridade perde significado e dilui-se na indeterminação, abrindo terreno a uma «personalidade *pastiche*» que, como a define Gergen⁸⁸, é um camaleão social que, continuamente, toma por empréstimo fragmentos de identidade de qualquer origem, adequados às circunstâncias. Em cada janela é possível assumir distintas identidades, embora simultâneas. Ou pode mudar-se de identidade de um dia (ou de um momento) para outro. Frequentemente, vive-se o dilema da «multiplicidade do eu», de uma «egomania»⁸⁹ que torna possível uma variedade de eus: sucessivos, alternantes, divididos. Nesta ordem de ideias, as identidades são permanentemente reconstituídas em sua fluidez e polimorfia, o estatuto ontológico da subjectividade acaba por privilegiar a descentralidade, a pluralidade do *self*⁹⁰, o «rachamento» da pessoa artificial e alegórica em «singularidades nómadas»⁹¹. Em tais circunstâncias, há uma estética de «jogo de fantasia» inspirada numa «sensibilidade romântica»⁹².

Campbell desenvolveu, com mestria, a relação entre a *ética romântica* e o *espírito do moderno consumismo*⁹³, mostrando o papel decisivo do amor

romântico na revolução do consumo do século XVIII. Contra as explicações tradicionais do consumo, cujos modelos valorizavam, sobretudo, a satisfação das necessidades básicas (A. Maslow) ou os mecanismos de distinção social baseados no mimetismo (Tarde) ou na emulação (Veblen), Campbell procura explorar as bases culturais do moderno consumismo que aparece associado à ética romântica. Nesta ética, o desencanto em relação ao «mundo exterior» é proporcional ao encantamento por um «mundo interior», de «experiências subjectivas». É neste mundo de interioridade que se dá a possibilidade de o indivíduo manipular subjectivamente o significado dos acontecimentos que o rodeiam, autodeterminando assim as suas emoções, sentimentos, afectos. Ora, segundo Campbell, o «hedonista moderno» aparece precisamente associado à capacidade de criação de «estímulos internos», através do poder da imaginação.

Deste modo, o *hedonismo moderno* é imaginativo e relativamente autónomo. Os seus constituintes principais são a fantasia, o sonhar acordado, as antecipações imaginárias. A capacidade de *fantasiar* o quotidiano, por exemplo, tem sido facilitada pela imagem textual (novelas românticas) e seus equivalentes contemporâneos que incorporam também a linguagem oral e visual: cinema e telenovelas. O *sonhar acordado* é o gerador das repetidas fugas à banalidade quotidiana, quando semanalmente se joga no totobola, no totoloto, nas raspadinhas e outros jogos próprios de casinos de ilusões que permitem que o pequeno-burguês sonhe com a casa e o carro que irá adquirir quando a taluda lhe bater à porta. O vício do jogo é um afecto que afecta os viciados do jogo. Quanto às *antecipações imaginárias*, o que está em causa é o seu horizonte onírico. É claro que a vida corrente está cheia de antecipações imaginárias: por exemplo, ao voltar da esquina de minha casa sei o que está para além dela porque passo por lá quase todos os dias. São estas antecipações imaginárias correntes que nos dão, como diz Giddens, uma «segurança ontológica» que possibilita vivências quotidianas familiarizadas. No entanto, o que caracteriza o hedonismo moderno, para Campbell, é o facto de as *antecipações imaginárias* poderem ser sonhadas, isto é, realizadas de um modo em que os prazeres da fantasia se sobrepõem em relação aos demais. O sonhar acordado faz com que, no hedonismo, não apenas se fortaleça o desejo como, por outro lado, o próprio acto de desejar se torne numa actividade prazenteira.

De acordo com Luhmann⁹⁴, no romantismo, a semântica da intimidade actua como um «caos estruturado», uma espécie de massa de fermento que fabrica o seu próprio calor, motivando cada um a retirar as suas próprias conclusões, com isso se dando um novo impulso à individualização. O amor romântico é ao mesmo tempo ideal e paradoxal, uma vez que pretende ser unidade (fusional) de uma dualidade (de individualidades). Na auto-entrega – que mesmo no romantismo tradicional não deixa de ser virtual – há que preservar a individualidade, dando-lhe relevo, mas, simultaneamente, a distância que suscita o desejo da junção. Deste modo, tanto no romantismo tradicional quanto no neo-romantismo o acento da realização amorosa passa pela distanciação e cumplicidade.

No hedonismo tradicional as gratificações diferidas eram vividas de modo frustrante. No moderno hedonismo entre o desejo e a consumação vive-se o prazer (auto-ilusório) de *sonhar acordado*. Para Campbell⁹⁵, um dos aspectos essenciais deste *hedonismo moderno e autoilusório* consiste no facto de a este modo de desejar corresponder um estado de desconforto agradável. A posse de um desejo não satisfeito é compensada pela espera da sua concretização, ainda que a sua consumação seja normalmente desilusionante, uma vez que a realidade tende a desconfirmar a perfeição dos desejos sonhados. Deste modo, o prazer ilusório acaba por ser constantemente renovado com o sonho de novos desejos. Por isso, conclui Campbell, o hedonista moderno bate em constante retirada da realidade porque esta mais não faz do que lhe desconfirmar a perfeição dos sonhos de desejo. Por isso, também, o prazer deste moderno hedonismo assenta em experiências autoilusórias, numa busca incessante do prazer imaginativo, numa vinculação permanente da ilusão com a realidade⁹⁶.

Ao tomar-se a imaginação como fonte potencial de afectos, o imaginado subjectivamente (interiormente) tende a projectar-se (objectivamente) no exterior, procurando as suas cópias. Designo este fenómeno de *projecção subjectiva de afectos ilusórios*. É isso que acontece com a chamada *ética romântica*, matizada por valências introspectivas do «mundo interior», embora tendo uma clara expressão social. O que caracterizava os escritores românticos era esse apego ao universo de emoções, impulsos e afectos que partem «de dentro», reveladores, por excelência, do mundo da intimidade. Nesse universo de sentimentalidade, o primado do sentir ganha relevância sobre o primado do

pensar. O «erro de Descartes» já Rousseau o havia sentido quando, nas *Confissões* (1871), antecipa a passagem da fórmula do «penso, logo existo» à do «sinto, logo sou». A *ética romântica* é o corolário dessa mudança cultural que dá cabimento às estruturas da subjectividade que vão mais além do sujeito pensante da filosofia cartesiana. Qual a fórmula deste moderno hedonismo neo-romântico? *Desejo logo existo*. É este reconhecimento da capacidade de desejar que assegura o desfrute de uma *autonomia possível* porque quem deseja é. Mesmo que aos indivíduos tudo lhes pareça fugir ao sentimento de posse, uma coisa lhes resta: o sentimento do desejo.

No romantismo, os romances promoviam essa sentimentalidade subjectivada, realimentando incessantemente a imaginação romântica, criando realidades vicárias que se constituíam em modelos para a infidelidade conjugal. Os equivalentes contemporâneos da literatura romântica eram – até há pouco tempo – as telenovelas, e agora também as comunicações mediadas por computador, ao recriarem realidades alternativas, fugas às realidades reais⁹⁷. O destino dos objectos de nosso desejo não é separável dos mundos virtuais expressivos que se criam em nós e entre nós⁹⁸. No entanto, o embatimento da *projectção subjectiva dos afectos ilusórios* com a realidade pode provocar um sentimento de frustração, uma vez que a realidade tende a desvirtualizar os desejos imaginados. Daí o desencanto do mundo, pois os encantos da imaginação não se revêem nesse mundo de realidades desilusionantes. Por esta razão, os encontros reais de amantes virtuais resultam, frequentemente, em desencanto. Como é que o outro imaginado poderia ter uma tradução real? Surge então um refúgio no mundo da intimidade e uma correspondente valorização de sentimentos como o da solidão – que se busca e da qual se procura fugir. Será que a sensação de «desencanto» se desvanece nos mundos virtuais gerados artificialmente e apenas limitados pela capacidade de imaginação? Para dar resposta a esta questão seria necessário aprofundar o modo como os afectos amorosos se desenvolvem ao abrigo desta *ética neo-romântica*. Nos seus primórdios, a idealização romântica era contraditória com os modelos de castidade que a moral vigente estabelecia para a mulher burguesa. Esta devia ser recatada, abnegada, desapaixonada, domesticada. Como se contornava esta contradição? Havia duas possibilidades. Uma consistia na dessexualização

do amor, tornando-o platónico, romântico, *tout cour*. Outra traduzia-se no sexo sem amor, através da prostituição ou da pornografia.

O que hoje verificamos é que a pornografia se constitui, ela própria, num estímulo para a criação de afectos ilusórios, ou seja, de pseudo-afectos. O neo-romantismo caracteriza-se por uma crescente erotização do visual, paredes meias com apetites pornográficos virtuais. Não se trata tanto de um romantismo sentimental, mas libidinal. Em vez da paixão, desejo. E, sobretudo, desejo de sexo, como se vê em muitos *chats*. Para que aponta esta sexualidade virtual? Para uma tensão que se baseia no facto de se revelar o que não se pode tocar (o corpo referente). Nesta tensão, o imaginário do desejo surge da distância entre o visível e o intocável. Esta prevalência do desejo faz sobressair a dimensão imaginária, quase ficcional e onírica, dos afectos virtuais. Criam-se «sonhos diurnos» – o conceito é de Freud – que permitem que a fantasia se constitua num correctivo da realidade, ao evadir-se dela, embora a realidade seja, na verdade, o pretexto dessa evasão. No domínio virtual pode então ocorrer a busca de uma prova sensível da realidade, uma prova mínima de sociabilidade – o fim idealizado do desencontro como solidão e da solidão como destino.

¹ Emile Durkheim, *As Regras do Método Sociológico*, Lisboa Editorial Presença, 1989 (1ª edição: 1895).

² Norbert Elias, *Sobre o Tempo*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1998, p.19.

³ Pode argumentar-se que o crime passionai se tem constituído em «circunstância atenuante», ou seja, admite-se que um afecto demasiadamente forte diminua a culpabilidade. Mas este laxismo penal não impede que o Direito continue a controlar os excessos da paixão.

⁴ Richard Sennett, *La Corrosión del Carácter*, Barcelona, Anagrama, 2000.

⁵ Do Inglês, chat significa a «friendly informal conversation» e é um termo que resulta da contracção do acrónimo Internet Relay Chat – IRC). Não cheguei a explorar os MUD (Multi User Dimensions) que permitem a manipulação de uma mais ampla variedade de dimensões comunicativas, para além da estreita interacção textual, como acontece nos chats.

⁶ Entendido no sentido em que foi definido por William Gibson, *Neuromante*, Barcelona, Ministauró, 1984 (existe tradução portuguesa pela Gradiva).

⁷ Esta é também a opção de Luhmann, nomeadamente quando sugere que são esses códigos que estimulam a génese dos sentimentos correspondentes. Ver Niklas Luhmann, *El Amor como Pasión*, Barcelona, Ediciones Península, 1985, p. 10.

⁸ Interrogação formulada por Janice Caiafa, «Relações eróticas à distância», in Sérgio Dayrell Porto, *Sexo, Afecto e Era Tecnológica*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1999, p. 251.

⁹ Por aqui se vê a questionabilidade da categoria de «campo» que, fora do IRC, implica a existência de uma entidade fisicamente delimitável da qual se pode «sair» ou para a qual se pode «entrar». A este propósito, ver J. Fabian, *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, New York, Columbia University Press, 1983 e B. Dicks e B. Mason, «Cyber Ethnography and the Digital Researcher», in J. Armitage e J. Roberts (Eds.), *Exploring CyberSociety. Social, Political, Economical and Cultural Issues*, Newcastle (UK), University of Northumbria Press, 1999.

¹⁰ Ver, a propósito da temática investigada, Julia Davidson e Derek Layder, *Methods, Sex and Madness*, London, Routledge, 1994.

¹¹ Os contornos desta estratégia metodológica podem encontrar-se, por exemplo, em Nigel Fielding (Ed.), *Researching Social Life*, London, Sage, 1993 e José Machado Pais, *Sociologia da Vida Quotidiana*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2002.

¹² Agradeço o apoio que me foi dado por Luís Almeida e Clara Cabral do Instituto de Ciências Sociais. Aprendi, também, com alguns alunos meus (do ISCTE) pequenos segredos do IRC. Duas estudantes do ISCTE ajudaram-me no recenseamento dos chats. O trabalho de campo decorreu entre 2000 e 2002. Na transcrição das conversas mantiveram-se os erros ortográficos de origem. Agradeço ainda a Julieta a indicação de novidades bibliográficas que, sobre o tema, iam chegando à biblioteca do ICS. A todos, os meus (afectuosos) agradecimentos.

¹³ A afectividade pressupõe um tomar de partido e um partilhar de afectos: no amor, como na política ou no futebol. Se eu tomo partido da Biosa (uma maneira afectuosa de dizer Académica), sinto que não estou só, sei que faço parte de um colectivo de sofreadores e sonhadores. Enquanto que no plano das relações amorosas só tenho olhos para a minha amada (espero, por outro lado, que ela só tenha olhos para mim), no plano desportivo só tenho olhos para as faltas que os adversários cometem sobre os «nossos» jogadores, designadamente na grande área.

¹⁴ José Machado Pais, *Artes de Amar da Burguesia. A Imagem da Mulher e os Rituais de Galantaria nos Meios Burgueses do Séc. XIX em Portugal*, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, Coleção Ensaios e Aproximações, 1986.

¹⁵ Erving Goffman, *Estigma. La Identidad Deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1993, p. 11 (1ª edição em Inglês: 1963).

¹⁶ E. Goffman, *Estigma...*, p.12.

¹⁷ A. Degenne, «Sur les réseaux de sociabilité», *Revue Française de Sociologie*, vol. 24, nº 1, 1983, pp. 109-118 e A. Degenne e M. Forsé, *Les Réseaux Sociaux*, Paris, A. Colin, 1994.

¹⁸ Claire Bidart, *L'Amitié. Un Lien Social*, Paris, La Découverte, 1997.

¹⁹ Cf. P. Joyce (Ed.), *Class*, New York, Oxford University Press, 1995.

²⁰ Há mesmo recurso a empresas de espões cujo papel é o de desvendar as «identidades dúbias». Ver www.whoissh.com

²¹ E. Goffman, *Estigma...*, p. 80.

²² R. Spears e M. Lea, «Panacea or Panopticon? The Hidden Power in Computer-Mediated Communication», *Communication Research*, 21, 1994, pp. 427-459.

²³ E. Goffman, *Estigma...*, pp. 12-13.23

²⁴ E. Goffman, *Estigma...*, pp. 12-13.

²⁵ «Il y a une sorte de narcissisme collectif, avec le retrait dans un monde magique et fantastique», Paolo Dell'Aquila, «Tribus et associations virtuelles», *Sociétés*, nº 68, 2000/2, p. 68.

²⁶ A distinção entre desacreditado e desacreditável é feita por Goffman, em *Estigma...*, p. 14 e pp. 56-57. O desacreditado é aquele cujos «descréditos» ou «estigmas» resultam evidentes, ao contrário do desacreditável que procura ocultar essas facetas negativas.

²⁷ E. Goffman, *Estigma...*, p.57.

²⁸ Erving Goffman, *A Apresentação do Eu na Vida de Todos os Dias*, Lisboa, Relógio d'Água, 1993 pp. 245-278 (1ª edição em Inglês: 1959). Sobre o trabalho das aparências e a simulação das identidades na Internet, ver: Brenda Danet, «Text as Mask: Gender, Play and Performance on the Internet», in Steven G. Jones (Ed.), *Cybersociety. Revisiting Computer-Mediated Communication and Community*, London, Sage Publication, 1998 e Christine Hine, *Virtual Ethnography*, London, Sage Publications, 2000.

²⁹ Os emoticons (ícones emocionais) resgatam expressões corporais, são sinais pictóricos que procuram transmitir emoções. Por exemplo: lol significa uma expressão de contentamento expressa através de sorriso. A propósito das «ciberetiquetas» ver o livro de Virgínia Shea, *Netiquette*, S. Francisco (CA), Albion Books, 1994.

³⁰ E. Goffman, *A Apresentação...*, pp. 245-247.

³¹ E. Goffman, *Estigma...*, p. 59. A propósito destas manifestações e da forma como podem ser analisadas a partir dos contributos de Goffman, ver Hugh Miller, «The Presentation of Self in Electronic Life: Goffman on the Internet», *RBSE (Revista Brasileira da Sociologia das Emoções)*, vol. 4, nº 11, Agosto de 2005, pp. 170-178.

³² Por isso, para Baudrillard, a sedução representa o domínio do universo simbólico enquanto que o poder representa somente o domínio do universo real. Ver J. Baudrillard, *De la Seducción*, Madrid, Cátedra, 1989, p, 25.

³³ E. Goffman, *A Apresentação ...*, p. 12.

³⁴ E. Goffman, *A Apresentação ...*, p. 13.

³⁵ E. Goffman, *A Apresentação ...*, p. 13.

³⁶ E. Goffman, *A Apresentação ...*, pp. 34-43.

³⁷ E. Goffman, *A Apresentação ...*, p. 130.

³⁸ E. Goffman, *A Apresentação ...*, p. 30.

³⁹ E. Goffman, *A Apresentação ...*, p. 25.

⁴⁰ C. Cadoz, *Las Realidades Virtuales*, Madrid, Debate, 1994.

⁴¹ E. Goffman, *A Apresentação ...*, p. 81. A fraude indecorosa é também possível. No ciberespaço há os hackers dos afectos. Os hackers (de hacking to: ligar-se a) são viciados que infectam os lugares pelos quais vão passando, programando vírus que afectam o sistema, vírus escondidos em «cavalos de Tróia» prontos a disseminar as viroses informáticas.

⁴² J. Habermas, «Travail et interaction. Remarques sur la philosophie de l'esprit de Hegel à Léna», in *La Technique et la Science Comme Idéologie*, Paris, Gallimard, 1973, pp. 152-187.

⁴³ N. Luhmann, *El Amor como Pasión...*, p. 175.

⁴⁴ N. Luhmann, *El Amor como Pasión...*, p. 175.

⁴⁵ Shery Turkle, *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet*, New York, Simon and Schuster, 1995.

⁴⁶ E. Donald Rice e Gail Love, «Electronic Emotion», *Communication Research*, 14, 1978, pp. 85-108.

⁴⁷ Heather Bromberg. «Are MUDs Communities? Identity, Belonging and Consciousness in Virtual Worlds», in Rob Shields (Ed.), *Cultures of Internet. Virtual Spaces, Real Histories, Living Bodies*, London, Sage, 1996, pp. 143-152.

⁴⁸ Richard Glyn Jones (Ed.), *Cybersex. Aliens, Neurosex and Cyborgasms*, London, Raven, 1996.

⁴⁹ Claude Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage*, Paris, Plon, 1962.

⁵⁰ Allucquere Rosanne Stone, *The War of Desire and Technology at the Close of the Mechanical Age*, London, MIT Press, 1995.

⁵¹ Howard Rheingold, *The Virtual Community: Surfing the Internet*, London, Minerva Publishing, 1994.

⁵² William Mitchell, *City of Bits*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1995.

⁵³ E. Goffman, *A Apresentação ...*, pp 20-21.

⁵⁴ E. Goffman, *A Apresentação ...*, pp 20-21.

⁵⁵ Em alguns canais pode mesmo falar-se da existência de agregações tribais que repousam em estados emocionais afins. Ver Paolo Dell'Aquila, *Tribù Telematiche*, Rimini, Guaraldi, 1999.

⁵⁶ Os conceitos, como o próprio Tönnies advertiu, são conceitos abstractos e analíticos (tipos ideais), não devendo ser usados como descritivos e pragmáticos.

⁵⁷ Ferdinand Tönnies, *Comunidad y Asociación*, Barcelona, Ediciones Península, 1979 (1ª edição em alemão: 1887). Recomenda-se vivamente a leitura do prólogo a esta edição castelhana feita por Salvador Giner e Lluís Flaquer.

⁵⁸ Max Weber, *Economia y Sociedad, Esbozo de Sociología Comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, pp. 18-45 (1ª edição em Alemão: 1922).

⁵⁹ Ainda que em vez de Gesellschaft e Gemeneinschaft use os termos Vergemeinschaft e Vergesellschaftung que, à letra, designam processos de «comunização» e «associação».

⁶⁰ M. Weber, *Economia...*, p. 33.

⁶¹ O que é claramente referido por Giner e Flaquer no prólogo de F. Tönnies, *Comunidad...*, p. 13.

⁶² F. Tönnies, *Comunidad...*, p. 20.

⁶³ Hermann Schmalenbach, «Die Sociologische Kategorie des Bundes», *Die Dioskuren*, 1, 1922, cit., por Giner e Flaquer, *Ibid.*, p. 20.

-
- ⁶⁴ Hermann Schmalenbach, «Die Sociologische Kategorie des Bundes», *Die Dioskuren*, 1, 1922, cit. por Giner e Flaquer, *Ibid.*, p. 20.
- ⁶⁵ Gustavo Cardoso, num estudo que fez sobre a Pt-net, mostrou que mais de 40% dos utilizadores desta comunidade virtual eram estudantes ou investigadores e 50% tinham licenciatura ou pós-graduação (25%). Aliás, a Universidade é o ponto de acesso à net para 70% dos utilizadores. Gustavo Cardoso, *Para uma Sociologia do Ciberespaço. Comunidades Virtuais em Português*, Oeiras, Celta, 1998, pp. 91-94.
- ⁶⁶ Cf. C. Neal, «Virtually liberal: do virtual communities have a place in liberal theory?», in <http://www.dur.ac.uk/dss8zz2/tec.htm>.
- ⁶⁷ J. Rubén Blanco, *Política y Sociedad*, 30, Madrid, 1999, pp. 193-211.
- ⁶⁸ Existem alguns estudos sobre o que se sente sendo mulher na «rede» e a experiência das intimidades femininas. Ver, por exemplo, L. Van Gelder, «The strange case of the electronic lover», in Dunlop e Kling (Eds.), *Computerization and Controversy: Value Conflicts and Social Choices*, San Diego (Ca), California, 1991.
- ⁶⁹ E. Portillo e J. Hartzá, «Los sujetos ante el mundo digital», *Archipelago*, 23, 1995, pp. 21-26.
- ⁷⁰ H. Rheingold, *The Virtual Community...*
- ⁷¹ F. Tönnies, *Comunidad y Asociación...*, p. 27.
- ⁷² Marc Augé, *Non-Lieux. Introduction à une Anthropologie de la Surmodernité*, Paris, Seuil, 1992.
- ⁷³ Cf. S. Turkle, *Life on the Screen...*, e D. Foster (Ed.), *Internet Culture*, London, Routledge, 1997.
- ⁷⁴ Rob Shields (Ed.), *Cultures of Internet. Virtual Spaces, Real Histories, Living Bodies*, London, Sage, 1996.
- ⁷⁵ Hermann Schmalenbach, «Die Sociologische Kategorie des Bundes», *Die Dioskuren*, 1, 1922, cit. por Salvador Giner e Lluís Flaquer, em introdução à obra de Ferdinand Tönnies, *Comunidad y Asociación*, Barcelona, Ediciones Península, 1979, p. 20 (1ª edição em Alemão: 1887).
- ⁷⁶ Marilena Chauí, «Sobre o Medo», in Autores Vários, *Os Sentidos da Paixão*, S. Paulo, Companhia das Letras, 1999 (11ª reimpressão), p. 54..
- ⁷⁷ Félix Guattari e Suely Rolnik, *Micropolítica. Cartografia do Desejo*, Petrópolis, Editora Vozes, 1999 (5ª edição), pp. 239-240
- ⁷⁸ Ser inacessível, contraditoriamente, pode fazer parte da idealização, estando fora desta possibilidade os que, pelo contrário, buscam experiências para serem «realmente» (off-line) vividas.
- ⁷⁹ Shelley Taylor, *Positive Illusions. Creative Self-Deception and Healthy Mind*, New York, Basic Books, 1989.
- ⁸⁰ Chr. Lasch, *The Culture of Narcissism*, New York, Warner Books, 1979.
- ⁸¹ ⁸² H. Rheingold, *Virtual Reality...*, pp. 386-388 e S. Turkle, *Life on the Screen...*
- ⁸¹ Gilles Lipovetsky, *La Era del Vacío. Ensayos sobre el Individualismo Contemporáneo*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1986, p. 77.
- ⁸² H. Rheingold, *Virtual Reality...*, pp. 386-388 e S. Turkle, *Life on the Screen...*
- ⁸³ Esta hermenêutica do desejo, encontramos-la, como nos mostra Freud, na pastoral cristã que inscreve como dever fundamental a obrigação de fazer passar tudo que diz respeito ao sexo pelo moinho sem fim da palavra. Cf. Michel Foucault, *La Volonté de Savoir*, Paris, Gallimard, 1976.
- ⁸⁴ A. Giddens, *Transformações da Intimidade. Sexualidade, Amor e Erotismo nas Sociedades Modernas*, Oeiras, Celta, 1995.
- ⁸⁵ Gustavo Cunha, «O fio da meada», in Sérgio Dayrell Porto, *Sexo, Afecto e Era Tecnológica*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1999, p. 112.
- ⁸⁶ Zigmunt Barman, *Amor Líquido. Sobre a Fragilidade dos Laços Humanos*, Rio e Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2004 (1ª edição em Inglês: 2003)
- ⁸⁷ Em Espanha, existe mesmo uma associação de infieis conjugais, a Federação Espanhola de Pessoas Infieis, que tem como patronos São Cornélio e São Cebrian: www.geocities.com/fepi001.
- ⁸⁸ Kenneth J. Gergen, *El Yo Saturado. Dilemas de Identidad en el Mundo Contemporáneo*, Barcelona, Paidós, 1997.
- ⁸⁹ Jon Elster, *Egonomics*, Barcelona, Gedisa, 1997.

-
- ⁹⁰ As identidades múltiplas e fragmentadas parece constituírem uma característica da modernidade contemporânea, como o prova a abundante literatura MDP (Multiple Personality Disorder) e DID (Dissociative Identity Disorder). Existe, aliás, uma associação internacional dedicada à pesquisa científica desta problemática: a Internacional Society for the Study of Dissociation. Ver Sara Scott, «Fragmented selves in late modernity: making sociological sense of multiple personalities», *The Sociological Review*, vol. 47, nº 3, Agosto de 1999, pp. 432-460
- ⁹¹ A ideia do «eu rachado» vem de Deleuze, «L'immanence: une vie...», *Philosophie*, nº 47, 1995.
- ⁹² Kevin Cobins, «Cyberspace and the world we live in», *Body & Society*, vol. 1 (3-4), 1995, pp. 135-155.
- ⁹³ Collin Campbell, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Oxford, Basil Blackwell, 1987.
- ⁹⁴ N. Luhmann, *El Amor como Pasión...*
- ⁹⁵ C. Campbell, *The Romantic Ethic...*
- ⁹⁶ Como bem o reconhecia Fernando Pessoa, no Livro do Desassossego, «o mal todo do romantismo é a confusão entre o que nos é preciso e o que desejamos», ou seja, «é querer a lua como se houvesse maneira de a obter».
- ⁹⁷ Podemos pensar o ciberespaço como uma visão utópica dos chamados tempos «pós-modernos». A realidade virtual é uma «tecnologia de milagres e de sonhos». Ver Barrie Sherman e Phil Judkins, London, Hodder and Stoughton, 1992.
- ⁹⁸ G. Deleuze, «Michel Tournier et le monde sans autri», *Logique du Sens*, Paris, Minuit, 1969, pp. 350-372.

O desencanto com
o mundo: a força
do transcendental

O debate sobre *cultura urbana* e *globalização* contempla um conjunto vasto de tensões: entre o local e o global; o público e o privado; a hegemonização e a singularização; as reproduções massificadas da cultura e as inovações de «margem»; os impulsos da homogeneização e os da heterogeneização cultural; as lógicas de criação erudita e as da chamada cultura de massas; enfim, tensões entre o próprio e o alheio; o endógeno e o exógeno; o tradicional e o moderno; a norma e a dissidência; a cultura urbana e a própria cidade. Em que sentido se pode tomar o conceito de «urbano»? Entre outras possibilidades, ele tem sido usado para recobrir um «estilo de vida» marcado pela proliferação de urdiduras relacionais, deslocalizadas, fragmentadas e precárias¹ Neste sentido, talvez possamos contrapor ao conceito de *urbano* o de *urbanização*, tomado este último como um processo comparativamente mais durável de ordenamento territorial do espaço. Esta outra tensão, a que se estabelece entre «urbano» e «urbanização» ou, na esteira dos sociólogos da Escola de Chicago, entre cidade *heterogénica* e cidade *ortogénica* – fortemente centralizada e burocratizada – é semelhante àquela que alguns arquitectos fazem entre *decoreção* e *estrutura*. A ideia de estrutura remete para uma representação da cidade em termos de uma longa duração – grandes configurações que persistem no tempo; em contrapartida, a ideia de decoração toma a cidade que muda quotidianamente, feita de fluxos dispersos de imagens, sensações, impulsos, desastres, acontecimentos... elementos constitutivos do conceito de «urbano».

Assim definido, o conceito de urbano pode ser importante para reflectirmos sociologicamente sobre os espaços públicos das cidades. Porquê? Porque é neles que encontramos o *urbano* enquanto modo de vida: de simultaneidades e dissoluções; de desenlaces e negociações; de vínculos que se desvinculam em sua debilidade e precariedade. Modo de vida que não se entrincheira, de forma rígida, em quadrículas territoriais, mas que se dispersa nas malhas heterogénicas da cidade. É nestas malhas citadinas que circulam os passeantes urbanos: em filas de trânsito, em salas de espera de consultórios, em rodopios por centros comerciais, etc. Estes peregrinos do quotidiano, em suas deambulações permanentes, em suas marchas contra o tempo, em suas peripatéticas andanças patéticas, encontram-se detidos, passe o paradoxo, em

sua impossibilidade de se deterem. Longe de um referente sociológico tradicional – a sociedade como totalidade orgânica integrada funcionalmente² – a sociedade urbana é uma concreção radical do que Lévi-Strauss designou de «sociedade quente», isto é dependente de processos caóticos, imprevisíveis, entrópicos.

Caímos, deste modo, no campo de uma sociologia da quotidianidade de «gentes de umbral»³, nem sempre estruturalmente visíveis ou classificáveis, frequentemente circulando em terrenos de fractura ou fronteira. Como fazer uma sociologia destas «gentes de umbral» que se destacam por seu anonimato, que se evidenciam por suas características de transitoriedade? Como fazer uma sociologia destes transeuntes rituais, encarando-os como uma categoria socialmente cognoscível, «boa para pensar», como diria Lévi-Strauss? Como tomá-los, de modo a pensarmos a ordem e a desordem sociais?

Estes transeuntes são protagonistas de ritualidades marcadas por uma persistente quotidianidade e fluidez. A toda esta «gente de umbral» talvez pudéssemos aplicar alguns predicados que Simmel atribuiu ao «estrangeiro»⁴, alguém que estando aqui não pertence aqui, mas a um qualquer ali. Ou melhor, alguém que não está em nenhum lugar concreto, apenas em concreto trânsito, mesmo quando no trânsito surgem bloqueios, engarrafamentos. Neste cenário, há quem se interrogue sobre a regressão das sociabilidades nos espaços públicos⁵. Estaremos a viver uma época de sociabilidades fundadas na superficialidade dos relacionamentos? Estaremos a assistir à emergência de sociabilidades de trânsito, próprias de quem se assume como passageiro do quotidiano? As praças, as ruas, as estações de metropolitano ou de comboio, as paragens de autocarro, são espaços de trânsito frequentados por sujeitos em trânsito, de um lugar de procedência para um lugar de chegada. Transeuntes que, frequentemente, apenas interaccionam na superficialidade dos contactos, nas «relações de estranhamento», nas trocas fugidias de olhares, na indiferença civil, na tolerância positiva... passageiros quotidianos aparentemente ausentes em sua passagem, com a cabeça noutros sítios, quando não coladas a transístores, leitores de CDs ou telemóveis. Estas relações de estranhamento alimentam sociabilidades de aparência, onde as não--pessoas se cruzam como se fossem pessoas – e utilizo o conceito de «não-pessoa» no sentido em que Goffman⁶ o utilizou, isto é, para se referir a quem, num marco de interacção,

actua como se não actuasse. Nestas sociabilidades de trânsito, as interacções resumem-se, muitas vezes, à indiferença do olhar⁷.

Apesar deste prevaemente anonimato, o espaço urbano fervilha de múltiplas coagulações sociabilísticas. O aparente vazio social pode ser preenchido por outros possíveis laços ou cumplicidades sociais. É dessa realidade que dá conta o conceito de *intersticialidade*, proposto pelo antropólogo Eric Wolf⁸, para abordar instâncias informais de sociabilidade que complementam ou disputam sistemas deficitários de socialização – outrora robustos, agora não tanto. Questão para debate é saber se essas outras possíveis formas de revigoração social, se insinuam contra a ordem estabelecida ou, pelo contrário, nela desempenham uma espécie de função protésica. Por outras palavras, será que num terreno de desenlaces sociais emergem socializações que se opõem às estruturas ou, pelo contrário, limitam-se a preencher os seus vazios de relacionamento? Esta questão foi discutida por Caillois⁹, a propósito dos novos movimentos religiosos: cumprirão eles uma função de oposição às estruturas sociais ou serão uma forma de colmatar os seus défices?¹⁰

A salvação das almas em cheque

Em minhas deambulações pela cidade de Lisboa, encontrava-me, num fim de tarde soalheira, nas imediações da Igreja de São João de Deus, conversando com José, um sem-abrigo. Completamente abstraídos das «gentes de umbral» que passavam por nós, somos inesperadamente abordados por um transeunte que, a cada um, entrega um papel rectangular em forma de cheque bancário. O cheque tinha o timbre «BS» – «*Banco da Salvação*», da agência do «*Céu*» e da conta «*Alma*». Emitido em nome do «Pecador que se arrepende», vinha passado em Reais (moeda brasileira), mas num montante qualitativo: «*Sua vida*». Assinado por «Jesus Cristo», descriminava o pagamento: «Pague por este cheque a quantia de *Uma Salvação pessoal e intransferível*».

vestissem de azul, para evitar que metade de Parintis se virasse contra a marca¹². Ou seja, as intermediações culturais possibilitadas por «*Bumba meu boi*», viabilizaram, embora invisibilizando, a dominação económica.

O poder económico pode disfarçar-se de cultura, e até de Jesus. Em S. Luís do Maranhão havia um refrigerante (guaraná) que dava pelo nome de Jesus; a fidelidade maranhense a Jesus era tão grande que nunca a Coca-Cola havia conseguido penetrar em tal mercado. A multinacional não esteve com rodeios e comprou Jesus, liquidando a produção do guaraná e esperando que a Coca-Cola ocupasse o seu lugar. A decisão não surtiu o efeito desejado. Os maranhenses resistiram à globalização, até que a Coca-Cola decidiu produzir Jesus, reinserindo-o no mercado de consumo. Maranhão encheu-se de cartazes com o *slogan* «Jesus voltou!»; mas lá está, Jesus voltou pelas mãos do «diabo» da Coca-Cola¹³. Um hábito cultural, de consumo, retornou pela mão invisível do poder económico.

O facto de a «salvação da alma» nos aparecer travestida de cheque bancário confronta-nos com a possibilidade de a própria religião não escapar aos meandros dos circuitos económicos. Deambulando pela cidade, a qualquer transeunte pode ser dada a possibilidade de «salvação da alma», ao ser abordado por um mensageiro do «Além», com um cheque na mão, de um qualquer *Banco da Salvação*. Qual o perfil sociográfico dos que respondem a este chamamento? Que razões sociais poderão explicar a fidelização de uma devota clientela a estes apelos ou – numa linguagem mais economicista – a estes investimentos espirituais?

Assisti a alguns cultos promovidos pelo «Banco da Salvação» e por outras Igrejas de implantação recente em Portugal, como a IURD (Igreja Universal do Reino de Deus)¹⁴ e a Igreja Maná. O que mais me surpreendeu, nesses cultos, foi a descoberta de manifestações colectivas que exteriorizam um poder que se dramatiza no curso de representações aparentemente teatralizadas. Sem que se possa negar que esse poder seja sentido individualmente, ele parece projectar-se para os demais, numa relação contagiante, numa sublimação fantástica que se traduz numa espécie de alienação – pois os crentes parecem venerar, fora do seu eu, o resultado da exteriorização dos seus próprios sentimentos. Informalmente, falei com participantes desses cultos. Os testemunhos repetem-se no acentuar das «dificuldades da vida», como foi o caso de uma mulher que

me confessou a sua infelicidade por o marido só pensar em «copos» e «mulheres», e o filho andar «metido nas drogas». Começou a frequentar o culto depois de ter consultado, sem aparente êxito, videntes e cartomantes, embora tenha dado boas referências de um astrólogo africano que a publicidade jornalística apresenta como «Professor Karamba», o «Fenómeno», especialista em «trabalhos ocultos», mestre na resolução dos mais difíceis e desesperados problemas: «Amor, Negócios, Família, Toxicodependência, Sorte, Inveja, Mau-olhado, Solidão, Depressão, Afastamento e Aproximação de Pessoas Amadas.» Por aqui vemos que as crenças e superstições podem ser uma forma de fuga à realidade ou um modo de a enfrentar, ainda que fugindo dela.

A solução plena dos seus problemas – disse-me a desesperada mulher – ainda não a encontrou, mas a salvação da «alma» é uma promessa, já que é portadora de um cheque que lhe garante «uma salvação pessoal e intransferível». Ao fidelizar-se no «Banco da Salvação» aliviou o seu sofrimento, embrulhado em sentimentos de isolamento e solidão, pois asseverou-me que nunca o marido ou o filho se inquietaram muito com ela. Admitindo que já «não andava bem da cabeça» quando se fidelizou no «Banco da Salvação», sugeri-me que agora se encontra «muito melhor». Por aqui vemos que a religião não é alheia a preocupações terrenas, podendo antecipar horizontes de realização pessoal. Alguns pensam que esse alívio pode ser conseguido através da mediação psicoterapeuta de Jesus, ao «aquietar medos pessoais, instigar confiança, encorajar alguém a prosseguir»¹⁵. É no contexto destas crises identitárias que se desenvolvem algumas seitas ou igrejas religiosas cujos aderentes se reúnem em razão de um vazio ou sofrimento que procuram aliviar¹⁶. No Brasil, encontrei sugestivos exemplos divulgados pela revista *Eclésia*: «*Igreja Evangélica Abominação à Vida Torta*», «*Associação Evangélica Fiel até Debaixo d'Água*», «*Igreja E.T.Q.B. (Eu Também Quero a Bênção)*», «*Igreja Evangélica Luz no Escuro*», «*Comunidade do Coração Reciclado*», etc.

Quando o esforço individual é insuficiente para se chegar a ter o que se deseja, o recurso ao divino ou ao transcendental pode ser visto como possibilidade de resolução de problemas aparentemente insolúveis. O que se sugere é que o sentimento de pertença religiosa pode aliviar tormentos de angústia e de insegurança entre quem vive dilemas pessoais ou rupturas desestabilizadoras. De facto, mais importante do que discutir definições

abstractas sobre o que a religião representa, importa sobretudo ver como ela é vivida¹⁷. Isto é, interessa-nos mais saber, por exemplo, o que é que os crentes pensam e dizem sobre o que fazem do que, como Durkheim ou Parsons preferiam, olhar simplesmente a religião como um «sistema social» que exogenamente se impõe aos crentes.

Num inquérito realizado às atitudes religiosas dos portugueses¹⁸ encontramos fundamentação empírica para debater uma tese consagrada da sociologia da religião – a que sustenta que a debilidade do sagrado está intimamente associada ao «desencanto do mundo»¹⁹. Este *desencanto* é normalmente entendido a três distintos níveis, embora articuláveis: a um primeiro nível regista-se a perda de uma entidade de referência, tenha ela o nome de Deus, sagrado, divino ou arquétipo central; esta debilidade do sagrado tem efeitos a um segundo nível – o da fragmentação da «consciência colectiva» que, como Durkheim mostrou, cumpre funções de cimentação social; o terceiro nível é corolário do segundo: à fragilização da consciência colectiva associa-se uma fragmentação das representações colectivas, consonante com a perda de referências axiológicas e éticas²⁰.

No entanto, o que parece discutível é que o desencanto do mundo surja sempre como consequência da debilidade do sagrado, ou que esta se traduza sempre num «desencanto do mundo». Os dados desse inquérito sugeriram, pelo contrário, que as teias da religiosidade tradicional podem interpenetrar o *desencanto do mundo* com a *filiação religiosa*, em sentido inverso, isto é, o desencanto em relação ao mundo e à vida pode promover uma busca do transcendental. É entre os crentes assumidos – e, entre estes, os que vivem em situação económica mais precária –, que mais encontramos sentimentos reveladores de *desencanto*: por exemplo, a ideia de que «o mundo está cheio de maldade e pecado», de que «o futuro não existe», de que «o destino não se altera», para além do próprio «sentimento de infelicidade». Nestes termos – e trata-se de uma hipótese de investigação que merece ser trabalhada com outros suportes empíricos –, a exaltação moral que caracteriza alguns dos crentes assumidos poderá ser vista como expressão de uma «rebelião moral», contra a «maldade» e o «pecado», por parte de quem está numa situação de desvantagem social, seja em razão das suas condições materiais de existência ou dos seus destinos sociais. A «moral do dever» poderia então ser vista, entre

outras possibilidades, como um produto de sentimentos de vingança «reprimidos» entre quem se sente impotente para mudar as rotas do destino²¹.

Sem que necessariamente sempre assim tenha de acontecer, as teias da religiosidade podem tecer-se num terreno de privações, propício a sentimentos de *fatalismo*. Em Portugal, os perfis sociodemográficos dos católicos praticantes têm uma sobre-representação de inquiridos de classes baixas, de rendimentos escassos, com escolaridade reduzida. Trata-se de um universo dominado por viúvos, domésticas, idosos e inválidos, grande parte deles oriundos do Norte rural e economicamente atrasado. Neste terreno de privações compreende-se que a vida não tenha para eles «objectivos» ou tenha apenas um sentido de efeito compensador: «só tem sentido porque Deus existe». Deus surge, deste modo, como uma âncora de salvação (extraterrena) e a religiosidade revela-se como um refúgio que abriga angústias terrenas da vida²², de uma vida sem sentido ou objectivos – nomeadamente quando se tem a percepção de que «o destino não se altera». Em contrapartida, a crença em Deus pode dar sentido à vida. Mesmo os descrentes, em situação de aflição, agarram-se a Deus e às crenças populares²³. Do mesmo modo, quando as dificuldades de vida atrapalham, é mais provável que se reaja favoravelmente à possibilidade de se ser sacador de um cheque que oferece «uma salvação pessoal», ainda por cima quando o cheque tem cobertura garantida, ao ser assinado por «Jesus Cristo».

A religiosidade encontra-se estreitamente associada à vida quotidiana. Por isso mesmo, assistimos, por vezes, à «volatilização da moralidade». A expressão é de Giddens para ilustrar a incorporação de pontos de vista morais na prática diária²⁴. Segundo Giddens, a tradição tem sempre um carácter «vinculante», implicando, por essa razão, uma componente moral. A solidez da tradição baseia-se no facto de os preceitos normativos – que se podem expressar em ritualidades religiosas – mergulharem o presente no passado. Desse modo, a «colonização do futuro»²⁵ acaba por fazer deste uma projecção desse mesmo passado, por consequência condicionando-o, ao moldá-lo à imagem do passado. Assim se explica que para alguns crentes – sobretudo os de condição social inferior – o futuro não exista e o destino não se altere, de acordo com os dados do inquérito referido²⁶. Para eles, a religião funciona como um «capote sagrado»²⁷, que cobre as representações que se têm sobre a vida e que permitem encará-la com uma ilusória «segurança ontológica». Na verdade, pela

situação de privação económica em que alguns deles vivem, encontrar-se-iam mais expostos a frustrações, a crises de identidade, a processos de anomização. Ora a religião – e em particular alguns movimentos religiosos, pela sua agressividade emocional e ritualista – oferecem a oportunidade de reconstituições identitárias, quanto mais não seja através da ilusão de um mundo de paz e de bem-estar que os esperará num idealizado reino de Deus: assim se explica a sua «crença na vida para além da morte». Recorrendo uma vez mais ao referencial empírico brasileiro, as próprias designações de algumas igrejas sugerem essa «felicidade» ao alcance imediato dos crentes: «*Igreja Chave do Éden*», «*Igreja Baptista Incêndio de Bênçãos*», «*Igreja Explosão da Fé*», «*Congregação Passo para o Futuro*», *Igreja Baptista Ponte para o Céu*», etc.

As ritualidades religiosas são, muitas vezes, soluções mágicas aos problemas da vida social²⁸. Quando os crentes se confrontam com o sofrimento (ou com o suicídio, como também o mostrou Durkheim) podem superá-lo melhor do que os «não crentes» ao encararem o sofrimento como um custo a ser compensado por benefícios sagrados – a «salvação», desde logo. Tudo devido à crença e ao rito da oração²⁹. Os ritos têm consequências tangíveis para quem neles participa, isto é, têm um valor condensador e fusional, uma vez que, pelas regras que expressam, reforçam laços sociais integradores, de uma forma dinamogénica. Curiosamente, segundo Freud³⁰, a «neurose obsessiva» que caracteriza algumas mulheres vivendo na solidão da sua domesticidade, traduz-se numa luta contra a angústia através de procedimentos ritualizados semelhantes, de execução repetitiva ou quotidiana, como os rituais de lavagem e limpeza da casa. Para Freud, a neurose é uma espécie de religiosidade individual ou de religião privada, enquanto a religião é uma neurose obsessiva de natureza social. Em ambos os casos, neuroses e ritos religiosos seriam redutíveis a fenómenos de compensação. O sentimento religioso dependeria de mecanismos de sublimação relativamente a necessidades insatisfeitas.

Num contexto de *secularização e individualização*, é também plausível que uma boa parte da religiosidade se tenha transferido do espaço público para o domínio da intimidade³¹. Já Durkheim falava na «retirada de Deus» das sociedades modernas e na substituição do culto de Deus pelo culto de cada um a si próprio³². Para Durkheim, o indivíduo acabaria por se tornar num objecto de culto religioso³³. Nas sociedades modernizadas, as representações religiosas

aparecem como «recursos culturais»³⁴ cujas codificações escapam, por vezes, à doutrina religiosa. Nesta linha de interpretação, os indivíduos desenvolvem formas de reelaboração dos símbolos religiosos que lhes são fornecidos pela religião institucionalizada, dando-lhes sentidos mais alinhados com os seus *interesses*. Os significados das representações religiosas cada vez mais se radicam no modo personalizado como são interpretados e valorizados. Por exemplo, a representação de sacralidade é ampliada para que nela tenham cabimento não apenas os santinhos ou os curandeiros, mas também os astrólogos e, em alguns casos, a própria ciência. Esta constelação de predisposições múltiplas para a crença faz com que as igrejas tenham perdido o monopólio da definição das representações do sagrado, as quais, por isso mesmo, se revelam de modo plural, confuso, fragmentário³⁵. Em suma, estamos perante uma *religiosidade fluida*, dela podendo derivar-se duas hipóteses correlatas: a da *invisibilidade crescente da religião* e a da sua *privatização*. A primeira hipótese, levantada por Luckmann, pretende realçar as manifestações latentes, não visíveis, da religiosidade, nas sociedades contemporâneas³⁶. A segunda hipótese, na esteira das considerações atrás desenvolvidas, sugere uma religiosidade intimista, centrada no indivíduo, talvez mais espiritualidade do que religiosidade.

Embora Durkheim defenda a ideia de que a religião é constitutiva da vida social estável³⁷, interessa-me trabalhar outra hipótese: a de a instabilidade da vida social poder promover manifestações de carácter religioso, como aliás constatei ao acompanhar algumas tribos urbanas juvenis³⁸. A hipótese dos *revivalismos tribais* foi bem equacionada por Duvignaud³⁹, ao mostrar-nos que, embora de uma forma não explícita, as efervescências religiosas podem promover o uso do *transe* e da *máscara* como recurso reactivo às condições adversas de existência. As teses da secularização têm dificuldades em levar a sério as efervescências religiosas que, em sua oclusividade, apenas são reconhecidas como resíduos da decadência religiosa. Contudo, o esbatimento da capacidade de afiliação da igreja institucionalizada⁴⁰ não significa, necessariamente, um debilitamento do sentimento religioso. O que proponho é recuperar para o centro da página da análise sociológica as manifestações de religiosidade tidas como marginais ou dissimuladas. Que poderão elas significar?

Quanto à hipótese da «privatização» da religião, não espanta que numa sociedade que dá guarida ao individualismo expressivo, a *expressão religiosa* tenha profundas marcas das biografias individuais dos crentes. As rotas das crenças religiosas evoluem sob influência de contextos sociais, práticas quotidianas e histórias de vida. É o que agora veremos, a partir de dois estudos de caso: a religiosidade vivida por José, um sem-abrigo, frequentador assíduo de uma Igreja Católica, transportando sempre a tiracolo uma sacola em que guarda uma bíblia; e o universo imaginário de Kinkas, um velho brasileiro que se apaixonou por uma alma do outro mundo. Os casos em estudo caracterizam-se, sobretudo, por sua singularidade. Mas, no reverso desta singularidade, encontramos ambiências sociais que os justificam sociologicamente. Em ambos os casos há um investimento significativo em relações simbólicas com a transcendência, por esta favorecer uma atitude mental e emocional de enfrentamento ao desamparo, ao imprevisto, à solidão.

As mudanças associadas aos processos de globalização intensificam os processos de individualização – mas estes não significam um esvaziamento da religiosidade. José e Kinkas, cada um à sua maneira, participam de uma religiosidade de expressão individualizada mas, como veremos, ambos reclamam por integração social. Na verdade, é muito provável que quanto mais evidentes sejam os processos de fragmentação identitária e de individualização, mais intensas possam ser as buscas de comunidades compensatórias. Os dois estudos de caso são convocados para reflectirmos na valorização da religião como «recurso cultural»⁴¹; na possibilidade da secularização da sociedade não significar um debilitamento da fé, da espiritualidade ou da crença; enfim, nos diferentes modos de expressão da religiosidade. Longe da «secularização da consciência» proposta por alguns sociólogos, nomeadamente quando se referem às «mentes sem abrigo» (*homeless minds*)⁴², o que se sugere é a multiplicidade de crenças e religiosidades na forma como individual e socialmente são vividas.

José e a sacola da Bíblia

Encontrei José sentado num degrau de acesso à porta principal da igreja de São João de Deus, em Lisboa. Encostei-me à paragem de autocarro frontal à igreja,

observando-o. Lia um livro velho que depois vim a descobrir ser uma Bíblia. Quando o enfiou na sacola, a tiracolo, encaminhou-se apressadamente para dentro da Igreja. Passavam poucos minutos das nove da manhã. Segui-o. Sentou-se numa das filas da frente, sem tirar um chapéu redondo que lhe cobria a cabeça. Sentei-me umas filas mais atrás, observando-o atentamente. O padre lia já o Evangelho, falando de «felizes os convidados para a Ceia do Senhor». José, sentado no seu banco, absorvia a prelecção ao mesmo tempo que remexia o conteúdo da sua sacola. Quando se aproximou a comunhão, José levantou-se, expeditamente, ao mesmo tempo que retirou da cabeça o chapéu redondo, deixando a descoberto desalinhados cabelos grisalhos. Foi dos primeiros a comungar. Depois de recolocar o chapéu na cabeça, benzeu-se, abandonando apressadamente a igreja. Saí da igreja em sua peugada. José caminhava, em passos miúdos, parando de vez em quando para retomar a leitura do velho livro, como que absorto em pensamentos. Acelerei o passo, aproximando-me dele:

– *Bom-dia!*

– O que é que o senhor quer de mim?

– *Desejar-lhe um bom-dia. O que é que está a ler?*

– A Bíblia.

Assim entrevevi conhecimento com José. Apresentei-me, pedindo-lhe que falasse um pouco de si. Fiquei fascinado com a sua capacidade oratória, nada habitual entre velhos sem-abrigo. Pedi-lhe permissão para ir anotando o que me dizia, mas depressa me dei conta que não o conseguia. Sorrindo, disse-lhe que a minha esferográfica era demasiadamente lenta para acompanhar o seu discurso. Retribuindo-me o sorriso, alertou-me para o facto de o lento morrer de lentidão, como o pistoleiro. Concordámos que no próximo encontro teríamos a companhia de um gravador.

No nosso segundo encontro fixei-me mais detalhadamente em suas expressões faciais: no seu sorriso de menino, apesar da boca desdentada; no seu olhar vivaz, apesar de ladeado de chagas de sangue que, parcialmente, lhe cobriam a face; nas suas barbas brancas que aflagava ora com a mão esquerda ora com a direita. A nossa conversa seguiu um método de que os manuais de entrevista sociológica não costumam falar: o método de «palavra puxa palavra». José falou-me da importância da palavra para compreender o mistério da vida,

fazendo-me compreender que a palavra permite, através do diálogo, criar uma comunidade assente na comunicação.

Todos os dias, sempre que nasce o sol, olhamos para o céu, pensamos no que ficou para trás e agradecemos a vida, porque a vida procede de um sopro que Deus associou ao mistério de Adão. Deus deu-lhe um sopro de vida e Adão começou a respirar. A vida começou a partir desse instante. Há muitos milhões de anos atrás, a vida era génesis, a terra era um caos sem forma. Mas o verbo já existia. O verbo é a palavra. Portanto é a palavra que transmite a vida que nos vem do verbo.

José explicou-me que quando falamos é porque somos e se somos é porque vivemos, ou vivemos porque somos. E mais, explicou-me que, do mesmo modo que damos vida às palavras, as palavras dão-nos também vida, uma identidade própria, uma consciência de ser. É o que acontece quando, por exemplo, somos identificados por um nome, ou quando, através das palavras, demonstramos convicções ou capacidade de compreensão:

Eu tenho a certeza daquilo que estou a dizer, agora depende da tua capacidade de compreender ou da minha de te explicar. Para explicar aos outros, não sou nenhum catedrático para usar palavras... uso as minhas próprias, da minha humildade, tiradas do meu entendimento [...] Eu falo... mais por aquilo que os profetas deixaram escrito. Procuo transmitir a outros, no tempo presente, essa linguagem que já vem desde o princípio da criação. Quando Deus criou o Homem e a Mulher pôs-lhes nomes. Pôs nomes a todos os seres vivos, até mesmo aos animais, às aves do céu, aos peixes do mar... os homens têm nomes próprios: o meu é José.

Quando o chamam pelo nome próprio, José rejubila. Na condição de sem-abrigo, não reclama por nada ter, apenas deseja não perder o nome, seu nome de baptismo. Desse modo, quando tratado por seu nome próprio, José assume uma identidade que permite fixar sentido a uma existência escorregadia, afirmada – ainda que precariamente – no refúgio de um nome. As carências económicas nem sempre são as mais penosas para um sem-abrigo. Em termos de identidade social, o que mais afecta é a falta de reconhecimento social. Convoco razões que se prendem com a situação de abandono que José vive para justificar a forma como ele vê a precariedade da sua identidade. Quando se penteia olha com preocupação os cabelos capturados pelos dentes sobreviventes de um pente gasto, como se o cabelo desprendido também

significasse o desprendimento da sua própria identidade. O isolamento social aparece quando as existências singulares são desconsideradas, quando a indiferença produz o anonimato, quando alguém se transforma em qualquer um, ou mesmo em ninguém. O reconhecimento do nome equivale ao reconhecimento da pessoa, à sua individualidade.

Olha o Zé das barbas! Eu não me importo! O que quero é que me chamem José! E que não me chamem sacana! Quando me chamam José, o meu nome, eu até sinto o meu coração vibrar de alegria. Tenho a maior consideração por quem chama por meu nome.

A gratidão nem sempre repousa no benefício da dádiva. Como sustentou Simmel, «não agradecemos a alguém apenas pelo que faz; o sentimento com o qual muitas vezes reagimos à mera existência da pessoa deve ele próprio ser designado de gratidão»⁴³. É nesse sentimento de gratidão que repousam alguns dos laços sociais marcados por afectividade – laços de troca, é certo, mas muito para além dos que se esgotam no mero tráfego de objectos. O sentimento de gratidão envolve pessoas que afectivamente se dão entre si.

Para além de projectar a sua identidade num nome próprio, José procura também ancorá-la a um passado, através de lembranças de infância e juventude, como que querendo demonstrar que apesar de a sua vida ser «nada», ela tem uma história, uma herança, uma memória feita de experiências. Frequentemente conta histórias da irmã, companheira de brincadeiras de infância, falecida aos sete anos de idade. Não raras vezes a relembra ao triciclo, com as suas botas encarnadas. Estas memórias do passado, que se olham ao espelho do quotidiano que passa, avivam-lhe a consciência do ser, impedindo-o de ser uma espécie de idiota sem passado. A redescoberta da consciência de si faz-se de lembranças, através da recuperação da memória⁴⁴. Por essa razão, José viaja frequentemente no tempo, ao encontro do passado.

Eu gostava muito de andar, acompanhar com a minha mãezinha pela mão, sei lá, eu fazia todas as vontades à minha mãe, para nunca a desgostar. «Ó mãezinha, mãezinha»; «Ó Zequinha». Ela chamava-me: «Ó Zequinha! Ó meu filhinho...» Nós tratávamos... como é que se diz? [...]

– *Com o diminutivo.*

Diminutivo, exactamente! Eu usava o diminutivo para com ela, não lhe dizia minha mãe, «Ó Alice, para aqui, para acolá. Porra!» [risos] Dizia mãezinha, e ela também me tratava

com o mesmo diminutivo, «Ó Zequinha, ó Zequinha!» [...] E então tratávamo--nos assim, éramos muito amigos.

A companhia de Deus

José nasceu a 1 de Setembro de 1946 – «a minha advogada é Santa Beatriz da Silva». Poderia dizer que aparenta ter mais idade do que na realidade possui. Mas seria uma verdade vestida de mentira. José é um jovem na agilidade do andar, na espontaneidade do sorrir, na rebeldia do olhar, na inquietação do pensar. Tendo nascido no Norte do país, começou a trabalhar de trolha. Depois fez a tropa em Abrantes, como corneteiro, viajando até Nampula, em 1968, esteve lá dois anos. As memórias da guerra colonial não as consegue apagar, nomeadamente quando se lembra dos companheiros mortos em combate.

Muitos soldados ficaram por lá! Eu até assisti a catástrofes sinistras. Arrebetamento de minas... vi um cabo madeirense que foi pelos ares... Bum! Morreu! Morreu numa armadilha com um estilhaço. Um capitão muito simpático para com os soldados... também morreu!

José recorda os derradeiros dias que antecederam o seu regresso a Lisboa, «dias que nunca mais passavam», eliminados um a um, com uma cruz de esferográfica, num calendário que tinha pregado na parede da camarata. Até que chegou a algazarra do último dia e a viagem de retorno, num barco da Companhia Nacional de Navegação. Vinha feliz, tinha amealhado algum dinheiro e aos ombros ostentava, orgulhosamente, as divisas de uma promoção, de soldado raso passara a primeiro-cabo. Mas, uma noite, perdeu-se nos vícios do jogo e neles perdeu todas as poupanças que tinha amealhado.

Havia lá um tipo que era agente de bordo, era o que passava a revista às camaratas, a ver se tudo estava em ordem... e esse assistente de bordo, um dia... «Ó nosso cabo, vamos lá jogar à lerpa» [...] E então começámos a jogar à lerpa. Ó pá, eu fiquei muito triste nessa noite, perdi uma quantia... eram quinhentos angolares! Isto já na passagem do Equador, nas ilhas de São Tomé e Príncipe. Eu tinha assim um macinho de notas [fazendo o gesto de as guardar entre as mãos]... e perdi!

Regressado da guerra, meteu-se nas drogas, andou pelo Algarve, vendeu artesanato, passou noites em discotecas: «Eu estava ganzado, ganzado de haxixe.» Até que, nos meandros de uma solidão sofrida, já na condição de sem-

abrigo, se deu um inesperado encontro com Jesus Cristo, fruto de um acaso. Quando a imediatez da vida é feita de carências – materiais ou afectivas – o «além» pode converter-se num imaginário de salvação espiritual, num «lenitivo para as amarguras ou frustrações»⁴⁵.

Naquela altura, havia uma vida entre as raparigas da droga... de repente engatavam um rapaz qualquer, de braço dado... e eu tive muitas mulheres dessas na minha vida. Não casei com nenhuma delas, era simplesmente um convívio... um convívio espontâneo, de breves momentos. E houve uma rapariga que chegou lá... eu não sei se ela era diferente das outras, uma moça de São Pedro do Estoril, ela trazia uma Bíblia debaixo do braço e vinha acompanhada de um menino, o filho dela, o Zézinho, também se chamava José. No momento em que eu ia para fumar haxixe... foi como se ela me desse uma sapatada na mão. Nesse momento abriu a Bíblia e leu-me uma passagem do Evangelho: «Jesus disse – eu sou o caminho, a verdade e a vida. Ninguém venha ao Pai senão por mim.» E as lágrimas vieram-me aos olhos porque eu lembrei-me naquele momento do meu pai: «Que será feito do meu pai, neste momento?» Nunca mais fumei a partir desse momento. Estou a referir-me ao pai que me deu o ser. O nosso pai celestial é outro.

O pai que lhe deu o ser era um pequeno lavrador do Douro, emigrou depois para o Brasil. Ainda trocaram cartas mas, com o passar do tempo, deixou de haver comunicação entre eles. A mãe falecera há muito. Quando se afundou nas drogas, José viu-se sem ninguém. Agora, na riqueza do mundo subjectivo da sua espiritualidade, conta sempre com a companhia de Jesus Cristo. Como no caso de tantos outros que, de distintas paragens, chegaram à cidade do desamparo, a redescoberta da religiosidade permitiu recuperar antigas ambiências rurais, marcadas por celebrações religiosas e comunitárias. As idas diárias à Igreja, várias vezes por dia – raramente falha uma missa – permitem-lhe um reencontro consigo próprio e com os outros, sacerdotes ou crentes. Mesmo durante os cultos, já observei José tocando quem lhe está próximo, distribuindo sorrisos e palmadinhas nas costas de quem o ladeia. A Igreja é para José um espaço onde a sua existência é reconhecida, tendo como todos os outros crentes direito à participação no culto e à comunhão – ainda que a sua condição de sem-abrigo faça com que, mesmo no interior da igreja, possa ser olhado como diferente. Como quer que seja, à sua maneira, participa numa comunidade religiosa, partilhando símbolos, devoções e práticas rituais.

Quando sai da Igreja e deambula pela cidade, José não se sente necessariamente em solidão, nem sequer só. Diz sentir-se acompanhado de Jesus Cristo e de si mesmo. Se assim é, a solidão pode combater-se através da experiência pessoal, do entendimento de si, num diálogo consigo mesmo, facilitado pela mediação de entidades divinas. Neste sentido, a religião pode ser um caminho de acesso a si mesmo. No entanto, a imagem que José vai construindo de si mesmo não se encontra isenta de ambivalências. Por exemplo, às vezes justifica a desvalorização da sua imagem corporal, argumentando que a beleza do corpo não se compara à da «alma». Aponta mesmo o exemplo de Cristo, como paradigma dessa atitude: «Cristo não consentiu isso, no seu critério, cortar as unhas das mãos ou dos pés! Ir ao barbeiro cortar o cabelo, fazer a barba!» Outras vezes admite os benefícios da boa aparência. Antes de entrar na igreja, por exemplo, ou mesmo durante a missa, nomeadamente antes da comunhão, José saca frequentemente o chapéu da cabeça, dando uma penteadeira nos cabelos rebeldes, cuidando da sua imagem para agradar a Deus.

À medida que vamos envelhecendo, cabelos brancos, decanos, com rugas na testa, cara engelhada, é preciso ir a uma maquilhagem, limpar as unhas dos pés, fazer a *manicure*, a *pedicure*, a *toilette*, pentear o cabelo e tal... para darmos um aspecto daquilo que nós não somos... mas que podemos vir a ser pela fé! E essa fé também nos vem de Deus.

A fé religiosa aparece como um meio credível de resgatar identidades submergidas na solidão⁴⁶. Mas a solidão é também uma forma de escapar às pressões da vida quotidiana, um caminho de reencontro identitário, não raramente guiado pela bússola da fé. No caso de José, é essa mesma fé que faz com que, sempre que pratica o bem, reveja, em si, a presença de Cristo. Então, como que por milagre, José descobre a inspiração divinal da sua existência. Por outro lado, em sua fala corrente, evoca Deus em múltiplos dos seus atributos: como protector («Valha-me Deus»), libertador («Deus me livre!») ou benfeitor («Graças a Deus»).

Divino vem de Deus, e então, a divindade Nosso Senhor Jesus Cristo está patente naqueles que procuram seguir a justiça. É necessário aqui darmos um passo e irmos ao encontro Dele. E Ele recebe-nos de braços abertos, dois ou três reunidos a falar do nome de Jesus... Ele até não se envergonha de nos chamar irmãos. [...] E até na igreja diz-se que os crentes devem viver em união como irmãos, portanto, neste caso não é irmandade

familiar, é irmandade composta por um corpo, uma assembleia, uma multidão de gente, portanto, amai-vos uns aos outros como irmãos, amar a Deus e amar o próximo como a nós mesmos.

É esse sentimento de irmandade que José procura quando frequenta a Igreja. Ao contrário do que acontece quando visita alguns centros comerciais e é logo abordado por seguranças convidando-o a sair, na Igreja José não tem de justificar o direito de a frequentar. As ritualidades litúrgicas permitem-lhe comungar sentimentos de pertença a uma comunidade. Por outro lado, segundo os cânones do cristianismo, em Jesus Cristo, Deus identifica-se com o comum dos mortais, sujeito a tentações e sentimentos de culpa. Desse modo, José é também chamado a uma identificação crente com Jesus, embora ciente de que os modelos de santidade não passam de guias de referência, inalcançáveis pelo comum dos mortais.

Nosso Senhor Jesus Cristo encarnou, tomou a forma humana, humilhou-se como homem, nunca se ouviu uma mentira sair da boca dele, estás a compreender? Agora estás a ver o fim que ele teve, foi crucificado e é pregado em todo o mundo, e agora ressuscitou e volta de novo? Não, portanto, não é uma utopia: «Ó José [referindo meu nome], isso não é para nós, não é!» Procuramos agradar-lhe sempre, mas eu não posso dizer que o José [referindo o seu nome] é semelhante a Nosso Senhor Jesus Cristo, [risos], não! [risos] Eu teria que me ajoelhar [ajoelhando-se] para invocar o nome de Deus, o santo nome de Deus.

Às vezes, na Igreja, observo José, de olhar fixo na imagem de um crucifixo. Em que pensa? Reza? Que vê naquela imagem representando Cristo de braços abertos? Um Deus tão simples quanto a fé em seus poderes? A mensagem de que cada um tem a sua cruz de vida no calvário da mesma? Quando se benze à despedida, com o sinal da cruz, qual o significado do sorriso que normalmente o acompanha? O apoio conseguido para atacar as vicissitudes de cada novo dia? Quando o questiono sobre as suas orações, responde-me que o Pai-Nosso é um apelo diário ao «pão-nosso de cada dia».

O pão-nosso de cada dia! As pessoas entendem-se pelas palavras, não é? Senão, então os homens seriam como os animais! E então eu rezo: Pai-nosso que estais no céu, santificado seja o teu nome! E então peço para mim: o pão-nosso de cada dia, dá-me o pão quotidiano... mas que seja um pão tragável, não como acontece... Eu costumava ir

aqui a uma padaria próxima... Da primeira vez, fui muito bem atendido e deram-me os pães mais bem cozidos que tinham; no segundo dia, voltei lá, e já não era a mesma coisa... já era metade bem cozido e metade duro. No terceiro dia já todo o pão era duro. Quer dizer, deixei de frequentar essa padaria! (risos). Nem tive para discutir. Têm lá pão a rodos e que se estraga!

Na sociologia da religião discute-se bastante a expressão crescentemente individualizada da religiosidade. Uma tal ocorrência, ao contrário do que protagonizam algumas teses da secularização⁴⁷, não significa necessariamente uma fuga à fé; tão-somente, ou provavelmente, uma fragmentação da religiosidade, reflectindo pelo menos dois aspectos do individualismo contemporâneo: o *aquisitivo* e o *expressivo*. No caso do José, o *individualismo aquisitivo* é minimalista já que não se orienta para a aquisição de outros bens materiais que não sejam os da subsistência, o «pão-nosso de cada dia». Para José, o que conta são as aquisições sociabilísticas, em contra-corrente com o isolacionismo individualista: a comunicação com os outros, o alimento da palavra: «A palavra alimenta! A palavra... alimenta o espírito... alimenta, a palavra tem todo o poder» – diz-me. Também é frequente ver José cumprimentar alguns benfeitores, dirigindo-se às senhoras com atitudes cavalheirescas e distintivas, fazendo gala de aquisições linguísticas dos tempos em que, no Algarve, era «tu cá tu lá», com as «girlfriends»: «*Bonjour Madame! Ça va?*» O relacionamento com os padres também é cultivado e aprimorado, sendo normalmente correspondido. Sempre que lhe parece oportuno, José exhibe e valoriza os saberes adquiridos ao longo da vida:

Também sei conversar com eles [os padres], sei fazer-lhes perguntas, e sei responder-lhes, é por isso que eles sempre se admiram de mim.... E até me chegam a perguntar: «Ó Zé, o que é que fazes?» E eu digo a verdade: «Eu sou um trolha!» Sei chapar massa numa parede, sei estucar um tecto, assentar tijolos, tirar *tentes* com um prumo, portanto, sei manejar uma colher e uma *talós*. Sou trolha! «Não, tu és mais do que isso pá, a tua maneira de falar, não me venhas falar que és trolha! Tu»... Mas não, não vou esticar-me com eles porque eu sei a astúcia deles. «Ah sim! Então tenho a fama de ser trolha.» E eles têm a fama de ser catedráticos! E esta distância de estudos, portanto, eles sabem muito bem manejar... abrir o livro... Enquanto o padre está muito habituado a abrir um livro para explicar ao povo as suas leis, um trolha também pode estar muito disposto a pegar num prumo, ou num nível, ou até num fio para tirar *tentes*. Não é de qualquer maneira que se constrói.

O *individualismo expressivo*, no caso de José, não significa apenas uma predisposição à comunicação com os outros mas também consigo próprio, através de um questionamento do «eu» – Quem sou eu? Os outros reconhecem-me como individualidade? José joga também com experiências sensoriais que tomam o seu corpo natural, desnudo, como veículo de interação com a natureza e o sobrenatural.

Uma destas noites, no luar, numa noite quente de luar, eu tirei o meu pijama e ali no meu acampamento há lá uma parte da terra que é uma terra muito pura. Eu gosto de calçar os pés na terra, para me esquecer do cansaço dos sapatos [...] É ali uma terra muito pura, eu tenho lá uma vassoura, que até às vezes vassouro, não vá aparecer por ali algum vidro ou alguma porcaria. Eu varro assim a terra num semicírculo à minha estatura, varro a terrinha, tiro o pijama e ponho-me nu, estás a perceber? Isto não é pecado nem crime algum, eu simplesmente estou-te a dizer uma realidade que acontece... Nem todos têm esta experiência! [...] Ponho-me nu, portanto, a contemplar a luz da Lua [...] Mas os meus pés começam a aquecer lentamente, e eu sei que estou a louvar a Deus, e sinto que Jesus, ou os anjos do céu, ou as criaturas celestiais, aparecem por ali.

José reivindica um conhecimento da noite, próprio de quem, recorrentemente, dorme à luz do luar. A noite pode ser de aventuras e descobertas quando deambula pelas ruas da cidade, de cada uma ouvindo-lhes os segredos. A noite pode também ser de desamparo quando o ataca a febre dos delírios e dos desagasalhos. Em noites de luar, José observa frequentemente as estrelas do firmamento, achando que elas cintilam no céu como os humanos na terra. Das suas observações e reflexões deduziu uma espécie de *teoria das luminárias*.

O Sol é a maior luminária, governa o dia, e a Lua é uma luminária menor, governa a noite. Há quem se oriente por estes dois luzeiros. E as estrelas, também, distinguem--se umas das outras pelo brilho. [...] Há estrelas que têm brilho próprio, orientam-se a si mesmas. Há outras estrelas que recebem brilho alheio. Por exemplo, eu posso receber brilho de outras pessoas. Neste caso, estrelas é uma linguagem para representar pessoas que têm brilho próprio ou recebem brilho de outros. Por exemplo, o senhor dá-me uma esmola e eu estou a receber brilho da sua luz [...].

– O José é mais do Sol ou da Lua?

Depende das circunstâncias. Por exemplo, há noites cálidas, noites quentes, e às vezes eu saio assim pela porta fora, faço uma ronda pela cidade, e até encontro essas mulheres da vida, assim a pedir boleia aos automóveis, aí para cima [ao Instituto Superior Técnico] há bastantes dessas mulheres. E eu até dou a minha chalaça, «boa-noite, jovem!», «Olá,

pá!»... mas se for uma noite diferente, uma noite como aqui há dias, uma noite de granizo, nessa altura o que temos a fazer é pôr o nosso cachecol e calçar as nossas luvinhas, porque muita gente tem morrido de frio.

A religiosidade de José permite-lhe fazer uma leitura espiritual da vida e do mundo que o rodeia. Antes de adormecer, no seu velho colchão estendido ao relento, na terra dura, não dispensa as orações diárias. As rezas permitem-lhe afirmar a vida afrontando a morte, embora esta a persiga como uma sombra. Colocando o tempo linear em curto-circuito, as rezas quotidianas, repetidas dia a dia, favorecem o eterno recomeço do mesmo, o retorno de um tempo que se enche de si mesmo, por contraposição a um tempo em fuga de si. Mesmo quando o tempo «malvado» rapta os entes queridos, as rezas dão-lhes novas vidas, ao trazê-los à lembrança. O «tempo da lembrança» recupera a realidade que o «tempo malvado» ceifou. Então pode dormir-se em paz.

Eu durmo porque rezo antes de me deitar, já por educação dos meus pais, benzo-me, quando a luz se fecha. A minha mãe ensinou-me [...]: «Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo...» Como é que ela dizia? [...]: «Boa noite nos dê Deus na alma e no corpo». E é como se a minha mãe... apesar de eu estar sozinho, é como se estivesse ali ao meu lado!

Através das rezas, José foge à solidão – apesar de «estar sozinho –, refugiando-se na lembrança dos seus entes queridos. Mais do que lamentar-se das privações, dores e tristezas da vida, sente-se encorajado a enfrentá-las e feliz por sentir-se amado por Deus. Em José não há, propriamente, uma exortação ao sofrimento mas uma desvalorização do mesmo. Desse modo supera melhor os vazios de estômago. Os alimentos aos quais dá mais valor são os do espírito.

Deus também pôs a sede e a fome no coração do homem [...] O pão satisfaz! Não somente comer pão, fazer uma sandes de queijo, de manteiga ou fiambre, não é? Não é isso que eu quero dizer. O que eu quero dizer é o seguinte: é a acção de graças! Pega, por exemplo [...] um pão. Antes de o partir e desfazer em miríades, devemos invocar a compaixão de Deus para que abençoe aquele pão antes de o mastigarmos. Nós, quando abrimos a boca, não é somente para falar mas também para invocar a misericórdia de Deus, que abençoe o pão que nós mastigamos, porque nós perdemos o paladar às comidas [...] O alimento não é o que nos faz agradáveis a Deus, porque o Reino dos Céus não consiste em comida

ou em bebida, mas em justiça, paz e alegria no Espírito Santo. Se comemos muito, nada temos de mais, se comemos pouco nada temos de menos. Portanto, façamos tudo com moderação.

Por implorar a misericórdia de Deus, ao rogar-lhe, quotidianamente, o «pão-nosso» de cada dia, José não duvida que pode contar com a ajuda divina, embora esteja dependente das esmolas que alguns benfeitores lhe dão, incluindo comida. A ajuda divina materializa-se por meio dos que o cercam, estranhos ou desconhecidos. A própria Igreja que José frequenta costuma distribuir alimentos aos pobres. Se aceitarmos que a *laicização* aparece associada a um intervencionismo crescente dos poderes administrativos do Estado⁴⁸, o debilitamento das suas políticas sociais tem reimpulsionado a intervenção assistencialista da Igreja em relação aos mais carenciados.

De vez em quando, aqui, distribui-se comida na igreja, e eu venho cá e levo um saquinho cheio de conservas, atum, sardinha, salsichas, muita coisa assim, sei lá, iogurte, docinhos, um frasquinho de... leite, coisas, o que é que eu te queria dizer... uma limonada, um refresco, um refrigerante... Vinho não dão [risos...] Tudo quanto Deus abençoa é bom.

Porque as carências ajudam a valorizar as sobras, para além de que «benefício oferecido vale mais que pedido», raramente José adere a uma lógica de desperdício. As sobras de comida que algumas benfeitoras lhe dão, devidamente acondicionadas em *taparúes*, costuma compartilhá-las com os seus cães e gatos. Os pombos entram também na confraternização das sobras:

Eu, se praticar uma boa acção, por exemplo, atirar uma mão cheinha de milho aos pombos, isto segundo os critérios escolares, é uma linda acção! Ai! Partir migalhinhas de pão, aquilo que nós não queremos, vamos dar aos pombinhos, não se deita fora. É uma boa acção.

Em suas acções, José procura os caminhos do bem, admitindo, contudo, que Deus nos deu o dom da liberdade de escolha entre os caminhos do «bem» e do «mal», já que «o mal e o bem à face vem».

Deus, quando criou o Homem, pôs dois caminhos perante a face de cada um. Escolhe! O bem ou o mal! A vida ou a morte! Quer dizer que Deus nos deu a liberdade de escolher. Quanto a mim devemos escolher o bem e a vida. [...] É bom que nos afastemos de

conflitos, de violência. Por exemplo, arrebentar uma montra, assaltar um banco... ou até roubar um mercado, um chouriço, um bocado de queijo, uma côdea para comer [...] Senão, então, o mundo voltaria ao caos. O caos de que estou a falar é uma Terra informe e vazia, sem qualquer sopro de vida.

Exemplo de «sopro de vida» é a «consciência tranquila». A consciência, segundo José, pode avaliar-se de acordo com o que pesa, como se fosse colocada num «prato de balança». Ela pode ser leve» ou «pesada», dependendo dos «fardos» de pecado. Depois da morte há um «ajuste de contas», um «balanço final», as consciências são todas postas em «pratos limpos». Mas até lá, até que aconteça o «Juízo Final», e como não passamos de «comuns mortais», Deus deu-nos um instrumento para aferir da gravidade dos pecados: a consciência.

Muitas vezes diz-se nas missas dominicais: «Eis o cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo. Glória a vós Senhor [cantando].» E sentimos o fardo, o peso dos nossos pecados. É um peso... um peso na nossa consciência, o nosso corpo torna-se pesado conforme os pecados que cometemos, ou então se somos absolvidos pelo cordeiro de Deus que tira os pecados do mundo, sentimo-nos levezinhos de consciência, prontos a levitar, capazes de dar saltos de levitação.

De acordo com José, o «peso da consciência» aparece intimamente associado ao sentimento de culpa. Em contrapartida, a «consciência leve» aparece associada ao sentimento de dever cumprido. Às vezes José sente-se tentado a fazer o que não deve, segundo os valores morais da sua consciência. Por exemplo, viajar de metropolitano sem bilhete. A «voz da consciência», contudo, ajuda-o a esquivar-se das «tentações» e a abraçar as «boas acções».

No outro dia encontrei aqui uma carteirinha numa cabina telefónica, eu não quero dizer que [...] se essa carteira tivesse dinheiro... como fazem os larápios, tirava o dinheiro e largava com a carteira para o caixote do lixo, apoderava-me do dinheiro, portanto, isso é uma culpa, o meu coração sentir-se-ia culpado [...] Para não ter culpas, para me considerar uma pessoa honesta, fui aqui ao banco e entreguei essa carteira a uma senhora [...] empregada da Caixa Geral de Depósitos. E eu fiquei... eu fiquei a sorrir cá para mim. Pôssa! A carteira tinha documentos que podem ser úteis, sei lá!

A limpeza da consciência faz-se, segundo José, através de um encadeamento de etapas: arrependimento, perdão e purificação da alma. Esta imagem de

«lavagem dos pecados» é por José extraída da simbologia da água na remissão do pecado original, durante o baptismo.

Eu, talvez amanhã, se me dá na *guineta*, talvez vá ali ao rio Tejo lavar as mãos, ou até num chafariz qualquer. Portanto, a água também serve de purificação. A água purifica! [...] Podes fazer essa experiência. Olha, quando chegares a casa, olha, pega, sei lá, num jarro de água, põe em cima da mesa, isso... é ciência, e pega numa caixa de fósforos [...] Depois experimenta acender o fósforo, experimenta pegar... faiscar o fogo, faísca com o fósforo, e atira com o pau, o pau de fósforo já aceso, atira para cima da água e vais ver que a água consegue superiorizar-se ao fogo! A água é superior ao fogo, estás a compreender? O fogo apaga-se!

Para José, a luta entre a água e o fogo é do mesmo tipo que a luta entre o bem e o mal, ou entre a vida e a morte. Transmite-me a sua convicção de que há leis que regulam essas lutas, mas nunca sabemos quando somos parte delas, tudo dependendo das circunstâncias e da espontaneidade do que vai acontecendo, ora sob efeito do nosso controlo ora fruto do acaso, como acontece quando a morte «traíçoira» nos bate à porta, ladina como uma bala, esquiva como uma flecha.

Às vezes saio de casa com uma mochila bastante apetrechada, com livros, para passar o dia, e uma bolsinha de dinheiro para uma eventualidade, tomar uma bica, por exemplo. Mas depois [rindo] eu penso: qual dos dois caminhos devo escolher? O bem ou o mal? A vida ou a morte? E aqui está, em muitos casos a morte também é espontânea. E às vezes traíçoira! Traíçoira como uma bala! Ou como uma flecha! Aponta-se para o alvo e, de repente, pode desviar-se para o homem.

Para José, a vida é como um sono do qual só de quando em quando nos despertamos. Por vezes é um pesadelo, outras vezes um pecado, mas também pode ser uma libertação. Segundo José, somente em vida se pode fazer a descoberta da morte, e somente quando se sente a ameaça da morte se pode dar verdadeiro valor à vida.

Eu já não sou o mesmo que era dantes. Porque eu era um rapaz saudável, cheio de saúde [...] Sempre com aquele sorriso nos lábios! Mas hoje o meu sorriso é diferente. É um sorriso mais apagado, devido aos perigos por que passamos.

José pensa na morte, embora não esteja sempre a pensar nela, «como a bezerra», apenas o suficiente, na exacta medida em que, embora dando valor à vida pela vida, em si mesma, valoriza muito mais o que possa existir para além dela. Olhando à sua volta, construiu uma tipologia de diferentes maneiras de morrer e de antemão sabe qual a que mais lhe agrada, por ser aquela que pensa mais agradar a Deus.

Ou morre-se por ignorância, ou por doença, ou por acidente [...] Mas a morte que agrada a Deus é esta: como está ordenado ao homem morrer uma vez, vindo depois disso o juízo, eu peço a Deus que no dia da minha morte eu morra no meu perfeito juízo, e nessa altura a pessoa pode ser arrebatada ao céu, ou até ao terceiro céu, ou até ao paraíso [...] O dia da morte é incerto, ninguém sabe quando nem como, mas há uma morte que agrada a Deus, é a morte natural [...] Isto quer dizer que se um homem morre no seu perfeito juízo é como se viessem os anjos de Deus arrebatá-lo o corpo, que já é um corpo celeste, não é um corpo mortal, é um corpo eterno! Há a vida terrena e há a vida eterna, estás a compreender⁴⁹?

Quando se chega a uma certa idade, como à que José já chegou, acontece encontrar-se a felicidade na nostalgia do passado ou, então, na esperança do futuro. Na opinião de José, o fardo da existência paga-se com a libertação da fé. Por exemplo, na certeza que Deus será justo para com os justos, recompensando-os devidamente.

Será que Deus Todo-Poderoso distorce a justiça e não reconhece quem é inocente? [...] Se fores honesto e justo, Ele de certo cuidará de ti e te compensará da maneira que mereces, o passado terá pouca importância, comparado com o futuro maravilhoso que te espera.

Segundo José, passamos tão apressadamente pela vida que nem sempre há tempo para reflectir nela. Por essa razão, nem sempre os mistérios da vida se aclaram o suficiente para que sejam enunciados como problemas. De uma coisa José está certo: para além deste mundo, em que todos se tentam «safar aos encontrões», há outro mundo que nos espera. Ganâncias, invejas e oportunismos podem incrementar as disputas e os «encontrões» na ânsia de se passar a «porta» que dá acesso ao paraíso. Mas aí chegados, no umbral da porta abarrotada de gente, somos todos iguais, iguais perante a morte, como iguais somos no pó em que a morte nos transforma.

A casa, o Templo de Deus, está a abarrotar e as pessoas vão aos encontrões, empurram-se uns aos outros, de forma que nessa altura a porta tem de ser larga. «Entrai pela porta estreita, porque é o caminho que conduz à vida. Se entrades pela porta larga é o caminho que conduz à perdição» [citando o Evangelho, segundo São Mateus, cap. VII, v. 13 e 14] Deus criou o homem dotado de inteligência para discernir entre o Bem e o Mal. Isso verifica-se nos seres vivos, porque na sepultura, para onde vamos, ali não há ciência nem inteligência, nem coisa alguma!

A comunhão religiosa

A crença em Deus é uma forma de José dar sentido a uma vida marcada pela incerteza, a dependência, os perigos inesperados, os caprichos do destino. As idas regulares à missa transmitem um sentimento de fiabilidade ao seu quotidiano, denotam uma procura e um achamento de si nas deambulações constantes do dia-a-dia, sem balizagem nem certezas.

Até o destino é perigoso. Perigoso e caprichoso. O destino tem muitos caprichos, depende da vontade de cada qual. Até se reparares, um homem e um cãozinho são inofensivos... mas o cão pode voltar-se contra o homem e dar-lhe uma trincadela e o homem morre por ignorância. Noutro dia passei ali em cima, encontrei uma viatura... abandonada! Deixa-me ver o que se passa... E aí reparei que a porta estava entreaberta. Abri! Um felino! Um gato! No momento em que abro a porta... UFFF! Apanhei um cagaço! Um gatinho! Miau!!! Como vês, o perigo está em todo o lado!

Na Igreja, José encontra-se seguro. Há gente que lhe fala, cumprimenta-o, trata-o pelo nome. Um católico praticante assegurou-me: «Ele já está assim um bocado integrado. Incomoda um bocado é o cheiro.» As sociedades civilizadas inculcam em seus membros uma forte sensibilidade aos cheiros. Sentado num dos bancos traseiros da Igreja, consigo ver, cerrando os olhos, quem passa ao lado da extremidade do banco em que me encontro sentado: uma senhora idosa deixando em sua passagem aromas perfumados de pó de talco; um cavalheiro de barba escanhoada que as fragrâncias de um *after shave* denunciam; o inevitável José. Mas o cheiro pode ser relativamente tolerado quando quem o transporta se torna familiar. O Padre Alberto, sacerdote da paróquia frequentada por José, reafirmou-me:

Ele conhece todas as pessoas aqui. Pelos nomes! Anda por aqui há muitos anos. Conhece as pessoas e as pessoas conhecem-no.

Apesar de, na Igreja, se sentir em casa de Deus, José não confia plenamente em todos os que a frequentam, especialmente intrusos indesejáveis como assaltantes, falsos mendigos ou simples usurpadores da caridade pública que rondam a Igreja em disputa de esmolas.

Eu gosto de acompanhar uma pessoa que seja inteligente, que saiba dar uma resposta, travar um diálogo... mas depois há outros que escarnecem [...] Se uma pessoa é bem-intencionada isso reflecte-se nas palavras. E então, se eu suspeito de alguém, que entra na Igreja com más intenções, ali é que está o padre: «oh seu...!». Então, eu finjo que estou a insultar, mas não; eu estou a chamar a atenção do padre, também dou o meu grito de guerra... e o padre, que já me conhece muito bem... «Alto! que tu já estás a avisar-me de qualquer anomalia!»

Havendo excepções, muitos dos frequentadores da Igreja a que José ocorre são idosos, como ele vivendo problemas de solidão, embora com desafogo económico. Pessoas que, com Deus por perto, ganham forças para enfrentar os problemas do quotidiano. Uma igreja, para quem tanta vida já viveu, é uma enseada protegida contra as vagas que continuam a fustigar o cansaço de viver. Para muitos desses idosos, as orações são repastos diários que alimentam o espírito, e este ilumina a vida. O Padre Alberto testemunha:

É natural que, com a idade, o homem vá sentindo mais a experiência da sua fragilidade, da sua pequenez, sinta uma maior necessidade de Deus. Na nossa sociedade, de facto, os idosos são muito marginalizados pelas famílias. Então procuram mais o apoio em Deus. Com o avançar da idade há uma maior procura de Deus.

Idosos que vivem sós – em particular viúvas – participam em cultos religiosos porque, entre outras razões, necessitam sentir-se em comunidade. Outros visitam periodicamente a igreja porque à entrada ou saída da mesma aproveitam para conversar um pouco com vizinhos ou conhecidos. Fora do horário da missa, encontro quase sempre meia dúzia deles no interior da Igreja, em aparente recolhimento. Não sei se meditam, rezam ou dormitam. Na casa de Deus é suposto orar-se. Mas Deus não se deve importar de abrir as portas de sua casa a um pobre idoso que apenas anseia por um banco para fazer descansar as suas

pernas trôpegas. E também não levará a mal se esse idoso, por efeito do cansaço ou da cadência da reza, dormita um pouco antes de abraçar – sabe-se lá quando – o sono eterno da «paz do Senhor».

Talvez que a procura de Deus possa funcionar, em alguns casos, como uma espécie de imunização contra a solidão ou talvez como um encontro de cada um consigo próprio, através da introspecção. Os encontros com Deus, embora solitários, podem propiciar uma fuga à solidão. As pessoas que acreditam em qualquer poder transcendental têm a sua solidão mais mitigada. Podem ser vulneráveis ao fracasso, à desilusão, à infelicidade mas, no seu interior, o sentimento da presença divina apazigua uma boa parte das suas angústias. Neste sentido, a religiosidade pode dar acolhimento àqueles que procuram a possibilidade de encontro quando o outro está ausente. Ou, simplesmente, a descoberta de si, pelo outro negada. No espaço da Igreja, José constata que a sua individualidade se pode exprimir, que como os outros tem aceso à palavra divina e à comunhão. Não foi uma comunhão de «mão beijada», foi um direito conquistado, contando com a benevolência do Padre Alberto que me contou do «estardalhaço» que José fez para conseguir a comunhão: «Não só protestava, ia atrás do padre, para o altar, exigindo-lhe a comunhão.» A comunhão dada a José pode ser interpretada como um gesto de afecto e ele necessita, todos os dias, de gestos de afecto, como qualquer navio requer lastro para manter a sua rota. Diz o Padre Alberto:

Hoje comunga todos os dias. Quando comunga tira o chapéu. Depois da comunhão abandona a missa. Às vezes repreendo-o, quando entra na igreja de chapéu na cabeça: «Ó Zé, tira o chapéu!» – ao que contesta: «Ó Alberto, tu és muito esquisito!» Outra vez vinha com um saco, não tirou o chapéu e estendeu a mão: «Ó José, tira o chapéu!» [respondendo] – «Ó Alberto, eu não tenho quatro mãos, sou quadrúpede!» [risos].

Só me apercebi que a comunhão pode ser um gesto de afecto depois de, numa manhã de sábado, ter vivido uma situação de embaraço com José. Tínhamos entrado juntos na Igreja, para assistir à missa das 9 horas da manhã, depois de termos estado a conversar um pouco, à porta da mesma. Acompanhei José até a um dos bancos corridos em que se costuma sentar, na primeira linha, defronte do altar. Quando se aproximou o momento da comunhão, José puxou-me insistentemente pelo braço, pedindo-me que o acompanhasse na comunhão.

Confrontou-me com um dilema que me fez viver com dificuldades o «dogma da transubstanciação» – a suposta conversão do corpo e sangue de Jesus em pão e vinho. Estaria eu preparado para a comunhão? Sempre me catequizaram na necessidade de preceder a comunhão do acto da confissão. Prestes a ceder às insistências de José, recuei, ao lembrar-me das palavras de São Paulo, na sua carta à Comunidade de Corinto, o mais antigo relato bíblico da *Última Ceia*: «Aquele que comer o pão ou beber o cálice do Senhor indignamente será réu do corpo e do sangue do Senhor.» Desculpa, José, por minhas vacilações e por só tardiamente ter percebido o teu gesto ao qual não soube corresponder.

Um sociólogo não pode menosprezar o sentido da realidade tal qual ela se revela para aqueles que a vivem. Para quem, com fé, frequenta a Igreja, os sentidos da vida circulam como suporte da acção orientada para a comunhão: no olhar que se fixa num crucifixo; nos ouvidos atentos ao sermão; no odor particular a incenso e ao queimado das velas; no paladar da boca que acolhe a transubstanciação do pão em vinho; no sentido do tacto, estimulado pelas páginas do missal ou contas do rosário. A celebração da Eucaristia, para os crentes, relativiza o âmbito do mundo terreno, ao alargar os horizontes preenchidos pela transcendência dos símbolos sagrados. A comunhão pressupõe comunidade, harmonia, partilha. Os que comungam são – ou supõe-se serem – fiéis, há qualquer coisa que indirectamente os une, que é de facto a comunhão. Embora a ideia de comunhão se dirija àquela que é feita com Jesus Cristo – quem comunga recebe o seu «corpo» e o seu «sangue» – ela institui-se como um acto espiritual e socialmente integrador, uma vez que resulta na consubstancialização de uma certa identidade colectiva. O mesmo se passa noutros actos litúrgicos⁵⁰. O credo, por exemplo, ainda que seja rezado em nome individual – «Creio em Deus Pai, criador do céu e da terra...» – é dito em voz alta que se funde, em uníssonos, com outras vozes. A mesma coisa acontece quando alguém, tossindo, desencadeia um coro de tosses cúmplices, aparentemente solidárias. A liturgia une os participantes num credo que tem expressão colectiva na comunidade dos crentes. As orações favorecem uma integração, um reconhecimento de si, transformando quem reza em alguém que estabelece uma relação com outrem, não se perdendo de si mesmo. A igreja é um lugar onde não se tem a obrigação de provar o direito de lá estar. É um lugar

onde se pode descobrir um sentimento de pertença. Um lugar onde ritos simples podem ser socialmente compartilhados.

Na igreja, José pode, em certo sentido, ser tratado como os demais. Os participantes de um culto encontram-se numa posição igualitária perante Deus, participam numa celebração comunitária em nome «Dele». Deus está presente em cada um e em todos está presente. Nessa medida, cada indivíduo é uma mediação em relação ao todo e do todo em relação a cada um. Idealmente, a igreja é um lugar onde se pode ser olhado com o que se tem de comum com os outros e não pelas carências, défices, *handicaps*. Apenas narizes mais sensíveis ousam preocupar-se com a estratificação dos odores. Ou velhotas mais curiosas insistem numa observação atenta de quem entra e sai da igreja e com que modos o faz. Ou algum sociólogo solitário, mais atrevido, usando um pouco mais sofisticadamente a mesma metodologia – a observação curiosa – poderá anotar, discretamente, dados sobre o estudo das interacções ou dos comportamentos dos que a frequentam.

Sentado num banco traseiro da igreja, ouço murmúrios de orações misturados com sinais de cruz, bocejos e tosses. Olhares concentrados convivem com outros distraídos. O universo do sagrado não é uma cópia do universo religioso. Este profanou-se frente ao do sagrado, por efeito da sua ritualização, de pautas que se tornaram norma, de dados que ocuparam o lugar do não dado. Certo que os ritos religiosos são celebrações de uma natureza social sacralizada e hipostasiada, mas são também montagens de comportamentos singulares que arrastam uma tensão problematizante entre o que se deve ou não fazer. Como quer que seja, os ritos e gestos religiosos contribuem para a valorização de instantes decisivos da existência. Ao finalizar do Pai-Nosso – «não nos deixai cair em tentação» – volta-se ao princípio, «Pai-Nosso que estais no céu»... Esta consagração dos começos e dos fins assegura uma continuidade que, ao mesmo tempo, intensifica os momentos de ruptura e efervescência quotidiana, dramatizando-os, conferindo-lhes uma espécie de relevância cósmica, sob o olhar do «Deus escondido»⁵¹. As tensões, quando existem, são objecto de contenções que frequentemente convocam a religiosidade para amortecer os imprevistos indesejáveis do quotidiano. José vive a religiosidade como uma energia de vida mas também como uma possibilidade de a controlar, mediante

um saber explícito. De tantos sermões ouvidos, sabe as missas de cor. O Padre Alberto confirma:

Um dia destes estava a fazer a homilia, a primeira leitura era um texto do profeta Jeremias e a certa altura ele [José] levanta-se. Ele de vez em quando levanta-se e... então, paro, olho para ele... «Ó José! Então?»... Dessa vez segui e ele... Eu ia para citar o profeta Jeremias e ele volta-se para mim e... «Jeremias!» Ele está atento ao que a gente diz.

Ao antecipar o nome do profeta Jeremias, José testemunhou ao Padre Alberto, ao «Senhor Jesus», e a quem o quis ouvir, que está dentro do assunto, que é um participante envolvido e comprometido com os dogmas e a doutrina da Igreja. Esse sentimento de pertença a uma comunidade leva José a comportar-se como se estivesse num espaço não regido pelas normas daqueles que fora dela o excluem. O que não significa que não existam gestos de evitamento – em relação aos odores, por exemplo – ou mesmo gestos de solidariedade que implicitamente reconhecem a sua exclusão social, nomeadamente quando, já à saída da igreja, as dádivas de esmola tomam um significado ambivalente: de enlace (toma lá) e desenlace (vai-te lá) interaccionais. Não sei até que ponto José se apercebe destas diferenciações. Uma vez fez um «escândalo» por o sacerdote lhe ter dado uma hóstia não inteiramente redonda. Sentiu-se discriminado e só acalmou quando verificou que os outros participantes na comunhão também não beneficiavam de uma hóstia redondinha, embora ele pense que o justo era que todas elas redondas o fossem. A sua concepção de justiça apoia-se em metáforas bíblicas, do estilo «pão, pão; queijo, queijo», «olho por olho; dente por dente». Quando acha que os comentários do Padre aos Evangelhos não são correctos, não se coíbe de intervir, com protestos veementes.

Um dia escandalizou-se comigo. Eu disse que os cristãos deviam escandalizar o mundo pela positiva. Ele disse: «Escândalo? Escândalo? Escândalo?»... foi-se embora zangado... Ele comunga todas as missas. A todas! Todas as missas! [as de manhã e de tarde]. É raro faltar.

Tenho vindo a sugerir que a religião assegura uma existência comunitária entre os crentes, um sentimento de pertença que repousa na adesão a crenças colectivas. Não é certo, contudo, que os sentimentos de pertença religiosa sejam

por si só suficientes para assegurar filamentos sólidos de coesão social. Em frequentes homilias fiquei na dúvida sobre se o sofrimento dos mais desprotegidos, quando evocado, mobiliza solidariedade ou apenas compaixão por parte dos que estão bem na vida, financeiramente falando. Uma vez, no solene momento da Eucaristia, vi José passar a mão, com afecto, por um casaco de peles que abrigava uma senhora, a seu lado. Instantaneamente, o casaco de peles afastou-se, importunado, como se tivesse sido movido por um impulso de rejeição.

Mesmo quando, durante a missa, reza o Pai-Nosso, José demarca-se da lenga-lenga com que muitos papagueiam as orações. Embora a oração arraste os fiéis para uma mesma comunhão, cada um encontra Deus à sua maneira.

Eu não estou a imitar a maior parte da gente! Quando eles estão todos [na igreja] a rezar o Pai-Nosso... eu apenas digo duas ou três palavras... porque não pensemos que por muito falarmos seremos ouvidos, mas sim por fazermos a vontade de nosso Pai que está nos céus.

– *O José quando reza o pai-nosso, à sua maneira, pede o quê?*

(risos) Está mesmo explícito! Peço ao Pai, que está no céu, que nos dê o pão!

Quando se aproxima a preparação da Eucaristia, José coloca a sacola a tiracolo, preparando-se para a comunhão e, consumada esta, abandona a Igreja, em passo acelerado. É dos primeiros a comungar. A morosidade de algumas ritualidades parece aborrecê-lo. Quando a maioria dos devotos ainda se encontra enfileirada para a comunhão, não sei se para fugirem do pecado ou libertarem-se da culpa dele, já José se encontra fora da Igreja. O ritual da confissão também não o seduz, talvez por desconfiança aos que se confessam com a singeleza de quem lava pecados como quem lava as mãos – suspeição que, implicitamente, repousa numa dúvida: será que a confissão desencoraja o pecado ou, pelo contrário, o incentiva, na exacta medida em que o anula?

À sua maneira, e não mais que à sua maneira, José confessa-se ao Padre Alberto, pois nele vê um amigo a quem se podem relatar confidências, intimidades, anseios, preocupações, banalidades do quotidiano. Um dia destes apareceu-lhe preocupado: «Ó Alberto, esta noite passei tão mal».... Eram queixas de flatulências que transformavam a tranquilidade da noite num caos de sonoros bombardeamentos. O Padre Alberto tentou acalma-lo, que eram «falas

do intestino, coisas naturais, sem importância nenhuma». Mas a preocupação do José, dado o seu interesse por mulheres, era saber se os gases expelidos se traduziriam numa diminuição da potência sexual. Não que José tenha de a submeter a prova regular, sendo mesmo de duvidar que alguma das prostitutas a quem saúda em suas deambulações nocturnas se lhe ofereça como esporádica companheira. Para o padre Alberto «são coisas que estão lá no imaginário dele, porque ele fala muitas vezes desse problema.»

A falta de mulher – justamente por se encontrar tão presente no seu imaginário – pode representar uma clara prova indiciadora de um vazio de solidão. No pressuposto de que os padres não têm mulher, José acha que o seu amigo deve viver essa espécie de solidão. Da mesma forma que José gostaria de ter uma companheira, deseja para o seu amigo mais do que para ele próprio desejaria. É que o Padre Alberto não merece uma mulher qualquer. O mesmo contou-me que um dia José o procurou, propondo-lhe: «Alberto, tu andas tão sozinho! Tens de arranjar uma mulher! Olha, arranja uma religiosa ou uma profetisa! Não queria que fosse qualquer coisa!»

No decurso das missas, durante o peditório, nunca observei que a sacola do dinheiro que circula pelos presentes chegasse ao banco do José, quando se encontra sozinho. Porquê? Desconfiança em relação à possibilidade do mendigo fazer alguma oferenda? Acto de discriminação positiva? O facto é que, durante o peditório, José não deixa de, à sua maneira, contribuir. Diz o Padre Alberto:

Nunca põe nenhuma moeda no saco do ofertório. Mas, muitas vezes, para não dizer quase sempre, na altura do ofertório vai pôr uma moeda à imagem de Nossa Senhora. Às vezes faz duas ofertas no mesmo dia.

José tem uma grande devoção por Nossa Senhora. As imagens icónicas religiosas ajudam a excitar a imaginação, cumprindo um papel de benfeitoria espiritual, num movimento animista da coisificação para a divinização, da imanência para a transcendência. Frequentemente o vejo, defronte da imagem, quedo, aí não se coibindo de sacar o chapéu da cabeça, fazendo uma respeitosa vénia quando se aproxima da imagem e outra quando dela se afasta, imediatamente antes de voltar a alojar a cabeça no chapéu. Quando o padre ergue o seu cálice de vinho, na preparação da Eucaristia, José remexe a sua sacola, afagando o pacote de vinho que nela guarda. Diz-me o padre Alberto:

«Ele tem problemas com o álcool. De manhã está muito mais calmo. À tarde está mais agitado.» Sempre que o padre o repreende – «José! Já começaste a beber outra vez!» – José responde-lhe: «Tu também bebes!»

Quando bebe, José não perde o dom da palavra, embora os pensamentos se possam desarmonizar e as palavras percam fluidez. Pode até ter comportamentos bizarros. Há tempos, parecia um pouco afectado da cabeça. Devotos que lhe costumam dar esmola estranharam o seu comportamento, achando por bem ajudá-lo. José, que sempre se desloca em passo ágil, parecia-lhes desfigurado, de andar trôpego e cambaleante. Talvez fosse melhor interná-lo num hospital, lembrou-se um deles:

A primeira vez que a gente conseguiu autorização para o internar, um mandato para o internar compulsivamente, veio a polícia à paisana investigar onde ele dormia... Ele recolhia-se num prédio abandonado ali para os lados da Penha da França. Ele fala da casa dele como se fosse uma boa casa, com televisão... «liguei a televisão, tomei banho»... ele fala assim como se fosse... ele vive num mundo quimérico, vive um bocado no mundo da fantasia... A polícia foi lá e entrou, e falou com ele. E ele recebeu-os muito bem, até lhes ofereceu, se queriam ficar lá... Tinha um colchão, umas mantas... até não tinha assim muito mau cheiro. Num prédio abandonado.

José esteve internado numa casa de recuperação durante três dias, tempo que demorou a consumir uma fuga bem sucedida. Não foi mal tratado, mas não se sentia como em «sua casa», para além do enfado de médicos e assistentes sociais que, no afã dos registos burocráticos, o massacravam com perguntas pouco menos que «idiotas». Pergunta idiota, a título de exemplo, é quando algum segurança de centro comercial o aborda e lhe pergunta pela identificação ou profissão, como se sobejamente não soubesse a resposta. Quando retornou da sua bem conseguida fuga, queixou-se ao padre Alberto: «Ó Alberto! Uma casa daquelas... e só tem missa ao domingo?!»

Retornando ao seu mundo, José voltou de novo à bebida. Quando bebe José fica com um ar mais desmazelado, coça mais desesperadamente as chagas do corpo que, por efeito da coceira, mais se avivam de sangue. Também transpira mais do que o habitual, embora as suas teorias religiosas naturalizem o fenómeno:

O que é que eu vou pedir para hoje, vou pedir a Deus, «Senhor, estou a transpirar...» será um bem, será um mal? Não é mal! Transpirar, aliás, é mal, mas perante Deus é um bem [...]: «No suor do teu rosto comerás o teu pão até que voltes ao pó porque do pó foste tomado.» E de facto, se reparares, um lavrador com uma enxada a cavar a terra e a plantar couves, ele ao fim de um certo tempo de esforço de trabalho, ao fim de umas duas horas de trabalho, já está a transpirar, e esse suor não volta para trás, não volta!

Vendo-o a cambalear de bêbado, transpirando sujidade, com chagas sangrando, pessoas que habitualmente lhe falavam começaram a evitá-lo; nem dádiva de palavra, nem de moeda. A rejeição, sentida e sofrida, punha José «fora de si»: «Basta imaginar que as pessoas o rejeitam ou que fogem dele... e fica fora de si, fica transtornado», disse-me o Padre Alberto. José, por seu lado, sentia-se agredido com esse abandono:

O nosso destino é uma catacumba... mas enquanto houver vida não vamos usar apetrechos de guerra, de violência, de insulto... que isso também nos mata um pouco. Às vezes um insulto fere mais do que uma bofetada na cara. «Oh! Seu coirão! Seu porco sujo!» Às vezes fere mais do que uma bofetada no rosto.

Provas exacerbadas da miséria humana são incomodativas, e logo à porta da Igreja. Os bem-intencionados beneméritos de José não se tranquilizaram, certos de que o melhor era mesmo interná-lo, talvez num hospital psiquiátrico. Preocupados com o estado de saúde de José, as suas inquietações podem também ser interpretadas como manifestações de zelo, tentativas de dar cura ao que é descurado, ainda por cima um sem-abrigo, deserddado de riqueza e de espírito, talvez de razão. No hospital, José teria condigno tratamento, alojamento, mantimento. E lá foi José, a contra-gosto, para um hospital psiquiátrico.

O Padre Alberto sentia a sua falta sempre que celebrava missa. Sabendo que estava internado no hospital de Júlio de Matos, aprontou-se a visitá-lo. Quando José o avistou não se conteve de satisfação, confessando-lhe a sua desilusão por ter ido ali parar, sem saber como: «Eu não faço mal a ninguém! Eu não tenho o direito de ser livre?», queixou-se. Quando terminou a hora da visita, José veio à janela dizer-lhe adeus e, com os dedos das mãos sobrepostos, fez-lhe um sinal representando uma grade de prisão. O hospital era um cárcere de que pretendia libertar-se.

José aspira a ser compreendido e amado, mais que a ser objecto de controlo e caridade. Sente-se bem no calor de uma comunidade – como a igreja do padre Alberto – mas não num hospital psiquiátrico que lhe faz perder o sentimento de liberdade e sentir-se como um estranho, sem referências. No fundo, o desejo de liberdade sugere que a solidão pode ser desejada logo que a sua perda coloca essa liberdade em risco. A experiência da solidão, vivida como diligência voluntária – também ela marcada por vicissitudes de vida – pode ser uma experiência de libertação, como no caso de José. Em contrapartida, o hospital, tido de loucos, punha-o verdadeiramente louco. Faltavam-lhe as voltas pela cidade, as deambulações nocturnas, as idas regulares à igreja. Não tenho provas suficientemente válidas para sustentar que os ritos religiosos cumpram uma função protectora em relação à saúde mental. Tenho menos dúvidas sobre o facto de o isolamento dos pretensos loucos, em manicómios, ser uma forma de a sociedade buscar isolar o que se julga ser a sua própria negação, enquanto colectividade social. Como sugere Roger Bastide, no louco sentimos palpitar o duplo sombrio do nosso ser⁵². Ele é a expressão da nossa «má consciência», o «duplo exteriorizado» que queremos negar a nós mesmos na exacta medida em que o projectamos no outro.

Kinkas, um «homem das almas»

Kinkas foi-me dado a conhecer por Denise, sua sobrinha carioca. A história que me contou apaixonou-me. O velho Kinkas é descendente de portugueses, seu pai chegou ao Rio de Janeiro em 1910, com um irmão, vindo a estabelecer-se como comerciante de mercearias. Na barriga de sua mãe Kinkas teve a companhia de um irmão gémeo. Ao nascer, as complicações do parto originaram o falecimento da mãe e, alguns dias depois, do irmão. O pai voltou a casar, ano e meio depois, com aquela que viria a ser sua mãe adoptiva.

Ela apenas me criou. Não foi daquele ventre que eu saí, lógico. Foi uma santa mãe, que até hoje choro por ela, criou-me com muito afago, aquele afago maravilhoso, compreende? E hoje só me dá saudades. E eu continuo chorando por ela.

À beira dos 80 anos de idade, Kinkas vive sozinho, numa casa térrea do bairro de Pendotiba, no município de Niterói, tipificando a vivência de uma solidão que

é sublimada através da valorização da memória dos mortos. É essa memória que lhe preenche a vida, agarrado à crença de que os mortos lhe podem dar um sentido de vida. Por essa razão Kinkas é um frequentador assíduo de cemitérios, desde a morte da mãe que o criou. Agora considera-se um «homem das almas». Conhece todos os cemitérios do Rio de Janeiro e em todos eles tem falecidos amigos – de *Nova Iguaçu* à *Baixada Fluminense*, passando por *Maricá* e *Maruí*, sem esquecer o mais belo de todos, o de *Cacuia*, na Ilha do Governador.

Quando não está junto das suas almas, Kinkas conta com a companhia de mais de uma dezena de gatos e de seus fiéis rafeiros: o *Júnior*, o *Zé Pretinho*, a *Cocota* (cachorra mais antiga), a *Natacha*, a *Garotinha*... Mas também não esquece os cães e gatos que vagueiam pelos cemitérios. À sua maneira, eles são também gatos e cães das almas, dada a companhia que fazem aos mortos. Kinkas premeia-os com avultadas rações. Garante que só no cemitério de São Francisco Xavier, no Caju, devem existir para cima de 500 gatos. E cachorros, de uma só vez, contou cinquenta e cinco!

No dia em que morresse, Kinkas gostaria de ser sepultado em Santa Isabel, no município de São Gonçalo, uma vez que tem lá toda a família. Mais de «300 parentes», entre as esposas do pai, os tios e os primos de várias gerações: «Se não tiver lugar lá, dentro do cemitério, sepulta na beira da rua, na rua do cemitério e tá acabado. Bem próximo.» Mas se a opção não fosse movida pelo desejo de estar próximo dos familiares, então escolheria outro cemitério, o Cacuia, na Ilha do Governador: «Muito espaçoso, tem espaço p'ra tudo. Uma vista panorâmica, linda, lá do alto, tão bonzinho.»

Nos cemitérios costuma frequentar jazigos de familiares, amigos, antigos colegas de trabalho e personalidades públicas do mundo artístico e da política. Em casa tem livros de registo com os nomes de todos eles. Ao lado de cada nome coloca a data de nascimento da pessoa registada e, em caso de morte, uma cruz vermelha que, como diz, assinala a passagem «desta para melhor». Nesses mesmos livros, Kinkas actualiza o registo das suas visitas aos cemitérios – havidas e por haver. Desse modo controla, de cabo a rabo, a frequência das mesmas e os esquecimentos da memória, na certeza de cumprir zelosamente as obrigações que se impôs a si mesmo.

Quando se abeira de algum cemitério costuma pedir licença às almas para entrar «em casa delas» e, à saída, agradece a hospitalidade recebida. Ao pé de

suas almas, Kinkas puxa conversa, troca ideias. Em sua opinião, as almas gostam de companhia, embora, por vezes, pareçam clamar por descanso. Como qualquer um de nós, as almas têm dias. Num deles pressentiu o desabafo de sua falecida avó: «*Poxa, Kinkas, você não sai daqui!*» Alguns guardas olham com desconfiança tão frequentes visitas, nomeadamente quando ocorrem pela calada da noite. Uma vez, no cemitério de Maruí, bem depois da meia-noite, um guarda quase o agrediu, tomando-o por louco ou assaltante. Kinkas sentiu-se mal tratado, sem razão, mas não se fez rogado. Terminada a visita, ignorou o guarda, dirigindo-se a vários cachorros, sonolentemente prostrados no chão. Pegando sucessivamente na pata de cada um deles, cumprimentou-os com a civilidade que não reconheceu no mal-humorado guarda.

Não renegando as suas origens lusas, Kinkas visita frequentemente dois cemitérios portugueses, localizados no Cajú: o *da Ordem Terceira* e o *da Irmandade de São Francisco da Penitência*. Neste último tem lá uma noiva, a sua «querida» Etelvina Ferreira Simões, a quem mais carinhosamente trata por *Telvina*. Nunca a conheceu ao «vivo», mas não tem dúvida de que era tão bonita quanto na verdade aparenta ser em fotografia, linda de morrer. Na entrevista que deu à sobrinha Denise, asseverou, com ironia: «Tudo da Etelvina era bonito. Sempre do meio corpo p'ra cima, porque ela tá ali, só o busto, né?» O facto de a fotografia de sua *Telvina* ser de «meio corpo» não o impede de a imaginar a corpo inteiro. É claro que Kinkas é íntimo da família da *Telvina*. No cemitério estão lá as fotografias de quase todos os familiares. Até a do defunto marido, falecido muito depois dela. Os seus parentes mais achegados (de espírito) pousam (de corpo) junto dela. Tudo boa gente. Nunca se intrometeram no namoro, nada de represálias, mexeriquices, vigilâncias ou fofocas. Respeitadores e tolerantes com os gestos de intimidade próprios de quem namora. Kinkas conversa apaixonadamente com Etelvina, segreda-lhe carinhos, limpa-lhe o «rostinho» e, na hora de a «beijocar», convence o falecido marido a virar a cara para o lado – relata com evidente boa disposição.

Intrusos são os familiares que vêm visitar outros mortos. Quando o vêm falar com Etelvina, alguns saem correndo, julgando-o louco ou uma alma do outro mundo. Kinkas não é louco, mas porque é tomado por tal? Possivelmente porque o seu comportamento sai fora dos padrões de uma normalidade que estipula que os mortos devem «descansar em paz». Visitas periódicas são aceites, mas

manifestações excessivas de apego são olhadas com desconfiança e até temor de que possa existir algum pacto com as almas do outro mundo, almas penadas, sabe-se lá se do «diabo».

Há códigos de civilidade que regulam as visitas aos mortos: nas vestimentas, preces ou oferendas. Há dias especiais, como o dos finados. Há também a possibilidade de se mandar rezar missas pelas almas defundas. Mas Kinkas não alinha na folclorização ou mercantilização da salvação. Prefere estar «ao vivo» com os seus mortos, falar com eles tranquilamente. Por que razão os outros visitantes não falam com os seus mortos quando os visitam? Por zanga ou desatino? Ou falarão com eles em silêncio? Quando fogem do Kinkas, julgando-o louco, dá que pensar: é louco o acusado ou loucos são os fugitivos? Pouco lhe importa, já que desfruta da debandada. Então Kinkas fica só com sua *Telvina*, na maior das intimidades, já que os mortos não o importunam. Não sabemos se em qualquer reencarnação haverá casamento, mas o amor de Kinkas por sua amada é sincero e profundo. Já namoram há 20 anos, dando razão de ser ao ditado que diz que «nada é mais forte que o amor e a morte». No dia do aniversário dela, e também no do falecimento, Kinkas passa todo o santo dia no cemitério. As datas não as esquece, estão lá gravadas, numa lápide do túmulo: nascida a 9 de Agosto de 1888 e falecida a 17 de Fevereiro de 1923. Feitas as contas, Etelvina faleceu aos 35 anos, ainda Kinkas não tinha nascido.

Na fotografia que representa Etelvina, Kinkas vê-la «de carne e osso» – por isso a acha tão encantadora – pouco importando que a terra a esteja consumindo. A fotografia não estabelece apenas um vínculo simbólico com quem a observa. Estabelece também um vínculo quase material e físico com a pessoa que nela aparece representada. Por essa razão, há em Kinkas uma atitude de entrega a sua amada em forma de *fetichização* ou *idolatração*. Normalmente, quando estamos perante fotografias de pessoas já falecidas há uma reactivação de memórias passadas, há uma recuperação de experiências vividas e assimiladas que as fotografias ajudam a recordar. É o que parece acontecer quando Kinkas observa fotografias de familiares ou conhecidos. O caso é diferente quando olha para a fotografia de sua *Telvina*, mergulhando então num mundo imaginário de desejos, projecções, possibilidades. Estamos perante uma *introjecção*, no sentido psicanalítico do termo: incorporação imaginária no «eu» de uma pessoa amada. Ao contrário do que Barthes sugere,

quando supõe que em toda a fotografia de um falecido existe o regresso do morto⁵³, a fotografia de Etelvina provoca na imaginação de Kinkas a presença de um amor vivo, embora morto. Kinkas ama o corpo que aquela imagem representa, ama o ser que ela lhe dá a imaginar.

Sabemos que os epitáfios são uma forma de ligação dos mortos à memória dos vivos, através das evocações e representações que sugerem. Para além dos nomes dos sepultados, data de nascimento e falecimento, profissão, naturalidade, há também registos por virtude, mérito, encómio, título ou honraria. No entanto, para Kinkas, o busto fotográfico de Etelvina não é uma mera representação de alguém que pertenceu ao mundo dos vivos, é um verdadeiro substituto da sua ausência. Quando Kinkas a beija não é a realidade da desapareição pela morte que está em causa. É uma conquista mágica que se exalta. É um ser querido transfigurado, objecto de um amor exclusivo que nada, nem ninguém, pode contrariar.

A memória dos mortos

Como explicar sociologicamente esta incessante busca de convivência com os mortos, por parte de Kinkas? Segundo Ariès (*História da Morte no Ocidente*), as visitas aos cemitérios constituem um acto religioso. De facto, por todos os lados de um cemitério encontramos sinais de religiosidade: crucifixos, santos, anjos, altares e relicários. Os cemitérios continuam a ser dos lugares mais sagrados das cidades, apesar de a gestão dos mortos se ter secularizado. No entanto, enquanto outrora o culto aos mortos era manifestamente público, actualmente tem mais características de culto privado. Uma tal transformação pode explicar que Kinkas individualize esse culto mas não explica que o tenha individualizado do modo como o faz.

Numa reflexão sobre a morte na antropologia social, Pina Cabral cita uma desafiadora hipótese de Block e Parry: «Onde não há necessidade de criar uma autoridade transcendental, os mortos podem ser deixados em paz⁵⁴.» Uma tal hipótese dá-nos ensejo de questionar: porque razão não deixa Kinkas os mortos em paz? É uma busca de «autoridade transcendental» que o mobiliza nas visitas aos cemitérios? Ou, simplesmente, a necessidade de manter viva a memória dos que partiram? Ou não mais do que uma busca de conexão?

A autoridade – seja ou não «transcendental» – assenta em algum tipo de dominação ou obediência, de ligação ou dependência. Mas quais as bases da sua legitimidade? Weber reflectiu profundamente no assunto⁵⁵, discutindo diferentes motivos que podem determinar a submissão à autoridade. Essa submissão pode ser induzida por uma constelação de interesses ou considerações racionais de vantagens e desvantagens (suporte da *acção racional*, não tanto a que se encontra racionalmente orientada por valores mas a que instrumentaliza meios para se atingirem fins); pode derivar de costumes ou comportamentos inveterados (modelo de *acção tradicional*); ou pode ter por fundamento o afecto, a inclinação pessoal (modelo de *acção afectiva*). A autoridade religiosa é de tipo *tradicional*, segundo a tipologia weberiana. Assentando na crença de um poder divinal, mágico ou espiritual, a autoridade religiosa é sacralizada pela tradição, por fidelidade.

O facto de Weber ter considerado as *acções afectivas* como residuais em relação às demais, merece um questionamento sociológico. Uma tal residualidade deve-se à prevalência das *acções racionais* e *tradicional* em sociedades subjugadas aos poderes da racionalidade, da burocracia ou da tradição. A hipótese de trabalho que gostaria de lançar remete para a possibilidade de, em tecidos sociais com malhas de desenlaces sociais, poder haver uma busca de religações sociais através do modelo de *acção social* por Weber designada de *afectiva*. À ilharga desta hipótese, podemos considerar que a solidão, arrastando quem a vive a mergulhar nos mais recônditos cenários da interioridade – nomeadamente da que se reclama da espiritualidade – pode clamar pela presença de enlacs cuja falta justifica esses referentes de ausência de que é feita a solidão.

A autoridade tradicional repousa numa legitimidade persuasiva que é dada pela força do ritual. Com efeito, no caso das manifestações religiosas, é no ritual que se consolida a convicção de que as concepções religiosas são verídicas e de que as directivas religiosas são correctas. A reprodução do ritual amplia a sua consagração através de uma pluralidade de formas cerimoniais que vão de recitações de credos a consultas de oráculos. Mas será que o ritual apenas sobrevive sob o jugo da autoridade tradicional? Que dizer da força do ritual que escapa à dominância da autoridade tradicional? Que acontece quando a força do ritual é comandada pela tentativa de reposição de afectos num vazio de

desafectos, como acontece com algumas formas de vivência da solidão? Não creio que, de um ponto de vista formal, as roupagens destes vários tipos de ritual sejam muito diferentes. Num ou noutro caso, o mundo vivido e o mundo imaginado fundem-se sob a mediação de formas simbólicas. A diferença é que na acção tradicional – berço das manifestações religiosas clássicas – as formas simbólicas confluem num *ethos* cujas celebrações assumem um carácter público.

Vejamos o que se passa com a celebração da morte. Há sociedades em que os mortos são lembrados, visitados, rogados, santificados. Noutras são esquecidos. Noutras, ainda, a celebração da morte⁵⁶ perde vitalidade, enquanto acto público. Mas não poderá subsistir enquanto rito privado? Deixemos a interrogação em suspenso, enquanto reavivamos as reflexões de Roberto DaMatta a propósito da problemática da morte, nomeadamente quando propõe uma distinção fundamental entre sociedades que se preocupam mais com a morte ante outras que se preocupam mais com o morto. Nas sociedades modernas, de acentuado cunho individualista, a morte seria a preocupação fundamental: «uma vez despachado para o seu lugar»⁵⁷, o morto tenderia a ser esquecido por seus parentes e amigos. Pêsames, condolências e sentimentos não passariam de formas ritualistas de reconhecimento de um desenlace que se lamenta e ponto final. Quanto muito, estende-se o período de luto por uma semana até à missa celebrativa do «7º dia» de falecimento. O antropólogo brasileiro sugere, pois, uma vincada correlação entre a «sociedade individualista» e a morte, em claro contraste com a predilecção pelos mortos nas designadas «sociedades relacionais» (tribais e tradicionais). Nestas últimas, diz DaMatta, «os estados individuais, ou individualizantes, são sempre classificados como liminares ou perigosos». E mais: «Poder-se-ia até mesmo desenvolver a tese de que a liminaridade corresponde à solidão e à individualização em sistemas relacionais⁵⁸.» Em contrapartida, em sociedades individualistas a relação com os mortos é vista como patológica. Como diz o citado antropólogo brasileiro, «esquecer o morto é positivo, lembrar o morto é assumir uma espécie de sociabilidade patológica»⁵⁹.

Se fosse dada por provada a tese de Roberto DaMatta – de que a sociedade brasileira é mais de tipo «relacional» do que de tipo «individualista» ou, na versão corolária, de que dá mais importância aos mortos do que à morte –, teríamos

explicado o enigma do Kinkas. Ao prolongar a memória dos mortos, Kinkas dar-lhes-ia uma forma viva de realidade, incorporando, na perfeição, o modelo «relacional». Claramente que há argumentos a favor da tese que sustenta o pendor privilegiado que os mortos ainda ocupam na sociedade brasileira e em outras sociedades de cunho catolicista, como a portuguesa. Quer as rezas e missas pelas almas dos entes idos; quer os favores que se pedem a essas mesmas almas; quer, ainda, a crença de que as «almas do purgatório» andam por aí a penar promessas não cumpridas que esperam vir a ser liquidadas pelos vivos, têm um significado: a sociedade relacional sobrevive à morte dos que dela continuam a fazer parte, mesmo depois de terem morrido.

São também conhecidas, no Brasil, tentativas de penetração da festa na cidade dos mortos. Em Natal, no Cemitério *Morada da Paz*, organizaram-se, recentemente, exposições artísticas, concertos musicais e oficinas de artes para crianças. Num interessante artigo sobre o tema, Milena Freire testemunha os seus ricos achados etnográficos:

«Muitos lanchavam ou almoçavam entre os jazigos, alguns tomavam cerveja, indicando despreocupação com a permanência no local. A relação dos enlutados com os mortos pôde ser vista além das orações: mensagens dos visitantes foram enviadas para o céu em balões de hidrogénio, numa alusão à nova morada dos seus parentes⁶⁰.»

Esta engalanação festiva da cidade dos mortos deu-se num dia especial – o *dia dos finados*. No entanto, a efervescência social que a caracterizou não pode ser desligada de outras ocorrências sociais. Desde logo, deve sublinhar-se o facto de essa ambiência festiva ter sido fomentada por efeito de uma mercantilização da morte. O cemitério *Morada da Paz* faz parte de uma rede funerária – o «Grupo da Vila» – que controla mais um cemitério (o *Parque da Passagem*), cinco funerárias, cinco centros de velório, além de um plano de Assistência Familiar e duas Clínicas Médicas. Para além da promoção de um lazer fúnebre, o grupo adoptou uma agressiva campanha de *marketing* fomentando a aquisição de jazigos na base de *slogans* bem-humorados, como: «ninguém nunca reclamou», «lugar de investidor satisfeito», «você vai precisar um dia»⁶¹. Como quer que seja, as ofertas culturais aos frequentadores do cemitério *Morada da Paz* – aos vivos, bem entendido – transformaram o local fúnebre num espaço de convívio social:

«Os enlutados do *Morada* têm construído laços afectivos que contribuem para a amenização da angústia social que é isolar-se [...] É relativamente comum que troquem telefone e mantenham o relacionamento⁶².»

Se o pressuposto do «isolamento» é válido, não será descabida a hipótese de os vivos procurarem na cidade dos mortos os relacionamentos afectivos que não têm na cidade dos vivos. Ou seja, o pendor «relacional» mantém-se, mas em cenários diferentes. Os mortos são pretexto para novas sociabilidades e afectos entre quem tem em comum a perda de familiares ou amigos que deixaram um vazio não preenchido satisfatoriamente. A novidade, em relação às teses de Roberto DaMatta, é que o pendor «relacional» nem sempre é correlato de uma ausência de isolamento, podendo surgir como seu efeito. Ou seja, o isolamento invade também a cidade dos mortos, onde o normal é o decoro comportamental, num controlo de gestos, posturas, olhares, falares. A ruptura desta normalidade é uma excepcionalidade. A *Morada da Paz* é uma excepção, embora as suas sociabilidades sejam um claro indício de uma propensão relacional. Excepcional é também o comportamento do Kinkas, por isso causando tanta estranheza, ao ser tomado com louco, espírita ou alma do outro mundo. Se a relação de Kinkas com os mortos é vista como patológica essa visão pode denunciar dificuldades de encaixe de formas estranhas de aproximação relacional. O mesmo acontece quando se consideram patológicos alguns movimentos espontâneos de massas. Por exemplo, nas chamadas «tribos urbanas», as agregações que lhes dão suporte nem sempre são bem aceites, daí derivando as conotações pejorativas que se lhes associam⁶³. A própria essência das «tribos» é de natureza relacional ante o individualismo do ponto de vista de quem as condena.

Ora, de um modo geral, na cidade dos mortos o *relacional* tem dado lugar ao *individual*. De facto, o que caracteriza a maior parte dos cemitérios burgueses é o direito à individualização, embora com acentuadas marcas de distinção social. É o que acontece com a apropriação, por parte de quem tem posses económicas, dos lotes melhores localizados. Os que «não têm onde cair de mortos» são enterrados em valas despersonalizadas nos subúrbios dos cemitérios, normalmente junto aos muros dos mesmos. A individualização é também atestada pela exibição do nome, da data de nascimento e óbito, de fotografias, enfim, de gostos particulares na arte ou arquitectura funerária.

Por outro lado, o temor de que as «almas do outro mundo» desçam a este mundo para importunar os vivos coloca limites à premissa «relacional». As relações «tu cá, tu lá» devem interpretar-se, neste caso, como relações à distância entre os do lado de cá (os vivos) e os de lá (os mortos). A possibilidade de retorno dos mortos ao mundo dos vivos é vista com apreensão. Que Kinkas peça licença aos mortos para entrar nos cemitérios em que jazem é um forte sinal da separação dos mundos. Aliás, os cemitérios inscrevem-se num espaço *delimitado* por muros. A imponência dos portões de entrada de alguns deles é também uma clara marca de delimitação territorial. É certo que a cidade dos mortos reproduz características da cidade dos vivos. Há jardins, espaços arrelvados, árvores frondosas, arruamentos, réplicas minimalistas de catedrais. No entanto, os mundos encontram-se territorialmente separados. O mundo dos vivos começa onde termina o dos mortos, e vice-versa. Os muros dos cemitérios são fronteiras físicas que separam os dois mundos. O portão delimita um *dentro* de um *fora*. As «visitas» ao cemitério testemunham esse trânsito de um a outro mundo.

Para Kinkas, a relação com os mortos é claramente objecto de construções imaginárias que só fazem sentido nos confinamentos dos limites do universo em que ocorrem: o cemitério. Quando está com sua *Telvina*, Kinkas mergulha num mundo de afectos e fantasia. Com Schutz aprendemos que os mundos da fantasia constituem-se em âmbitos finitos de sentido, colocando entre parêntesis determinadas dimensões da vida corrente, chamada de quotidiana⁶⁴. Quando Kinkas mergulha no seu mundo de fantasia, alheia-se, de certo modo, do mundo circundante ao da fantasia. As incompatibilidades fácticas – como pode um homem apaixonar-se por uma mulher que morreu antes dele ter nascido? – não interessam. No mundo da fantasia pode fantasiar-se *o que se quer*. Mas como Schutz nos alertou, não se pode fantasiar *como se quer*. É atrás deste *como* que se deve montar uma hermenêutica do *que se quer*.

As celebrações afectivas de cunho individual

As incompatibilidades fácticas atrás referidas compreendem-se – continuando a levar em linha de consideração a argumentação de Schutz – se aceitarmos que a perspectiva temporal dos mundos da fantasia difere da perspectiva temporal

do mundo da vida corrente, quotidiana. Os entes da fantasia não carecem de uma localização temporal estável. Kinkas pode usar a seu bel-prazer, ficticiamente, todos os caracteres distintivos do tempo objectivo. Pode fantasiar o curso dos acontecimentos. Pode incorporar o passado no presente das suas fantasias amorosas. Pode modificar ficticiamente a corporeidade morta de Etelvina numa corporeidade viva. Pode ressuscitar os mortos. Enfim, Kinkas pode colorir os vazios da sua existência com os conteúdos mais inimagináveis. A estes conteúdos outorga um sentido de realidade. Se lhe apraz, pode fantasiar como factuais as realidades fantasiadas. A celebração dos mortos, em tal cenário, ganha marcas de uma afectividade de cunho individual, mesmo quando esta aparece revestida de ritos característicos de uma religiosidade tradicional. Nada de paradoxal. O mundo das coisas religiosas é parcialmente imaginário e, por essa razão, presta-se docilmente às livres criações espirituais. Ou seja, a religiosidade assenta não apenas em modos doutrinários de expressão mas também em modos imaginários⁶⁵.

Indo atrás de *como* as fantasias são, para melhor compreendermos *porque* é que elas surgem, sugiro que as idas ao cemitério constituem, para Kinkas, uma vivência afectiva que convoca a *transcendência* – quer a nível de um ordenamento *espacial* do mundo, tomado como extensão (o mundo dos mortos como prolongamento do mundo dos vivos), quer a nível de um ordenamento *temporal*, tomado enquanto duração (a vida para além da morte). A experiência da morte dos amigos e familiares como «partida» definitiva do mundo da vida, coloca limites à intersubjectividade que caracteriza esse mundo. A «partida» dos entes queridos esvazia o «mundo da vida» dessa intersubjectividade que lhe dá vida, ou seja, o mundo da vida desfalece à medida que falecem as redes de intersubjectividade. Ao não poder substituí-las, Kinkas procura mantê-las vivas no «mundo dos mortos». Por outras palavras, transforma o «mundo dos mortos» num mundo de «alcance potencial», para usarmos um conceito consagrado por Schutz⁶⁶. O «mundo de alcance efectivo» porta essencialmente o carácter temporal do presente. O mundo de «alcance potencial» tem uma estrutura temporal muito mais complexa, pois, como se verá, entrelaça diferentes temporalidades.

O problema de Kinkas é um problema *de como*: como é possível recuperar as redes de intersubjectividade que envolviam entes do seu mundo (dos vivos) e

que agora fazem parte de outro mundo (o dos mortos)? Para Schutz, o mundo de «alcance recuperável» baseia-se no passado, no que antes esteve ao «alcance efectivo» e que deixou de estar. A mudança dá-se entre um «antes» e um «agora», ponto de intersecção de um sistema de coordenadas que transforma um «aqui» num «ali». Qual o desafio de Kinkas? Como transformar o «ali» – onde jazem os mortos – num «aqui» que assegure a retoma de uma perdida rede de intersubjectividades. O pressuposto de viabilidade deste «como» é que o actual «ali» possa ser transformado num novo «aqui», ainda que fantasiado. O mundo que no passado estava ao alcance de Kinkas pode desse modo ser efectivado, na transcendência que é dada pela transmutação do «ali» no «aqui». Mas o «ali» (mundo dos mortos) só se transforma num «aqui» quando admite intersubjectividades: reais quando possíveis, fantasiadas quando não há outro modo de as assegurar. A intersubjectividade é um pré-dado que caracteriza o mundo dos vivos, do mesmo modo que, como dizia Schutz, a atitude natural da vida quotidiana se caracteriza pelo carácter «pré-dado» dos nossos semelhantes. Desse modo se sustenta a tese da reciprocidade de perspectivas.

Kinkas traduz a sua região de fantasia em âmbitos de experiência comum. O mundo das coisas comuns, tal como as experimenta o sentido comum, constitui, para Schutz, a realidade eminente. Mas esta convive com outras realidades múltiplas⁶⁷: o mundo das relações ideais; os mundos sobrenaturais, como o céu e o inferno no cristianismo; os mundos da opinião individual; os mundos da loucura ou da excentricidade. Ao discorrer sobre as «estratificações do mundo da vida» Schutz é bem claro: o mundo da vida abarca mais que a realidade «quotidiana». Frequentemente, abandonamos a atitude natural quotidiana para nos entregarmos a mundos fictícios e fantasias. A quotidianidade pode transcender-se através desses outros mundos portadores de forte carga simbólica.

A morte da mãe, dos familiares e dos amigos de Kinkas originaram um rombo no mundo da sua vida quotidiana: «Eu continuo chorando por ela [...] por eles [...] Sou o homem das almas. Você não sabia? Ah, eu só ando com as almas.» Segundo Schutz, a principal característica do mundo da vida quotidiana é ser constituída por intersubjectividades. Com essas mortes Kinkas perdeu essa realidade de intersubjectividades. A solidão é frequentemente efeito da perda

desse mundo de experiências comuns, da mesma forma que, num outro sentido, o é a esquizofrenia ou o autismo, embora a solidão nada tenha de enfermidade, excepto quando se reveste de estados patológicos, por exemplo, derivando para a depressão. Quando Kinkas pede «licença» aos defuntos para entrar no seu mundo entra numa realidade «real» à sua maneira, uma realidade cuja estrutura de sentidos é «finita», como diz Schutz⁶⁸. Por exemplo, o mundo de jogo de uma criança é real sempre que não seja perturbado por outros mundos da realidade. A menina que brinca com a sua boneca desempenha na (sua) realidade ficcionada o papel de mãe que embala a sua filha. Da mesma forma, a Etelvina tem existência no âmbito de sentido da fantasia sentimental de Kinkas. A imagem de Etelvina é reflexa de uma subjectividade criada pelo movimento do olhar de Kinkas. O seu olhar olha para a fotografia de Etelvina criando uma imagem à imagem do seu olhar. Ao falar à sua Telvina a linguagem participa, também, na produção dessa imagem. A contemplação do retrato de Etelvina pelo olhar de Kinkas revela três mundos: o mundo exterior que atrai o olhar que lhe é dirigido; o mundo da interioridade de quem, pelo simples facto de olhar, recria esse mundo; e, finalmente, o mundo recriado no entrelaçamento dos dois primeiros. Este outro mundo é o do imaginário – real porque significativo, embora só adquira existência para além do real que o suporta (o do mundo exterior). Um âmbito finito de sentidos (ou de significados) consiste em experiências de sentidos (ou significados) compatíveis entre si. Para Schutz, o carácter finito de um «âmbito de sentido» – do mundo da vida quotidiana, do mundo dos sonhos, do mundo da ciência ou do mundo da experiência religiosa⁶⁹ – repousa na unidade de sua vivência particular, no seu estilo cognoscitivo. No «âmbito finito de sentido» que constitui o «mundo das almas» de Kinkas, faz todo o sentido a sua paixão amorosa por Etelvina. Fora desse mundo, isto é, no âmbito de «sentido finito» da vida quotidiana comum, a paixão de Kinkas é fictícia, insólita, incongruente. Por esta razão Schutz propõe-nos que, na análise das estruturas do mundo da vida, seja dada atenção aos «âmbitos finitos de sentido». Não há nenhuma possibilidade, diz-nos Schutz, de reduzir um âmbito finito de sentido a outro, com a ajuda de qualquer fórmula de conversão.

Dito isto, podemos recolocar a questão: se, na verdade, os rituais mortuários promovem, na esteira das teses de Durkheim, uma integração social, as recorrentes idas de Kinkas aos cemitérios que poderão significar? Uma busca

de laços? De religação? Mas como, se esses rituais perderam o estatuto de actos colectivos? Aqui temos de levar em linha de consideração as ondulações da temporalidade histórica. As sociedades agregam mas também segregam. Desde logo, os mortos dos vivos. A revelação do sentido da celebração da morte passa então a depender da observância das condições de sobrevivência do rito a partir das inserções ou desinserções sociais dos seus praticantes. Esta estratégia de investigação parte de uma posição metodológica que consiste em analisar uma realidade através daquelas outras que, por oposição, lhe dão singularidade: sendo certo que o mundo dos mortos começa onde acaba o dos vivos, e vice-versa, há dimensões do mundo dos vivos que são tanto mais compreensíveis quanto mais olharmos para o mundo dos mortos.

No caso do Kinkas é importante valorizar o momento a partir do qual passa a frequentar assiduamente os cemitérios. De acordo com as informações recolhidas, dois marcos, por coincidência ou não, antecedem as suas continuadas visitas aos cemitérios: a aposentação do trabalho e a morte da sua segunda mãe. Aliás, o namoro com Etelvina ocorre quando se tornam mais frequentes essas visitas. Pouco tempo depois da morte da mãe adoptiva morre-lhe o pai e, logo a seguir, perde o seu único (meio) irmão. Como explicar tal coincidência se levarmos em linha de conta que as coincidências nem sempre são fruto do acaso?

Possivelmente estamos perante um fenómeno que a psicanálise designa de *fantasma depressivo*⁷⁰. O *fantasma depressivo* recobre uma realidade psíquica que resulta da separação do primeiro objecto de amor: a mãe. Tal fantasma pode reaparecer sempre que se dá o falecimento de um outro ente querido – familiar ou amigo. Sabemos que toda a vida de Kinkas foi uma vida de perdas. Perdeu a mãe no acto de nascer e, logo depois, o seu irmão gémeo. A segunda mulher com quem o pai casou passou a ser sua segunda mãe. A sua morte fez retornar esse «fantasma depressivo». Depois viu o seu pai perder toda a fortuna que dele fazia um imigrante remediado. Morreu-lhe o pai e logo depois o seu único irmão.

A morte da segunda mãe deixou outras pessoas no seu lugar – seus outros entes queridos, familiares, amigos, colegas de trabalho. O que define a atitude psíquica do portador do *fantasma depressivo* é o facto de não se conformar com uma perda irremediável. Os outros entes queridos são procurados para cumprirem uma função substitutiva. Mas surge naturalmente um desgaste

quando as mortes dos substitutos se sucedem. Os *fantasmas* multiplicam-se tornando-se num fantasma gigante. Como fugir dele? A fuga dessa depressão pode dar-se através da fixação a um ente querido perene. A Etelvina cumpre bem esse papel. Ela é imune à corrosão do tempo, a morte não a levará para outro mundo, pois ela já faz parte dele – o mundo da eternidade a que os mortais pertencem. A fotografia do túmulo testemunha essa eternidade.

As visitas aos cemitérios são uma forma de Kinkas combater a solidão. Os mortos são o alimento afectivo da sua vida. Além do mais não decepcionam. O mesmo se pode dizer dos animais de que se rodeia – não por acaso muitos deles têm nome de gente. A ligação ao além reaviva também antigos trajectos profissionais. Kinkas era camionista de longas distâncias. Andava frequentemente por terras do além. Agora visita cemitérios de cidades que conheceu enquanto camionista. Há um, em Belo Horizonte, que visita bastas vezes. As namoradas que teve foram também namoradas do além, frutos de conhecimentos que ia entrando, nas deslocações com a companheira mais fiel, a sua camioneta. Nunca casou, não teve filhos.

Qual o sentido do «além» para Kinkas? No seu livro *A Interpretação das Culturas*, Clifford Geertz fala-nos de um milagre religioso sobre o qual pouco se discute. Esse milagre dá-se num quadrante de duplo movimento: a religião ajusta as acções humanas a uma ordem cósmica imaginada, ao mesmo tempo que projecta imagens dessa ordem cósmica no plano da experiência humana⁷¹. Para Kinkas essa ordem cósmica é um «além» cuja proximidade reivindica. Etelvina é uma boa estrada de circulação desse duplo movimento: da vida quotidiana para a ordem cósmica e desta para a experiência humana.

Ao discutir a experiência religiosa, Geertz sustenta que de um apaixonado de golfe pode dizer-se que é um «homem religioso» em relação a essa modalidade desportiva. Não porque, ritualisticamente, o jogue todos os fins-de-semana. Ele precisa ver o campo de golfe como símbolo de uma realidade transcendental⁷². Da mesma forma, se Kinkas é um homem devoto a sua Etelvina, não é apenas porque dela esteja apaixonado ou porque se prostre, ritualisticamente, junto à sua tumba. Se Kinkas é um «homem religioso» em relação a Etelvina é porque a vê como símbolo de uma realidade transcendental, ou talvez mesmo a veja como fazendo parte dessa realidade transcendental, uma vez que ela permite a transcendência acontecer. Kinkas não perdeu apenas a cabeça por Etelvina.

Enquanto símbolo transcendental, ela encheu-lhe a cabeça. Símbolo de quê? De uma ordem relativamente reposta quando foi desequilibrada por perdas sucessivas – de familiares, amigos, emprego. Etelvina é um «fundo de garantia» de uma ordem cósmica que permite a Kinkas suportar os desenlaces que viveu na sua existência quotidiana. O mesmo se pode dizer de equivalentes afectivos como os seus cachorros: o *Júnior*, o *Zé Pretinho*, a *Cocota*, a *Natacha* ou a *Garotinha*. Estamos perante recursos simbólicos que permitem a Kinkas um reequilíbrio da sua vida afectiva, tecer laços de união num tecido de desenlaces de que é feita a solidão. Agora percebemos que o tal «milagre religioso» pouse numa intrigante interrogação que não passou despercebida a Geertz: «De que maneira um homem religioso muda de uma percepção inquieta de desordem experimentada para uma convicção mais ou menos estabelecida de ordem fundamental⁷³?» O embaraço de uma tal interrogação é corolário do seu grande alcance problemático, como o próprio Geertz o admitiu:

«De todos os problemas que cercam as tentativas de conduzir uma análise antropológica da religião, este é o que parece mais inquietante e é, portanto, o mais evitado habitualmente, sendo relegado à psicologia, essa disciplina vil e marginalizada à qual os antropólogos sociais estão sempre atribuindo fenómenos com os quais são incapazes de lidar no arcabouço de um durkheimianismo desnaturado. Mas o problema não desaparece com isso, ele não é «apenas psicológico» (nada social o é) e nenhuma teoria antropológica da religião que deixe de abordá-lo é digna desse nome⁷⁴.»

Como atrás se sugeriu, na análise antropológica da religião o «problema inquietante» tem sido abordado mediante a aceitação prévia de uma «autoridade transcendental» com poder para transformar as experiências quotidianas – campo de acção das crenças. Nas religiões tribais, a autoridade residiria no poder persuasivo das imagens tradicionais; nas religiões místicas, ela residiria na força apodíctica de experiências marcadas por sensibilidades exacerbadas; nas religiões carismáticas, a autoridade poderia assentar na atracção hipnótica por uma personalidade extraordinária.

O que proponho é que se olhe a desordem como condição de possibilidade da ordem e vice-versa. A morte que provoca a desordem pode gerar a ordem, uma nova ordem. De que modo? Não só pela força do ritual que sacraliza a crença. Também por um *efeito transbordante* da ordem do universo da crença

para o da experiência quotidiana. O ritual religioso sobrevive para além dos limites da sua prática religiosa, ao tempo que esta é mais do que um conjunto de rituais. Só desse modo se compreende que Kinkas nos reproduza verbalmente – em entrevista sociológica – as visitas que faz aos cemitérios. É claro que quando nos diz beijar o retrato de Etelvina vê-se transportado a um mundo transcendental que não é o mundo comum – daí a dificuldade que temos em o aceitar. E quando a avó se mostra enfadada com tantas visitas – «*Poxa, Kinkas, você não sai daqui!*» – podemos ironizar com a irrealidade da cena ou com a sua falta de sentido, quando considerado o âmbito finito da realidade quotidiana comum. No entanto, o seu sentido é pleno na «região de significado finito» que constitui o «mundo das almas», tal como Kinkas o vê.

As idas de Kinkas a esse «mundo das almas» reavivam a relação com o «além» através dos mortos. O acesso ao além é susceptível de se fazer através dos mortos, da mesma forma que o acesso ao espírito dos mortos é possível, segundo os crentes, através de uma intermediação divina. O *culto às almas*, devoção dos vivos às almas dos mortos, expressa uma comunicação triangularizada entre os vivos, os mortos e uma entidade transcendental, assente em relações mútuas de reciprocidade. É também de registar que o contacto com o além se faz através dos que jazem sob terra. Esse retorno à «terra» encontra-se presente no ideário de muitos imigrantes portugueses. Não é por acaso que Kinkas dá primazia aos cemitérios portugueses da cidade do Rio de Janeiro. Foi num deles que encontrou a sua Etelvina. Ao visitar os cemitérios lusos Kinkas revitaliza os seus laços identitários. Porquê o retorno à terra? O convívio com as «almas» dá-lhe uma sabedoria de vida: «Acaba tudo em pó», afirma, convictamente.

Na sua solidão, Kinkas sente um vazio que é próprio de quem sofre de perdas afectivas. As expressões de condolência rareiam na medida em que também vem diminuindo a exposição pública do sofrimento ao luto. A discrição social exige o mascaramento do sofrimento, encoraja a individuação da dor. Esse efeito de ocultação dos sentimentos tem ajudado algumas teses sociológicas a sustentar uma desvalorização dos «mortos» em detrimento da «morte». Não quer isto dizer que não hajam ritualizações que configurem formas sociais de lidar com a morte: maquilhagem dos mortos, velórios, enterros, missas pela alma dos defuntos. Mas esses rituais correspondem a formas discretas e episódicas

de agir com a morte. Os sentimentos de perda são vividos na intimidade, em solidão. Há uma condenação velada do sofrimento público – o que justifica que em velórios ou enterros a ética da discrição force o uso de óculos escuros para que as olheiras ou algumas lágrimas furtivas passem incólumes à observação pública. O sentimento de perda escapa-se do social para a intimidade e, nalguns casos, desta para a solidão. Há um escamoteamento da expressão pública da dor subjectiva. Neste caso, o luto simbólico da perda pode ser vivido como um processo solitário.

Se atentarmos na solidão existencial de Kinkas – vive sozinho, numa casa isolada –, as idas frequentes aos cemitérios e o convívio persistente com cães e gatos, podem significar uma tentativa de revitalização de relações sociais perdidas. Ou seja, a solidão não é apenas um corolário de ausências relacionais. As tramas relacionais podem também ser convocadas para preencher vazios de solidão. Desde logo, a memória dos mortos remete para uma noção relacional tecida de lembranças. E mais ainda, essa memória, dos que transitaram para o mundo dos mortos, pode também ajudar à superação de relações sociais fragilizadas no mundo dos vivos. Dito isto, talvez possamos concluir que se, na verdade, as redes relacionais entre o mundo dos mortos e o dos vivos não desaparecem quando aqueles abandonam o mundo dos vivos, também é possível admitir que o esbatimento das relações entre os vivos possa justificar uma busca compensatória de relações com os habitantes de outros mundos: o dos mortos ou, por exemplo, o dos animais, não por acaso denominados de companhia. Num ou noutro caso, a geração do relacional corresponde a uma regeneração social – por vezes, uma forma de contornar a solidão.

¹ J. Remy e L. Voye, *La Ville. Vers une Nouvelle Definition?*, Paris, L'Harmattan, 1992.

² Embora pensadores clássicos como Spengler tivessem antecipado o carácter «inorgânico» das cidades. Ver O. Spengler, «El Ocaso de Occidente», *Revista de Occidente*, Madrid, vol. II, 1966.

³ V. Turner, *El Proceso Ritual*, Madrid, Taurus, 1988.

⁴ Georg Simmel, «O Estrangeiro», in *Fidelidade e Gratidão e Outros Textos*, Lisboa, Relógio D'Água, 2004, pp. 133-141 (1ª edição: 1908).

⁵ Richard Sennett, *El Declive del Hombre Público*, Barcelona, Ediciones Península, 1978.

⁶ Erving Goffman, *Relations in Public. Micro-Studies of the Public Order*, New York, Basic Books, 1971.

⁷ Richard Sennett, *La Conciencia del Ojo*, Versal, Madrid, 1991.

⁸ Eric R. Wolf, «Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas», in M. Banton (Ed.), *Antropología Social de las Sociedades Complejas*, Alianza, Madrid, 1990.

⁹ Roger Caillois, *Ensayo sobre el Espíritu de las Sectas*, Ciudad de México, El Colegio de México, 1945.

¹⁰ As mesmas interrogações podem-se colocar em relação às novas tribos urbanas. Em que medida as suas manifestações de insubmissão não arrastarão formas de conversão social? Ver José Machado Pais e Leila Maria Blass (Coord.), *Tribos Urbanas. Produção Artística e Identidades*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2004.

¹¹ No verso do cheque havia a informação de que os cultos tinham lugar na R. Carlos José Barreiros, 11- B, em Arroios, Lisboa, todos os dias da semana (excepto segundas-feiras), das 19 às 22 horas. A impressão dos cheques foi feita pela organização «Os Bem Aventurados», com sede na Rua Décio Angelo Chiuvitti, 106, São Miguel Paulista.

¹² Esta ocorrência, nos festejos de Parintins, foi-me contada – e documentada com fotografias – pela Professora Leila Maria Blass, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

¹³ Esta ocorrência foi-me contada pela Professora Neusa de Gusmão, da UNICAMP, a quem também agradeço a oferta de uma lata do resistente e adoçado guaraná.

¹⁴ A propósito desta Igreja, vale a pena consultar o estudo de Clara Mafra, *Na Posse da Palavra. Religião, Conversão e Liberdade Pessoal em dois Contextos Nacionais*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2002.

¹⁵ Marshall D. Sahlins, *Sociedades Tribais*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1974 [1ª edição: 1968].

¹⁶ Patrick Boulte, *Individus en Friche*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995, pp. 141-155.

¹⁷ Max Weber, *Sociología de la Religión*, Buenos Aires, La Pléiada, 1978.

¹⁸ José Machado Pais, «O que explica a religiosidade dos portugueses? Um Ensaio de Análise Tipológica», in José Machado Pais, Manuel Villaverde Cabral e Jorge Vala, *Religiosidade e Bioética. Atitudes Sociais dos Portugueses*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais/ISSP, 2001.

¹⁹ Cf. Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du Monde. Une Histoire Politique de la Religion*, Paris, Gallimard, 1985.

²⁰ Sobre estes três níveis de desencantamento ver J. Beriain, «Cosmovisión, contingencia y religación. Sobre el concepto de 'teodicea' en la sociología religiosa de Max Weber», *Anthropos*, nº 153, Barcelona, 1994.

²¹ Tive oportunidade de desenvolver este ponto de vista numa outra pesquisa: José Machado Pais (Coord.), *Gerações e Valores na Sociedade Portuguesa Contemporânea*, Lisboa, SEJ, 1998, p. 43. A ética do dever, nesta linha de interpretação, aparece baseada na teoria do ressentimento, famosa a partir dos ensaios de Nietzsche e Weber.

²² Lasch tem desenvolvido, com insistência, o tema da sobrevivência num mundo perturbador. A sobrevivência, para Lasch, associa-se às preocupações que os indivíduos têm quando se enfrentam com situações de adversidade em que só existe um «eu mínimo» separado, defensivamente, de um mundo exterior. Ver Christopher Lasch, *The Minimal Self*, Picador, London, 1985.

²³ Como sugeri num ensaio sociológico sobre Sousa Martins: José Machado Pais, *Sousa Martins e suas Memórias Sociais. Sociologia de uma Crença Popular*, Lisboa, Gradiva, 1994.

²⁴ Anthony Giddens, *Modernidad e Identidad del Yo. El Yo en la Sociedad Contemporanea*, Barcelona, Ediciones Península, 1995, p. 186.

²⁵ Id. Ibid.

²⁶ José Machado Pais, «O que explica a religiosidade dos portugueses?»..., pp. 185-235.

²⁷ L. Peter Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, Doubleday, 1969.

²⁸ Émile Durkheim, *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, Madrid, Akal Editor, 1982 (1ª edição em Francês: 1912).

29 30 31 32 93).

²⁹ A própria análise que Durkheim faz dos ritos encontra-se orientada pelo problema do nomos. Os ritos são encarados como expressão simbólica de valores fundamentais que unificam os membros da sociedade – e, com particular ênfase, os de uma comunidade religiosa. É, aliás, visível, a influência do seu mestre Fustel de Coulanges, historiador que escreveu, em 1864, *La Cité Antique*, obra que explicava o nascimento e evolução das sociedades humanas – nomeadamente a Grécia e Roma – através dos ritos e crenças religiosas.

-
- ³⁰ S. Freud, *L'Avenir d'une Illusion*, Paris, PUF, 1980 (1ª edição: 1927).
- ³¹ B. Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford, Oxford University Press, 1982.
- ³² Émile Durkheim, *La División del Trabajo Social*, Madrid, Akal, 1987 (1ª edição: 1893).
- ³³ De facto, num inquérito realizado pelo Instituto de Ciências Sociais, sobre as práticas culturais dos lisboetas, constatávamos que a percentagem dos inquiridos que rezavam diariamente ficava bastante aquém dos que, com a mesma cadência diária, se viam ao espelho. Ver José Machado Pais (Coord.), *Práticas Culturais dos Lisboaetas*, Lisboa, Edições do Instituto de Ciências Sociais, 1994, p. 343.
- ³⁴ J. A. Beckford, *Religion and Advanced Industrial Society*, London, Unwin Hyman, 1989.
- ³⁵ J. A. Beckford e T. Luckman (eds.), *The Changing Face of Religion*, London, Sage, 1989.
- ³⁶ Nas chamadas sociedades «primitivas», as práticas religiosas desempenhavam uma função de integração e coesão da sociedade, e daí a sua visibilidade protagonizada em manifestações públicas. Ver Th. Luckmann, *La Religión Invisible*, Salamanca, Sígueme, 1973.
- ³⁷ Émile Durkheim, *La División del Trabajo Social*, Madrid, Akal, 1987.
- ³⁸ J. M. Pais e L. M. Blass (Coord.), *Tribos Urbanas...*
- ³⁹ Jean Duvignaud, *Festas e Civilizações*, Fortaleza, Edições Universidade Federal do Ceará, 1983.
- ⁴⁰ Ver, por exemplo, Danièle Hervieu-Léger (1999), *La Religion en Mouvement. Le Pèlerin et le Converté*, Paris, Flammarion e Jean Delumeau (Dir.), *Le Fait Religieux*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1996.
- ⁴¹ James Beckford, *Religion and Advanced Industrial Society*, London, Unwin-Hyman, 1989.
- ⁴² Peter L. Berger, Brigitte Berger e Hansfried Kellner, *Homeless Minds*, Harmondsworth, Penguin, 1974.
- ⁴³ G. Simmel, *Fidelidade e Gratidão...*, p.44.
- ⁴⁴ Paul Vladier, *Éloge de la Conscience*, Paris, Le Seuil, 1994.
- ⁴⁵ António Teixeira Fernandes, *Formas da Vida Religiosa nas Sociedades Contemporâneas*, Oeiras, Celta Editora, 2001, p.1.
- ⁴⁶ Jean-Baptiste Metz, *La Foi dans l'Histoire et la Société*, Paris, Le Cerf, 1977.
- ⁴⁷ David Lyon, «Religion and the post-modern: old problems, new prospects», in Kieran Flanagan e Peter Jupp (Eds.), *Postmodernity, Sociology and Religion*, London, Macmillan, 1996.
- ⁴⁸ Karel Dobbelaere, «Secularization: A Multi-Dimensional Concept», *Current Sociology*, 29, 1981.
- ⁴⁹ Depois de muitas conversas e encontros, José sugeriu-me que nos tratássemos por «tu» por ser essa a forma corrente de tratamento entre «amigos».
- ⁵⁰ Kieran Flanagan, *Sociology and Liturgy*, London, Macmillan, 1991.
- ⁵¹ Henri Lefebvre, *Critique de la Vie Quotidienne*, Paris, L'Arche, 1981, tomo III, p. 64.
- ⁵² Roger Bastide, *Sociología de las Enfermedades Mentales*, México, Siglo XXI, 1986, p. 362.
- ⁵³ Roland Barthes, *A Câmara Clara*, Lisboa, Edições 70, 1998, pp. 24-32.
- ⁵⁴ Maurice Block e Jonathan Parry (Orgs.), *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge, University Press, 1982, p. 42, cit. por João de Pina Cabral, «A morte na antropologia cultural», *Análise Social*, vol. XX (81-82), 1984, 2º-3º, 356.
- ⁵⁵ Max Weber, *Economía y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- ⁵⁶ Richard Huntington e Peter Metcalf, *Celebration of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge, University Press, 1979.
- ⁵⁷ Roberto DaMatta, *A Casa & a Rua*, Rio de Janeiro, Editora Guanabara Koogan, 1991, p. 146.
- ⁵⁸ R. DaMatta, *A Casa & a Rua...*, p. 150.
- ⁵⁹ R. DaMatta, *A Casa & a Rua...*, p. 146.
- ⁶⁰ Milena Carvalho Bezerra Freire, «Mercado funerário: novas representações sobre a morte, seus espaços e ritos», *Revista Brasileira em Sociologia da Emoção*, vol. 3, nº 9, Dezembro de 2004, p. 410 [407-416].
- ⁶¹ Milena Carvalho Bezerra Freire, «Mercado funerário ...», p. 404.
- ⁶² Milena Carvalho Bezerra Freire, «Mercado funerário ...», p. 412.

⁶³ J. M. Pais e L. M. Blass, *Tribos Urbanas...*

⁶⁴ Alfred Schutz e Thomas Luckmann, *Las Estructuras del Mundo de la Vida*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2001 (1ª edição em Inglês: 1973).

⁶⁵ Harvey Whitehouse, *Arguments and Icons. Divergent Modes of Religiosity*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

⁶⁶ A. Schutz e T. Luckmann, *Las Estructuras...*, pp. 41-108.

⁶⁷ A problemática das «realidades múltiplas», ou das diferentes ordens da realidade, foi uma das problemáticas centrais da obra de Schutz. Cf. Alfred Schutz, *Colected Papers. Studies in Social Theory*, La Haya (Holanda), Martinus Nijhoff, 1964.

⁶⁸ A. Schutz e T. Luckmann, *Las Estructuras...*, pp. 42.

⁶⁹ A propósito, são elucidativas as reflexões de uma das principais fontes inspiradoras de Schutz. Refiro-me a William James e ao seu livro: *The Varieties of Religious Experience*. Consultei a versão em Castelhana: *Las Variedades de la Experiencia Religiosa*, Barcelona, Ediciones Península, 1999.

⁷⁰ D. Anziene e outros, *Art et Fantasme*, Paris, Champ Vallon, 1983.

⁷¹ Clifford Geertz, *A Interpretação das Culturas*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978, p. 104 (1ª edição em Inglês: 1973).

⁷² Clifford Geertz, *A Interpretação...*, p. 113.

⁷³ Clifford Geertz, *A Interpretação...*, p. 125.

⁷⁴ Clifford Geertz, *A Interpretação...*, p. 125.

Animais:
de companhia:
o vazio da perda

Os animais domésticos sempre foram integrados nos relacionamentos sociais. Mas outrora, um gato sempre foi um gato, um cão sempre foi um cão. Agora são mais do que aparentemente são, são animais de estimação. Outrora, o pouso comum de cães e gatos era a rua para uns, o telhado para outros; actualmente houve um notável aburguesamento das espécies caninas e felinas, a partir do momento que passaram a «animais de companhia»¹ Os que não usufruem de um tal estatuto social são marginalizados: não passam de vadios, rafeiros, vagabundos, vira-latas. Os «afortunados» – atribuição abusiva por não levar em linha de conta a «vontade» dos que julgamos que o sejam – compartilham com os donos de confortos e bonomias inimagináveis: passeios diários para aliviar o stresse e a bexiga, comida de qualidade, cuidados médico-veterinários e estéticos, acesso a métodos contraceptivos, para não falar dos que, a seu bel-prazer, com ou sem permissão, invadem o leito aconchegado da cama em que seus donos repousam.

Houve uma clara inversão no sistema de préstimos entre os humanos e alguns animais. Por exemplo, outrora os cães prestavam serviço de guarda, caça, vigilância de rebanhos. Hoje, eles desfrutam de uma alargada rede de benefícios que, de vez em quando, retribuem com uma abanadela de cauda ou uma lambuzadela de língua. Esta inversão de préstimos expressa-se na passagem de uma *domesticidade* (comensalista) a uma *familiaridade* (proteccionista) em que o animal doméstico passou à condição de convidado permanente². Os animais que outrora estavam ao serviço dos donos passaram a beneficiar dos serviços que estes lhes prestam, inclusivamente quando, de modo servil, lhes recolhem as matérias fecais evacuadas na rua³.

Deambulando por supermercados podemos fazer uma ideia mais precisa da enorme quantidade de produtos disponíveis para o bem-estar dos animais de estimação. Por exemplo, se o dono de um cão tem dificuldades em usar a escova de dentes – na boca do cão, subentenda-se – há «ossos de higiene dental» que a substituem satisfatoriamente, deixando saudáveis e brilhantes os dentes caninos, para além de eliminarem o mau hálito do bafo do cão. Atente-se nas recomendações do produto:

«Ossos brancos e higiene dental – graças à sua textura áspera, os ossos brancos de higiene dental Friskies, constituídos por pele de vaca, exercem nos dentes do seu cão uma acção mecânica similar à de uma escova de dentes. Esta acção é essencialmente eficaz no combate ao desenvolvimento do tártaro.

Conselho Friskies: para complementar a acção produzida pelos ossos brancos de higiene dental, a Friskies oferece-lhe também nesta gama uma pasta de dentes mastigável para o seu cão – Dental Fresh. Este produto evita a formação de tártaro na placa dentária e elimina o mau hálito do cão.»

A gama de produtos de higiene pessoal estende-se aos champôs, para «peles sensíveis» ou com propriedades dermatológicas «esfoliativas» ou destinadas a «restaurar o brilho e a vitalidade do pelo». Para comodidade dos cachorros existem champôs «2 em 1» (lavagem e acondicionante) ou «3 em 1», «*Bruh & Go*» – «*grooms, dedorises & conditions*». A indústria cosmética não se esqueceu dos gatos para os quais disponibiliza uma extensa gama de produtos que vão dos desodorizantes aos vaporizadores antipulgas, passando por estéticos recipientes para necessidades fisiológicas. De alimentação, petiscos e guloseimas é melhor nem falar, para além de numerosos jogos de entretenimento que vão de bolas e tambores com guizos a outros mais sofisticados como a «cana de pesca whiskas» que, de acordo com o rótulo informativo, «foi desenvolvida para encorajar brincadeiras interactivas entre si e o seu gato». Aliás, numerosos jogos para gatos destinam-se, pelos vistos, a entreter simultaneamente os seus proprietários. É o que se passa com os brinquedos de caça (pássaros, peixes e ratos). Vejamos a informação de um dos rótulos:

«Concebido para satisfazer a vontade de brincar e o instinto predador do seu gato. Basta colocá-lo à disposição do gato e apreciar o espectáculo que dará simulando ataques sucessivos ao brinquedo.»

Os brinquedos destinados a manter a «forma física» e a «agilidade» dos animais também não são descurados, apesar de alguns poderem pôr em risco a integridade física dos respectivos donos:

«Pode interagir com o seu gato ou deixá-lo pendurado. Encoraje o seu gato a brincar regularmente com este brinquedo para ele se manter em boa forma física.

Conselho Friskies: *Quando segurar o brinquedo, certifique-se que o seu gato distingue claramente a sua mão do brinquedo».*

Não pretendo agora discutir as teses de alguns sociólogos⁴ sugerindo que a bicharada doméstica se constituiu num «suporte narcisista» para o exercício de acções pedagógicas bem sucedidas. O que me interessa é questionar sociologicamente a aproximação afectuosa em relação a cães, gatos e outros animais de estimação. O que explica a sua «antropomorfização»⁵? Para além de efeitos «miméticos» que resultam da moda de ter animais de estimação, seguramente que há uma multiplicidade de outras razões que explicam a preferência por determinadas espécies em detrimento de outras, sendo, por exemplo, conhecida a predilecção que determinadas raças de animais – nomeadamente cães – suscitam entre pessoas com determinados perfis sociais ou psicológicos. Segundo Héran⁶, apoiado numa amostra representativa da população francesa, a posse de cães aparece sobre-representada entre inquiridos cujas profissões se associam à salvaguarda de algum tipo de património económico (proprietários, comerciantes, artesãos ou camionistas) ou à defesa da ordem e autoridade (polícias, militares, contramestres). Em contrapartida, os gatos são mais frequentemente adoptados por intelectuais, artistas, professores e outras categorias socioprofissionais da burguesia ou pequena burguesia executiva, administrativa ou intelectual. A *gatofilia*, ao contrário da *cachorrofilia*, pode expressar, nestes casos, um sentimento de identificação com um animal que prima pela sua autonomia e independência. A posse de um gato encarnaria, nesta perspectiva, um desapego perante múltiplas formas de poder (económico, militar ou político).

Por vezes, os animais domésticos parecem interiorizar os estados de espírito e as fragilidades emocionais de seus donos, como se deles fossem duplos. É corrente arrastarem-se pelos cantos da casa com melancolia, depressivos, psicologicamente de rastos. Os donos vêem nestes comportamentos uma manifestação de cumplicidade solidária. Retribuem, tentando solucionar maleitas que, reflexivamente, imputam aos seus bichos de estimação. Há quem alimente falsas ideias a propósito do bem-estar dos seus animais, para eles transpondo problemas que, na verdade, os próprios vivem. Por exemplo: «O meu gato mia muito, urina a casa toda e quer namorar. Se lhe arranjar uma gata para acasalar

ficará mais calmo?» Os consultores psicológicos das revistas de especialidade apressam-se no aconselhamento. Algumas propostas são, contudo, tão radicais que dificilmente os donos as poderiam tomar como modelo de solução para os seus próprios problemas:

«O macho pode eventualmente acalmar a sua libido após acasalar. Mas em breve outras gatas na vizinhança entrarão em cio e desatarão a chamá-lo por meio de miados – então tudo recomeçará. A solução definitiva para os gatos que “sofrem” por não namorar é a castração⁷.»

Finalmente, é possível que, em alguns casos, os animais de companhia tenham vindo a ocupar o lugar das pessoas nos relacionamentos quotidianos. Mais ainda, é possível que a companhia de alguns animais ajude a contornar sentimentos de isolamento ou solidão entre quem vive na ausência de redes sociais ou laços afectivos. A hipótese merece reflexão, embora nem todos os animais de companhia desempenhem o papel de *substitutos afectivos*.

A «alma branca» de Bambino e a «filha» Nikas

José e Kinkas, personagens do capítulo anterior, ensinaram-nos, cada um à sua maneira, que igrejas e cemitérios são laboratórios de inesperados achados sociológicos. Por efeito reflexivo, tornei-me frequentador desses lugares anunciadores de mundos transcendentais. Um dia, passeando pelo Jardim Zoológico de Lisboa, com minha filha Ilda, não resisti a visitar o cemitério dos animais domésticos. Deambulando por entre as campas, deslumbro-me com os epitáfios em memória de animais que em vida, certamente, tiveram vivências profundas de significado afectivo com os seus donos. Observo túmulos de cães jazendo ao lado de gatos, deitando manifestamente «por terra», em sentido literal do termo, a crença do mau relacionamento entre ambos. Junto de uma das campas vejo uma senhora de meia-idade limpando o jazigo do seu «cachorro». Quando me aproximo dela hesito na forma de entrar diálogo. O meu embaraço é salvo quando espontaneamente me suspira: «Queria-lhe muito, era a minha companhia.» Com os olhos humedecidos, disse-me que vinha ao cemitério todos os fins-de-semana, arranjar--lhe a campa, fazer-lhe companhia. Ilda, empunhando sua máquina fotográfica digital, já estava em «trabalho de campo»,

captando imagens das campas, lápides e arranjos. Em casa, observo mais detalhadamente as fotografias e decido fazer um levantamento exaustivo desse material iconográfico. Para o efeito convidei dois alunos – Pedro Puga e Jorge Vieira – estudantes de Sociologia do ISCTE, agora já sociólogos⁸. Para além do levantamento exaustivo de todas as campas existentes no cemitério, decidimos entrevistar o coveiro, e alguns visitantes do cemitério⁹.

Tivemos então oportunidade de conhecer *Bambino*, através do relato que D. Isaurora (nome fictício) dele nos fez. Com 70 anos de idade, Dona Isaurora exercia a profissão de tradutora, antes de se aposentar. Divorciada e afastada da vida profissional, *Bambino* era a sua companhia predilecta. Na verdade, o seu gosto por animais foi produto de socializações familiares: «Em casa dos meus pais houve sempre animais, especialmente cães, mas também tivemos gatos, gostávamos muito de animais.» Esse gosto por animais terá sido aproveitado pelo marido, de forma interesseira. Arranjou-lhe um cachorro para a prender a casa:

O meu ex-marido quis oferecer-me um cão, foi uma maneira de me prender em casa, e então comprou-me o *Bambino*, que é um *Pincher* muito lindo, foi premiado, lindíssimo. Que me acompanhou sempre. Porque não tenho filhos, não tenho netos, não tenho família.

A solidão pode existir num casal quando, apesar da co-presença física, não há comunicação sadia entre os cônjuges. Hoje, D. Isaurora recorda os seus quatro «divórcios»: um desejado, o do marido; os outros três marcados por mortes sofridas – a dos pais e a do seu *Bambino*.

Tive quatro divórcios [...] Morreu o meu pai, a minha mãe morreu a seguir, de maneira que este cãozinho foi realmente o meu companheiro [...] Vivemos muito os dois, começámos a sair muito os dois e ele era o meu companheiro [...] Tenho muita saudade dele, foi o meu companheiro... Olhe que se eu ria, ele ria; se eu chorava, ele chorava.

Em Campo de Ourique, seu bairro de residência, D. Isaurora passeava-se por todo o lado com o seu *Bambino* que, assegura, era por todos muito querido, devido ao seu pequeno porte.

O *Bambino* era muito querido por toda a gente [...] Ali nas ruas de Campo de Ourique há muitos animais, as pessoas têm um carinho muito grande pelos animais, porque ali há

muita gente a viver, muitos animais. Ele era muito conhecido em Campo de Ourique, quando foi o funeral dele não imagina, toda a gente vinha ter comigo: «Ai o Bambino! Ai que coisa!»

O pequeno porte e as *toilettes* com que se passeava davam um ar aristocrático ao *Bambino* cuja distintividade, no andar e no trajar, lhe mereceram o apodo de *Duque de Campo de Ourique*. Até no defecar tinha distinção. Ao contrário de cães rafeiros, o *Duque* tinha classe, nobreza no andar, elegância no defecar.

Os animais fazem as suas necessidades na rua e tal. Ele era muito pequeno, era uma coisa pequenina, fazia umas coisinhas pequeninas [excrementos], não fazia nada. Era muito querido, ai, chamavam-lhe o Duque de Campo de Ourique, porque ele tinha umas *toilettes* muito bonitas [...] Muitas vezes andava ao meu colo [...] Porque ele tinha uma coisa, como era muito pequenino... ele está num caixão de 70 cm mas ele era mais pequenino. Sim, porque com a morte, enfim, ele ficou um bocadinho mais esticado.

Os mimos que dava ao seu *Bambino* aguçavam a imaginação das más-línguas, que por todos os lados as há, vendo lascividade onde apenas existia cumplicidade, devassidão no lugar da paixão, falta de pudor onde mais não existia do que o amor.

Ele era o meu companheiro, sem mal nenhum, compreende? Há pessoas que dizem: «Uma senhora com um cãozinho pequenino e tal e tal»... Compreende? Não!? Não, sem mal nenhum, sem maldade.

Agora que o seu *Bambino* faleceu, D. Isaurora não tem dúvidas, ele continua vivo em sua memória e mais do que isso, afiança que nem a morte os conseguiu separar. Por uma simples razão – que a razão desconhece mas a crença garante: acredita na espiritualidade do seu *Bambino* porque, assegura, os animais têm alma.

Eu sou uma pessoa muito espiritual e ele [o *Bambino*] também. Nós entendíamo-nos perfeitamente, não era preciso falarmos [...] Eu sei que ele está comigo, no fundo. Porque os animais têm alma. Acha que não? Têm!!! Isto foi-me confirmado pelo Doutor que era o veterinário dele, e que ultimamente ia duas e três vezes à minha casa, e foi uma pessoa extraordinária para ele, dava-lhe soro todos os dias, dava-lhe injeções. E não queríamos que ele sofresse. Mas há um dia em que... Prontos, tinha que ser.

A idade não perdoa, tanto nos humanos como nos animais. Segundo as contas de D. Isaurora, o seu *Bambino* já teria uns «oitenta anos», aplicando a proporção de um ano de vida de cão equivaler a quatro de vida humana.

Ele por raça já tinha oitenta anos, e se fosse vivo até ontem teria oitenta e quatro anos, cada ano significa quatro, o que seria muito. Há uns que vivem até aos vinte anos. Então ele começou a perder a sua vitalidade, à uma hora da tarde... Fui eu que estive sozinha com ele, fui eu que ... enfim, depois que o trouxe aqui. De maneira que gosto muito, muito. Eu tenho muita saudade, não que eu chore! Não! Não, não choro porque sei que ele está bem, que ele está ao pé de mim, eu sei que estou ao pé dele, sei que ele coitadinho... eu fiz de tudo como se fosse a um filho. O meu ex-marido também tem uma grande dor, gostava muito dele, mas pronto. O coveiro diz que ele chora, chora.

A morte de *Bambino* uniu o casal divorciado na devoção ao cão. Ao princípio, D. Isaurora ainda resistiu às visitas do ex-marido. Mas depois achou que estava a ser «egoísta» e compreende agora que ele tenha também o direito de o visitar. Frequentemente recorda, com emoção, os últimos momentos de agonia do *Bambino*.

Já tinha em cima de uma cómoda tudo preparado, o cobertorzinho dele, peguei nele, antes de falecer eu pus-me por detrás dele para que ele não visse, já tinha os olhos virados, na altura não sabia se ele via. Ele morreu não aos pés da cama, mas sim onde eu ponho a minha almofada, foi aí que ele faleceu. Depois eu vi, apercebi, eu sou uma mulher muito corajosa, sabe?! Então eu peguei nele assim, levei-o muito direitinho, pus um cobertorzinho, um cobertorzinho que ele tinha quando era pequenino, e depois um toalhão de banho dele... por cima as *toilettes* todas dele, desde pólos, aqueles *soutiens* com bonecos e tudo, e pus pétalas de rosa e perfumei com o perfume que eu gosto mais.

Sabe-se que santos católicos, como São Lázaro e São Roque, se faziam acompanhar de cães fiéis. Havendo uma divulgada crença nos poderes destes santos nas curas das doenças da pele (lepra, úlceras, feridas e dermatoses), há quem acredite que esses poderes se transmitiram aos cães, capazes de curar essas mesmas maleitas com uma lambidela de afecto. Outros vão mais longe, admitindo que os cães possuem alma. D. Isaurora partilha dessa crença. No dia do enterro de *Bambino*, dispensou o luto mas fez questão de ir vestida de branco, convicta de que o seu *Bambino* tem «alma branca».

Vim vestida de branco. Por acaso intencionalmente eu vesti-me de branco porque eu acho que a alma dele era branca. Porque o próprio veterinário dizia: «Ele tem alma, ele tem alma, ele tem alma, ele sabe tudo aquilo que se passa.»

Agora traz-lhe flores, arranjadas a preceito, iguais àquelas que sempre costuma ter em casa, para que *Bambino* possa recordar o ambiente familiar: «Amarelas e brancas. São as flores que eu gosto mais, que ele estava habituado a ver em casa, e pus um cartãozinho que diz: *Beijinhos. Da sua dona.*» D. Isaurora não sabe como suportar o vazio deixado pelo *Bambino*. Tem uma prima, recorda, que morreu de saudades com a morte da sua cadela. Mas no caso de *Bambino*, é diferente, porque acredita que um dia se reencontrarão. Até lá, a «alma branca» de *Bambino* enche-lhe a casa. Por isso, a sua solidão é suportável na espiritualidade da sua crença.

Tenho uma filosofia de vida muito especial compreende? Perdi os meus tios, os meus avós, os meus pais, muitas pessoas amigas... mas quando chegar a minha altura tenho lá um lugarzinho ao pé do meu *Bambino*, vamos ficar os dois juntos [...] No entanto, à noite especialmente, eu sinto as patitas dele, há qualquer coisa que me.... Eu não estou sozinha. Não sou maluca! É natural, eu sou uma pessoa espiritual, não acreditam? Espiritual não é espiritismo, alto lá, há uma diferença muito grande entre espiritismo e espiritualidade.

Poderíamos supor que a relação afectiva de D. Isaurora com o seu *Bambino* é insólita, despropositada, invulgar. Contudo, outros depoimentos sugerem a crença numa relação de espiritualidade entre os donos e seus animais. Uma professora universitária, recordando o falecimento de sua cachorra, contou-me o que depois se passou:

Eu senti, por várias vezes, nitidamente, a presença dela, seu cheiro inclusive. Achei aquilo esquisitíssimo [...] Qual surpresa a minha quando, por mero acaso, lendo sobre outro assunto, anos depois, descobri, que os animais têm alma e que quando morrem eles ficam um tempo com os donos, pois não compreendem que morreram, até seguirem seu rumo no plano espiritual. O que li descrevia o que eu havia sentido, sem saber de nada. Claro que eles não têm um espírito como os humanos têm, mas algo eles têm, pois que sua vida, como a nossa, não se acaba com a morte, é energia e energia não se perde.

Noutras entrevistas realizadas subjaz o apego afectivo daqueles que não hesitam em prestar aos seus animais de estimação cultos fúnebres similares aos que são dirigidos aos humanos. O coveiro do cemitério de animais do Zoo, testemunhou:

Trazem flores, normalmente cuidam da campa, lavam com lixívia, varrem, enfim [...] No fim-de-semana, como têm mais tempo, são capazes de ficar lá meia hora ou uma hora [...] E conheço uma senhora [...] que 'tá lá uma manhã inteira. Tem lá uma cadeira de praia e assenta-se lá ao lado da campa e 'tá lá uma manhã inteira. Traz o bonezinho para a cabeça e está lá.

Quanto aos sentimentos de perda, expressam-se frequentemente em choro e desabafos, como nos disse o coveiro: «Há choro. Umhas vezes até desabafam comigo. Outras vezes eu amparo-os porque estão quase a cair para o canto. Ficam um bocado abalados, não é?» Os desabafos, testemunhados pelo coveiro, ecoaram nas lamentações que nos foram transmitidas nas entrevistas realizadas aos donos dos defuntos animais: «Era o meu animal de estimação»; «Era tudo»; «Foram 16 anos de companhia»; «Foram¹⁰»; «Era a minha única companhia»; «Era como um filho.»

Ainda segundo o coveiro, os idosos propendem mais frequentemente aos desabafos, sendo possível que, devido ao isolamento em que vivem, agudizado pela perda da sua principal companhia, procurem mais desesperadamente um «ombro» de consolação: «Há uma camada, mais para a terceira idade, que é mais agarrada, é a família que as pessoas têm. E... é nessa idade que afecta mais, que sentem mais. Quando perdem um animal desses, aquilo é... é como perder um filho.» Um casal de pouco mais de 60 anos, ambos gerentes comerciais de hotelaria, confessou-nos:

Ele: Nós tínhamos, uma *caniche* branquinha [...] Ela para nós era como uma filha, não há diferença nenhuma [...] Equilibrou muita coisa na nossa vida.

Ela: Uma filha. Não há diferença. Parece impossível mas é verdade, a minha mãe faleceu há três anos... Eu adorava a minha mãe, tive um grande desgosto e sofri muito, mas por mais impossível que pareça custou-me mais a minha *caniche* do que a minha mãe ter falecido. As pessoas podem pensar o que quiserem!

Ele: É, é.

Ela: Uma filha! «Vai ao pai! Vai à mãe!»

Ele: Não há palavras, não é? Não há palavras para definir!

Ela: Para nós não... não era uma cadela, era uma pessoa! [começa a chorar]

Ele: Chora [referindo-se à esposa] que nem... a gente chora, não é... não tem problema nenhum, porque, pronto [...]

Ele: Só não falava. De resto...

Ela: Sofria com a nossa ausência. Uma coisa que não tem explicação.

Ele: Sabia tudo! Sabia tudo!...

Ela: Não é por acaso que isto [o cemitério] está aqui. Não somos os únicos, não é? Pois, nós não somos os únicos, por acaso está aqui à vista [no cemitério] que há muita gente igual a nós, graças a Deus.

Neste caso, vemos que o animal pode desempenhar um papel substitutivo de um filho, com a vantagem de raramente a autoridade familiar ser posta em causa, no que respeita quer em à pontualidade das refeições quer à obediência.

Eu punha as coisas na mesa, ela estava logo ali sentadinha, já sabia [...] Uma coisa linda. Eu dizia: «Vai acordar o pai!» – ela ia acordar o pai [o marido]. Ela puxava-lhe a roupa e tudo, tudo, só não falava. [...] Tocava o telefone, eu não ouvia, ela ia-me chamar. Tocavam à porta, eu não ouvia porque estava na varanda, ela ia-me chamar. Ela ia-me me chamar. «Au, au, au», e virava-se para eu ir atrás dela... Sabia tudo. Sabia.

Paul Yonnet¹⁰ sugere uma interessante hipótese justificativa da proliferação dos «animais de companhia». Gatos e cães domésticos poderiam contribuir para a restauração de uma autoridade parental perdida ou fragilizada. De facto, e seguindo a argumentação de Yonnet, na prodigiosa bibliografia dedicada ao cuidado de cães e gatos – «Como educar o meu cão», «Que fazer quando o seu cão está doente?», «Segredos de culinária para o seu cão», «Como compreender o seu cão», etc. – podemos perfeitamente substituir «cão» por «filho».

Compreensivelmente, a morte de um filho é uma perda trágica que se chora para sempre. No caso destes pais de *caniche* (a *Nikas*), a cerimónia fúnebre foi rodeada de uma dolorosa atenção e elevada dignidade, proporcional à discrição, pois ninguém sabia o que a *Nikas* para eles representava. Ao enterro compareceram apenas os dois.

Ela: Foi só nós os dois. O pai e a mãe, porque ninguém veio mais. O pai e a mãe, nós somos as pessoas mais importantes na vida dela. [...] Mandei fazer um caixãozinho, porque ela estava num caixãozinho, não veio cá em caixas de papelão, um caixãozinho como para um bebé, não é? Forradinho, com rendinhas brancas e tudo...

Ele: Com toda a dignidade! [...]

– *Fizeram luto?*

Ela: Não, viemos normais. [...] Não é que não me apetecesse, mas o luto eu tenho cá na alma, não é?

Também para este casal, *Nikas* revelava dotes de sensibilidade raros entre os humanos – «Há pessoas aí que não valem nada! Uma porcaria! Nem uma vala comum essa gente merecia», desabafa a assumida mãe da falecida *caniche*. Em contrapartida, a sua «filha» não quis morrer sem dela se despedir:

Era uma paixão. Não morreu sem eu chegar [...] Como os médicos diziam, clinicamente estava morta. Estava inerte, fria, toda já geladinha, o coraçãozinho era que estava só a bater. [...] E eu cheguei e ela abriu os olhos para mim, as pessoas podem não acreditar, mas é verdade [...] Ela abriu os olhinhos e eu disse «Vai, Nikas, vai, vai...» Melhor para ela e para mim, tinha que ser assim.

Sentimentos de perda

A cartografia dos sentimentos de perda pela morte dos animais que jazem no cemitério do Jardim Zoológico de Lisboa pode ser traçada a partir do inventário das campas nele existentes¹¹. Este procedimento originou o recenseamento de 1338 campas de que resultou uma base de dados com 1524 registos de inscrições, isto é, um número relativamente superior ao das campas recenseadas, dado o facto de algumas delas poderem acolher mais de um cadáver¹². As variáveis construídas para análise foram as seguintes: nome do animal; tipo de animal; sexo; datas de nascimento e falecimento; dedicatória(s); tipo de campa; número da mesma; fotografia do animal; figuras de cerâmica; terços ou crucifixos; outros adornos; fotografia do animal com o(s)/a(s) dono(s)/a(s); anos de vida aproximados; décadas de óbito; décadas de nascimento.

As informações recolhidas não contemplam a totalidade dos animais sepultados ao longo dos anos de actividade do cemitério, uma vez que as campas são retiradas logo que as respectivas quotas deixam de ser pagas¹³. Deste modo, assiste-se a uma frequente reposição das campas, isto é, as que deixam de pagar o serviço (de uma forma geral, as mais antigas) vão sendo reutilizadas. Por conseguinte, não se consegue descortinar, com segurança

estatística, se haverá tipos de campas, dedicatórias, arranjos florais, evocações fotográficas, figuras de cerâmica, etc. que marcam uma ou outra época. Certas regularidades poderão ser ocultadas pelo facto de existirem menos casos à medida que se recua no tempo. Outra contingência a ter em atenção prende-se com a impossibilidade de preenchimento da totalidade da matriz das variáveis criadas. Assim, para cada variável acima descrita teremos um n variável de casos válidos em análise, consoante o tipo de informação acessível disponibilizada na campa¹⁴.

Começando por considerar os *tipos de campa*, num universo de 1338 unidades, 45,9% (614 campas) são em mármore e 42,3% (566 campas) em terra batida. Com valores mais baixos (9,3%) surgem campas com caixilhos de mármore (em gravilha ou terra, com ou sem lápide). Em seguida, com expressões residuais, inventariaram-se campas de terra batida com lápide; construídas somente em azulejos; com caixilhos de azulejos e gravilha ou terra no interior; com caixilho de betão; e, finalmente, em caixilho de mármore com a variante de estarem cobertas por betão. Recensearam-se ainda duas campas abertas com pá e picareta enterradas e uma campa arrelvada. Avaliando as campas por antiguidade, constatou-se um certo contraste entre as mais antigas, visualmente mais rebuscadas, algumas em forma de igreja, e as mais recentes, marcadas por uma estilização mais sóbria e *standardizada*.

Passando para a ornamentação das campas com *arranjos florais* (naturais ou artificiais) verificou-se que a maioria (63,5%) dos donos não optam (pelo menos de forma contínua) por esta prática. Nas campas com arranjos florais, contabilizaram-se 20,6% com plantas ou flores artificiais e 14,8% com plantas ou flores naturais. Registo ainda para 20 campas (1,5% do universo considerado) com um misto de arranjos florais (naturais a artificiais). Importa referir que a categoria «plantas naturais» aparece estatisticamente associada a campas de terra batida, subrepresentadas no conjunto das campas consideradas. Neste tipo de campa, as plantas crescem normalmente no habitat natural de terra batida, poupando os donos às despesas decorrentes da aquisição de espécies perecíveis.

De entre 1524 lápides ou lajes inventariadas, verifica-se que 378 (24,8%) portavam a fotografia de um animal e cinco apresentavam um animal em companhia de familiares. Não sendo as fotografias desprovidas de vectores

comunicativos com indícios latentes de significado sociológico, é de referenciar os valores simbólicos investidos em algumas delas, como acontece com a fotografia de um cão vestido de bombeiro, pertencente a uma corporação de Bombeiros Voluntários; a fotografia de um canídeo vestido com uma blusa branca e um laço na cabeça; outro vestido com camisa e gravata; e ainda outro com uma chupeta na boca.

Contemplando outros adornos, em 60 campas encontraram-se vaso(s)/jarro(s) vazios (sem plantas), o que poderá apontar para uma longa temporada sem visita ao cemitério por parte dos seus proprietários. Contabilizaram-se ainda 15 campas ornamentadas com arcos em ferro, sendo 10 delas adornadas com trepadeiras enroladas. Refira-se ainda a existência de 72 figuras de porcelana representando cães, 18 representando gatos e 6 juntando cães e gatos. Numa outra campa viram-se três anjos de cerâmica. Em outras três, demos conta da existência de terços e crucifixos.

Em relação ao *tipo de animal*, verifica-se que em 390 casos válidos, a grande maioria (307) é constituída por canídeos, perfazendo 78,7% da amostra; 81 animais são felinos domésticos (20,8%), encontrando-se ainda uma ave exótica e um símio. No entanto, o coveiro assegurou-nos terem já sido enterrados coelhos, cobras, pombos, periquitos, canários e papagaios. Quanto ao *sexo do animal*, em 238 casos válidos – isto é, casos em que pela informação da campa é possível descortinar o sexo do animal –, encontraram-se 129 machos (54,2%) e 109 fêmeas (45,8%). É provável que este desequilíbrio, a favor dos machos, seja reflexo de uma possível rejeição das fêmeas por parte de alguns proprietários de animais, perante as dificuldades de controlo reprodutivo e do período de cio, quando a perda de sangue causa transtorno no ambiente doméstico, embora actualmente já existam acessórios adequados a essa situação.

Confrontando as *datas de nascimento e falecimento* indicadas nas campas, o animal que há mais tempo jaz no cemitério, ou seja, com a data de falecimento que recua mais no tempo (ano de 1946) é um denominado «Paccy», que marca igualmente o nascimento temporalmente mais distante, 1932. Por outro lado, os falecimentos mais recentes reportam-se a 2005 (doze casos) e os nascimentos mais recentes remontam ao ano de 2002 (dois casos).

No que toca aos *anos de vida* – variável constituída pela subtracção do ano de óbito pelo ano de nascimento – as aves exóticas levam a dianteira: uma, com o nome «Louro», surge como a que atingiu maior longevidade, com 51 anos de vida (2002-1951); um «Condor» ocupa a segunda posição com 34 anos, seguindo-se um outro «Louro», com 31 anos e, finalmente, um canídeo «Snoopy» com 24 anos de idade. No outro extremo, ou seja, com menor tempo de vida, temos dois gatos persas (o «Lion» e o «Bombom»), ambos com cerca de dois meses de vida.

Em seguida procedeu-se à reconfiguração dos dados relativos aos anos de falecimento redistribuindo-os pelas respectivas décadas. Esta operação contou com 730 casos válidos, isto é, campas com a indicação do ano de óbito dos respectivos animais. A década que recebeu mais animais foi a de noventa com 304 animais. Em seguida temos os anos de 2000 até à data do levantamento realizado, com 258 casos registados. Contudo, não se pode deduzir que a explicação desta recente maior afluência de registos se deva a um incremento de serviços fúnebres, dada a recorrente substituição das campas ao longo dos anos.

Tomando o universo dos 657 nomes de animais recenseados, podemos dizer que eles não são apenas meros actos de nomeação, correspondendo também a formas de expressão de uma afectividade que se usa dos nomes para melhor se expressar. Os nomes são nomes do que afectivamente merece ser nomeado. Por exemplo, «Pantufa» e «Chinela» sugerem um objecto pessoal que está sempre ao pé, ou a predilecção que algum cachorro ou bichano tem pelo objecto que por esse nome aparece designado. Estamos perante designações semelhantes àquelas que Barthes recobre com o conceito de *caritatismo* – «termo linguístico que designa as formas afectuosas que damos, às vezes, aos nomes que remetem a objectos usuais»¹⁵.

A transposição da intimidade de alguns objectos de uso pessoal para os nomes de animais continua patente em designações como «Alcinha». Também neste caso se observa que o *caritatismo* «individualiza o objecto por uma projecção afectiva»¹⁶. «Expressões como «Fofinho», «Fofinha» ou «Peluche» arrastam a ideia de brandura, conforto, adaptabilidade, ternura. Aliás, os diminutivos, todos eles são geralmente expressão de afecto: «Floquinho», «Francisquinho», «Fredinho», «Joaninha», «Ritinha», «Tuxinha», «Xiquinha»,

etc. Mesmo os nomes mais repelentes como o de «Carraças» acabam por se revestir de um significado afectivo, independentemente de o seu referente significante poder classificar-se de estigmatizante:

Carraças. Nome estranho talvez lindo. Porém tu assim o tornaste lindo como aliás era tudo o que a ti dizia respeito. Saudade eterna de todos os que te amaram. O Eduardo, a Nina, o Raúl e a Uva nunca te esquecerão [inscrição tumular no cemitério do Jardim Zoológico].

A nomeação institui um distintivo de existência entre os animais que portam determinados nomes. Ela supõe uma valorização do nomeado que inclui mas também extravasa o plano linguístico. «Nina» (diminutivo de menina), «Baby», «Bebé», «Bonita», «Cherie»/«Cherri» ou «Pequerrucha» são formas carinhosas de tratamento que qualquer enamorado dirige à sua amada, tendo também surgido designações que sobrevalorizam a sensualidade, como «Afrodite» ou «Kiss» e ainda a *masculinidade* («D. Pilas», «Pilhas») ou dúvidas sobre ela («Mariquitas»). É também corrente que os animais levem nome de gente o que indicia que, na realidade, há quem trata os seus animais em consonância. Nos registos onomásticos inventariados, e mencionando apenas nomes próprios portugueses, encontramos, por exemplo: «Alberto», «Alice», «Ambrósio», «Arnaldo», «Balbina», «Baltazar», «Bernardo», «Bruno», «Chico», «Felícia», «Hélder», «Jaime», «João», «Lucena», «Margarida», «Maria», «Marta», «Nicolau», «Óscar», «Regina», «Rita», «Romeu», «Ruben», «Tatiana» e «Vicente».

Para os nomes dos animais transferem-se também filiações clubistas e, nesse caso, tais nomes («Benfica», «Belém», «Leão», «Pantera») adquirem uma conotação simbólica de pertença identitária que cães e gatos acabam por corporizar e reforçar. O nome dado ao animal pode ainda evocar memórias de personagens marcantes do universo mágico da Banda Desenhada ou dos Desenhos Animados: «Becas», «Cocas», «Gastão», «Heidi», «Minnie», «Pinóquio», «Snoopy», «Tico Tico» ou «Tim Tim». No nome de um cão ou de um gato podemos ainda ver tributos de homenagem a vedetas da canção («Bobi Solo», «Plink», «Ringo»); de ídolos desportivos («Boris», «Cadete», «Matateu» ou «Yuri»); personagens cinematográficas («ET», «Rambo», «Tarzan), do mundo da arte («Miró», «Picasso»); da ciência («Freud», «Pitágoras»); da literatura («Joice»), da política («Fidel») ou da História («Nabucodonozor»).

A dimensão lúdica que caracteriza a relação que muitos animais têm com os seus donos também se reflecte em designativos como «Boneca», «Bonequinha», «Toy», «Toysinho», «Funny» ou «Poker». A metaforização dos nomes estende-se aos prazeres litúrgicos da gula e da bebida, envolvendo frutos, doces e bebidas apetecíveis como «Amora», «Bombom», «Chocolate», «Mel», «Champanhe» ou «Vodka». O animal pode ainda assumir o nome de uma marca de perfume («Chanel») ou de cadeias de moda («Zara», «Zorba», «Boss»).

Através de alguns nomes podemos adivinhar o comportamento dos animais que o portam. É desta capacidade de adivinhação que trata a chamada *onomatomancia*, embora, nos casos em análise, o que provavelmente terá ocorrido é que os animais ganhassem o nome a partir das suas atitudes comportamentais: ou por beberem em excesso, talvez leite («Bebona»); ou pela sua rapidez de locomoção («Flecha», «Quick», «Speedy»); por traquinices («Palhacita», «Traquina», «Zig Zag»), atenção («Radar»), porte de arreliaadoras companhias («Carraças») ou por incontinência urinária («Pingas»). Menção, ainda, para os nomes conotados com uma auréola de mistério como acontece com «Tabu», «Trampas», «Gipsofila» ou «Xico Carço».

Finalmente, temos todos aqueles nomes que acentuam claramente determinadas características morfológicas ou comportamentais dos animais, sem deixarem de expressar uma forma carinhosa de os olhar por parte de quem os baptizou. Os traços fisionómicos dos animais dão razão de ser a nomes como: «Baixinho(a)», «Barriguita», «Bolinha», «Bolinha de Neve», «Esparguetinho», «Lizinha», «Longarina», «Parafuso», «Rabichinha». A cor do pelo é também uma forma de identificação onomástica: «Amarelinha», «Branco», «Black», «Farrusca», «Negrita», «Pretinha», «Russinha», «White». Menção ainda para os designativos de porte aristocrático que alguns donos vêem reflectido no comportamento dos seus animais: «Lord», «Duque», «Marquês», «King», «Princesa», «Duquesa», «Queeny», «Lady», «Charlotte» ou «Diana».

Passando agora às *dedicatórias*. Mais de metade das campas do cemitério (837 em 1338) não têm dedicatória. Abatendo as dedicatórias ilegíveis ou colectivas (a mesma dedicatória, da(s) mesma(s) pessoa(s) para vários animais diferentes na mesma campa colectiva) temos um universo de análise de 606 dedicatórias distintas.

Importa, desde logo, equacionar a campa enquanto forma de comunicação com o animal, mas também como potencial suporte comunicativo público, isto é, um manifesto tornado disponível a terceiros que visitam o cemitério. Esta vertente pública de comunicação parece não ser ignorada pelos utentes do cemitério: «Isto [a dedicatória] até vai ficar na campa dele [o cão], que eu quero que fique, que vai ser a maior de todas que aqui está, tem muita espiritualidade...». Tal excerto espelha a importância das dedicatórias na expressão pública dos afectos, o que implica uma valorização da rede de circulação dos significados latentes das campas e, concomitantemente, uma intenção explícita de demarcação visual, estética, semântica, no fundo simbólica, das inscrições que jazem nas campas.

Ao analisarmos as mensagens integrais das dedicatórias, descobrimos dois cumes frequenciais: «Eterna saudade dos teus donos» e «Eterna saudade dos donos», respectivamente com dezanove e doze citações. De seguida cotejaram-se referentes lexicais/semânticos (contemplando palavras singulares e trechos de dedicatória), posteriormente convertidos em categorias analíticas: a sua relevância não é medida apenas pela frequência com que surgem mas também pelo contexto semântico, representacional e imagético. Desta forma, os resultados foram separados por dimensões (que se desdobram em categorias e palavras-chave), apesar de não se constituírem como dimensões mutuamente exclusivas: *saudade*; *afectos*; *memória*; *solidão*; *morte/vida*; *felicidade/tristeza*; *eternidade*.

Na primeira dimensão (*saudade*), a palavra que lhe dá suporte – «saudade(s)» – surgiu por 297 vezes¹⁷. No mesmo referente, a palavra *saudoso(a)* apareceu quatro vezes. Assim, para esta dimensão temos um total de 301 registos em 606 dedicatórias distintas. Importa referir que esta dimensão surge como a mais relevante no universo das dedicatórias em análise. O trecho «eterna saudade» surge 115 vezes; «eterna saudade dos teus donos» surge, como já foi indicado, dezanove vezes como totalidade da dedicatória, e em mais dezoito dedicatórias como parte delas; «Eterna saudade dos donos» surge, para além dos doze casos já indicados como totalidade da dedicatória, em mais doze casos como excertos parciais. Nesta dimensão surge ainda o referente *infinito* (alicerçado em palavras como «infinda», «infinita», etc.), em cinco casos

relacionado com a palavra *saudade* (exemplo: «Infinda saudade dos teus donos»).

Na dimensão *afectos*, encontraram-se referências que se prendem com a *amizade*, o *amor* e *sentimentos afins*. No que respeita ao referente *amizade* encontraram-se 198 dedicatórias que se reportam a este sentimento, com destaque para a categoria «amigo» (nas variações masculino/feminino, plural/singular), com 177 casos, sendo os restantes 20 casos para a palavra «amizade» e um mais para «friend». A palavra «querido» (nas variações masculino/feminino, plural/singular), indiciadora também de uma relação afectuosa, surge em 96 dedicatórias. Neste universo temático surge ainda o vocábulo «amor», com 78 casos, e seis registos para conjunções a partir do verbo *amar* («amaram», «amar-te-ei», «amar-te», etc.), aos quais poderemos juntar dois casos com a palavra «amado(a)», e quatro com variantes em Inglês: «love» (dois casos) e «loved» (outros tantos).

Em relação à dimensão *memória*, o referente *esquecimento* (com suporte em palavras como «esquece», «esquecerá») perfaz 121 casos, maioritariamente associados aos vocábulos «nunca» (oitenta registos) e «jamais» (vinte e três registos), como por exemplo: «Querido, a dona nunca te esquecerá.» Temos, assim, a negação («nunca» e «jamais») do esquecimento, que remete para outra categoria, a da *recordação*. Nesta encontramos 27 casos, distribuídos por dez ocorrências da palavra «recordação» e quinze derivadas («recordar-te-ei», «recordamos», «recordando», etc.), para além das variantes «recuerdo» e «remembered». A palavra «memória» repete-se cinco vezes.

Na dimensão *solidão*, a palavra «vazio» (nas variações masculino/feminino) surge 19 vezes; a palavra «companhia» 17 vezes e a palavra «companheiro» (nas variações masculino/feminino, plural/singular) 42 vezes, havendo ainda uma ocorrência da palavra «companheirismo» («Pelo teu companheirismo») e outra da variante anglo-saxónica «companion». A palavra «só» surge em quinze casos, dois deles reportando-se à forma plural «sós» («Com a tua companhia nunca nos sentimos sós» e «Desde que partiste ficámos tristes e sós, nunca te esqueceremos. Eterna saudade dos donos»). Em relação ao vocábulo «ausência» (do animal) registaram-se três ocorrências: «Como aguentar a dor da tua ausência?»; «[...] presente na ausência, [...]»; «A cada dia, sinto a tua

ausência. A cada fragilidade sinto-te presente).» Nos dois últimos casos, a «ausência» física é contrariada por um sentimento de presença¹⁸.

Na dimensão caracterizada pelo binómio *morte/vida* surgem 20 citações para a palavra «vida» e três para «morte», havendo ainda um registo da palavra «falecido». A palavra «viverás» surge por quinze vezes, enquanto que o trecho «viverás para sempre» surge dez vezes; «viverás para sempre nos nossos corações» cinco vezes; e «viverás eternamente» uma vez. De referir ainda um caso de dedicatória em espanhol, em que o conceito de *vida* surge associado à recordação eterna do animal: «Tu recuerdo vivirá siempre en mí!»

O conceito *morte* quase nunca surge de forma explícita. Nuns casos, aparece encapotado na ideia de viagem, como acontece no vocábulo «partiste», surgido dez vezes; «partiram», surge uma vez e uma outra na variante espanhola, «has partido». Menção ainda para o trecho «Foste embora», referido duas vezes, e para a palavra «deixaste», com três ocorrências. Por exemplo: «Companheira amiga, imensa saudade, deixaste a dona.» A palavra «deixaste», contando três casos de ortografia incorrecta («deixas-te»), surge mais 15 vezes, reportando-se a sentimentos que a «morte» provocou: dor, tristeza, saudade, vazio, recordação, etc. Por exemplo: «Maior que o amor que nos deste só o vazio que deixaste.» Noutros casos, o referente *dormir* é usado como eufemismo da morte. Assim acontece com a expressão «Dorme em Paz», surgida por quatro vezes, ou com a palavra «adormeceste», surgida uma vez na dedicatória: «Adormeceste para sempre e para sempre te recordamos com muita saudade e carinho. Dos teus donos que nunca te esquecerão.» Referência ainda para duas alusões à expressão «Faz ó ó» e três à palavra «alma»: quer para se desejar paz à mesma («Ficarás para sempre nos nossos corações. Paz à tua alma») quer para se reivindicar a existência da alma entre os animais: «Contigo aprendi que os animais têm alma e que a tua é muito linda. Obrigada por mo teres feito entender, meu único e grande amigo»; «Convosco aprendemos que os animais também têm alma. Obrigado por nos terem feito entender isso. Nossas queridas amigas. Princesa e Lady.»

Quanto à palavra «paz» surge por 27 vezes, em maioria relacionada com a condição de *morte*. Assim, nesta modalidade, o trecho «Descansa em paz» surge 18 vezes, e o trecho já anteriormente citado («Dorme em paz»), para o referente *dormir*, aparece em quatro ocasiões. O vocábulo «voltaremos» surge

por quatro vezes, em duas campas distintas, associado a um desejo de vida depois da morte: assim, encontramos três casos em que se repete o trecho: «...um dia voltaremos a encontrar-nos»; sendo o outro caso constituído pela variante «...voltaremos a estar juntas...» Neste referencial, surge ainda uma versão em Espanhol: «Nos encontraremos!...»

Em relação à dimensão caracterizada pelo sentimento de *felicidade* ou *tristeza*, encontraram-se 29 registos. As frequências mais elevadas ancoram-se nas palavras «tristeza» ou «triste(s)» (incluindo uma dedicatória em Espanhol, semanticamente idêntica), com sete ocorrências cada caso. Para o sentimento de *felicidade* temos um total de quinze registos, contemplando as palavras «felicidade» (sete vezes) e «feliz» (oito vezes). O referente *chorar* emergiu por cinco vezes com as palavras «chora «chamos», «chorar», para além das expressões espanholas «llora» e «llorando».

Finalmente, a dimensão *eternidade* sustenta-se em 175 casos, com 161 ocorrências para «eterno» (nas variações masculino/feminino, plural/singular), duas para «eternidade» e doze para «eternamente». Quanto ao referente *infinito* (com suporte em palavras como «infinda», «infinita», etc.) surge por sete vezes (exemplo: «infinitamente querida»). Ainda com ligações à dimensão *eternidade*, encontrou-se um total de 128 citações para o referente *sempre*¹⁹ que, na maioria dos casos analisados, expressa uma presença eterna do animal a dois níveis: num sentido representacional (exemplo: «Estarás sempre presente no nosso dia a dia» ou «Estarás sempre nos nossos corações») e num sentido de reciprocidade afectiva de natureza perene («Nosso amigo de sempre e para sempre»). Nesta dimensão surge ainda o referente *permanece* (suportado em palavras como «permaneces», «permanecerás») num total de sete registos, associado a uma presença contínua, a uma «imagem» que se quer e/ou sente como «eterna», junto ao «coração», forma de combater a *saudade* («Papy e Mamy jamais te esquecerão, permanecerás sempre vivo nos nossos corações. Depois de ti ficou o vazio. Eterna saudade» ou «As vossas imagens permanecem em nós»). A palavra «junto» (nas variações masculino/feminino, plural/singular) registou dez ocorrências, das quais sete são relevantes para esta dimensão, uma vez que remetem para a existência de um sentimento de união projectada no futuro.

A projecção de um «além», onde um desejado reencontro de natureza espiritual é antecipado como realidade, é denunciada em algumas inscrições lapidares:

o céu lá nos encontraremos. Da mamã que vos ama.»

«Felicia continua esse caminho, pelo arco-íris fora, com esse passo certo, onde a nossa estrela mora, serás a anfitriã do caminho. Bem hajas!»

«Que a morte que agora nos separa, nos reúna a ti. Um dia eternamente [...]»

«O meu menino foi para o céu, lá em cima com os anjinhos serás feliz. A mamã, o Bruttus e amigos iremos um dia fazer-te companhia. Amar-te-ei para todo o sempre minha flor.»

«Querida Jane (Janinha) descansa em paz, voltaremos a estar juntas quando Deus quiser. Muitas saudades. Mãe.»

«Minha gatinha linda, nada mudou... Vives e viverás sempre no meu coração, obrigada pela tua compreensão e carinho. A nossa promessa de um dia passearmos juntas pelo espaço mantém-se. Até lá uma beijoca da dona.»

A dimensão de espiritualidade com que, em alguns casos, é investida a relação com os animais de estimação, pauta testemunhos com invocações divinas, louvores a Deus e apelos à sacralização dos animais queridos.

«Contigo aprendi que os animais têm alma e que a tua é muito linda.»

«Desejei um cão, Deus deu-nos um anjo.»

«Louvado sejas ó meu Senhor com todas as tuas criaturas» (Cântico do irmão Sol - São Francisco de Assis) À nossa querida irmã gatinha, doce companheira nunca será esquecida.»

«Voa meu passarinho bem alto, vá subindo e pouse no dedo de Deus. Deus vai levar você para outro menininho e você vai cantar bonito como sempre cantou para mim. Adeus meu passarinho lindo.»

E porque, supostamente, os poetas imaginam muito mais do que quem os observa a imaginar, não estranha que em algumas campas (cinco delas), os testemunhos de perda nos sejam dados através de dedicatórias sob a forma de poemas. Vejamos, por exemplo, a homenagem a «Jack»:

Jack, amigo fiel,
a casa ficou vazia,
de ti hoje só existe
a saudade, noite e dia.
Todos os cantos da casa

de ti me fazem lembrar,
Jack, amigo fiel,
já não sinto o teu ladrar.
Tudo fiz para te salvar,
mas o destino cruel
substituiu p`la saudade,
o meu Jack tão fiel.

A fidelidade do «Jack» é permanentemente invocada, como constante («noite e dia») é a saudade que ele deixou nos vestígios da sua presença: dos «cantos da casa», que agora se encontra «vazia», ao ladrar para sempre silenciado. O que restou foi a «saudade» surgida no lugar do «Jack» por mão de um «destino cruel». O mesmo sentimento de «saudade» é invocado numa dedicatória ao «Dog», havendo aqui o reconhecimento manifesto de uma relação preferencial com os animais, tanto mais valorizados quanto mais se conhece «as gentes».

Como esquecer
a tua recordação?
A saudade permanece
dentro em nosso coração.

Só um coração de pedra
ou um coração de cobre
deixará de verter lágrimas
na campa do nosso Dog.

Por isso digo p' ra mim
ao ver amiguinhos tais
Quanto mais conheço as gentes
mais gosto dos animais.

Os sentimentos de perda nem sempre são fáceis de precisar: o «vazio», a «saudade», a «recordação» e a «solidão» misturam-se num combinado complexo cujos ingredientes se diluem num sentimento global que não pode ter nome por, na realidade, ter muitos. Quando a saudade é um reconhecimento da falta do que se perdeu, a descoberta de que se está «só» pode alimentar a solidão mas também o «amor eterno». Nestes termos, a saudade nasce de uma separação mas também de uma aceitação resignada do que se padece:

«Querido Leãozinho Nuna, obrigado por tudo de bom que me deste. Partiste e fiquei só. Sinto muito a tua falta, a saudade não tem fim. O meu amor por ti será eterno. Nanuna.»

Outras vezes, a partida é tomada como morte parcial, ou melhor, como vida achegada, onde o vazio deixado por quem partiu é preenchido de permanências feitas de recordação. Mediante a *lembrança saudosa* entra-se em comunhão com o ausente, através de um processo de encantamento suscitado por uma procissão de recordações em cujo desfecho a morte é evocada para logo ser negada, de modo a que a vida possa reinar, soberana.

«Gatinha: tu não estás só. Parte de mim repousa aqui [no cemitério] contigo. Sinto a falta do teu carinho e ternura mas permanecerás sempre no meu coração como a coisa mais bela da minha vida. Felicidade.»

A análise das lápides do Jardim Zoológico de Lisboa mostra que o sentimento de perda pode ser partilhado por vários membros de uma mesma família. Neste caso, nem sempre os animais de companhia são companheiros de pessoas solitárias, embora a sua morte possa deixar entre os donos sentimentos de solidão. Ou seja, se para algumas pessoas os animais contribuem para suprimir ou atenuar o vazio de relacionamentos sociais, noutros casos eles são, à sua maneira, membros de uma unidade familiar ou de um outro qualquer colectivo, como uma corporação de bombeiros. Nas lápides do cemitério encontramos testemunhos isolados de donos («Querido e fiel amigo companheiro inseparável de tantos anos. Ao partires deixas a tua dona no mais profundo desgosto, a casa está vazia sem ti»); de famílias «incorporadoras», isto é, que acolheram o animal como mais um membro da família («És eterno. Saudades infinitas da mãe, do pai e da mana»; «Bebé estamos sempre contigo. Dos minos, senhora e patrão. Sentimos muito a tua falta»); ou até de alunos de uma escola que terão tomado um cão vadio como companheiro de sociabilidades («Ao Nabucodonosor, muitas saudades. Alunos da escola E.B.2.3. de Fernão Lopes»).

Companhias descartáveis

O cão pode também ser usado como pretexto de interacção com outros donos ou donas de cães. Os rotineiros passeios pelos jardins permitem que a atracção

irresistível que os cães têm entre si – num jeito de cumprimento que consiste em olfatarem as partes íntimas alheias – possa favorecer uma aproximação entre as pessoas que os possuem. Neste caso, o «cão de companhia» merece o designativo não tanto por ele próprio ser o elo de uma relação afectiva mas, principalmente, pelo seu papel mediador na descoberta de novas companhias.

O relacionamento afectivo com os «animais de companhia» varia muito. Se, em alguns casos, esses animais fazem verdadeiramente parte da família acolhedora, noutros casos são frequentemente descartáveis. Ou seja, se, em casos extremos, o animal de companhia é um parceiro para combater a solidão, noutros casos é abandonado, deixado à sua mercê. Estima-se que, em Portugal, cerca de dez mil animais se encontrem em situação de abandono²⁰. A União Zoófila instituição acolhedora de animais abandonados encontra-se, não raras vezes, em situação de «lotação esgotada», tal o caudal de animais acolhidos, «muito mal tratados física e psicologicamente [...] procurando uma mão amiga, uma palavra de ternura²¹». De acordo com uma revista da especialidade, «Passar pelos portões da União Zoófila é abrir um livro de histórias, a da tímida Roberta, do possante Rex, da ternurenta Bainha, do Pianista já recuperado da sua doença, e de cada um dos cerca de mil animais que conhecem a Zoófila como lar. São portanto mais de mil páginas sob o mesmo mote... Abandono!²²»

Nessas revistas há apelos comovedores à adopção, aparecendo o género como variável fortemente discriminadora do abandono, uma vez que as fêmeas são mais frequentemente abandonadas. É o que acontece com cadelas vivendo «gravidezes não planeadas»:

«Fui abandonada só porque fiquei grávida e agora eu e os meus bebés somos mais umas vítimas da crueldade dos humanos. Já ouvi dizer que nos vão levar para o canil, por isso precisamos de donos urgentemente. Será que nos podia ajudar? É um apelo de mãe²³...»

O pico do abandono ocorre no período de férias, dadas as restrições que alguns hotéis e aldeamentos turísticos colocam à admissão de animais domésticos. Outros, contudo, exploram, de modo criativo, este nicho de mercado. A Terramágica Editores publica anualmente uma brochura – «*Levame de Férias. Guia de Alojamentos que Aceitam Amigos de 4 Patas*» – dando informação pormenorizada sobre a rede hoteleira que não coloca reservas de admissão a animais domésticos e fazendo divulgação das respectivas condições

de alojamento: qual o porte de animal aceite, onde pode dormir (com os donos ou no canil), obrigatoriedade ou não de pagamento de diária, existência de cuidados veterinários, outros animais com os quais pode conviver, etc. Existem também hotéis para animais oferecendo «as mais cómodas condições de acolhimento», como «boxes individuais, com jardim privativo», «aquecimento central», «bebedouros automáticos», «música ambiente para reduzir o stress», «dietas», «camas especiais *vet-beds*», «actividades desportivas», etc. O hotel Valverde, por exemplo, aconselha:

«Não deixe que a sua próxima viagem se transforme num problema para si e para o seu amigo [...] Aqui o seu cão só irá ter um pequeno problema: quando você regressar de viagem, ele certamente vai sentir saudades nossas²⁴.»

Como vemos, os animais são protagonistas de relacionamentos muito diversificados. Ora podem ser abandonados, depois de terem sido criados como animais de estimação, ora podem ser tratados como filhos, como se depreende do teor de algumas lápides do cemitério do Jardim Zoológico de Lisboa:

«O meu menino. Da Mami.»

«À nossa menina.»

«Lourinho, foste o filho que sempre quis ter. Nunca te esquecerei. Meu bebé, adoro-te.»

«Serás sempre o nosso menino mais lindo do mundo.»

«Ao Fritz. Meu leal e fiel companheiro. Saudades eternas da mãe gata.»

«Persinhas, desculpem-me ter sido má mãe e não vos ter conseguido salvar. Adoro-vos.»

«Felina querida com todo o amor dos teus donos. Menina linda da mãe obrigada por quase 18 anos que passamos juntas. Grande amiga e companheira. A tua imagem está gravada no meu coração eternamente. Nunca te esquecerei. Mãe Armanda.»

«Meu querido de que valem as palavras. Sabes quanto nos amamos e espiritualmente continuamos juntos. Filhote, cabecinha tonta, sinto muita saudade da tua companhia.»

«Escuta Suzinha com grande desgosto e saudade te escrevo estas linhas, a nossa casa ficou só, triste e fria sem ti. Eras alegria. Eras o sol que guardei nesta campa. Agora recordo com saudade as horas felizes que o tempo queimou. Obrigado Suzy... Da mamã Alzira.»

Na hipótese levantada por Yonnet²⁵, os animais de estimação são tais quais os seus donos desejariam que os seus filhos fossem: obedientes, socializados em círculos exclusivos de sociabilidade, submissos, previsíveis, dependentes. Entre as lápides recenseadas encontramos sugestivos exemplos de

relacionamentos que são recordados na base da dedicação, da lealdade e da obediência dos animais perdidos:

Este gatinho que aqui repousa, foi, durante os seus 17 anos, sempre de uma extrema dedicação, obediência, amor e lealdade comovente, dedicação essa que o levou a passar a última noite de vida de um dos seus donos agarrado ao pescoço dele e após a sua morte passou cinco dias e cinco noites deitado junto à porta do quarto sem querer tomar nenhum alimento. A nossa gratidão por tudo isto é muito mais, pois não existem palavras para descrever tudo o que tu foste, significaste e significarás sempre para os teus donos. Tudo te fizemos em vida e esta sepultura foi a última coisa que te pudemos fazer. Obrigado por tudo Sabu, nosso gatinho muito querido, para ti vai a eterna saudade, dos teus donos.

O que caracteriza o comportamento do animal de companhia é, muitas vezes, uma «infantilização» permanente e activa. Por essa razão, gatos e cães correm sérios riscos de vida quando se vêem sós na rua: teriam muitas dificuldades em sobreviver, por falta de aptidões, dado dependerem inteiramente dos donos, em cuidados alimentares e outros. Muitos são notoriamente obesos e sobrealimentados, em suma, sobreprotegidos. Estudos há que sugerem que um «gato de interior» tem um risco de obesidade 40% superior ao de um gato de rua. A situação de risco deve-se ao sedentarismo dos gatos domésticos: dormem em média 18 horas diárias, despendem 3 a 4 horas em cuidados de higiene e apenas 1 hora a brincar²⁶. Os donos – eventualmente sofrendo de maleitas semelhantes – procuram minimizar os riscos adoptando programas nutricionais com valores calóricos reduzidos, frequentemente boicotados por socializações que reproduzem a gula.

Esta sobreprotecção arrasta o animal para modos de conduta infantil. Yonnet sustenta que o ronrom dos gatos procede de um prolongamento dos jogos lúdicos com a mãe gata. Quando o pequeno gato se torna independente, terminado o período de lactante, acabam os ronrons. Mas não para os gatos domésticos, pois são criaturas permanentemente dependentes em relação aos amos. Mediante o ronrom, símbolo de adesão, o gato intercambia o reconhecimento do poder do dono por uma protecção eficaz²⁷. A hipótese substitutiva da «autoridade perdida ou fragilizada» é comprovável se atentarmos nos múltiplos troféus e campeonatos (regionais, nacionais e internacionais) que testam e atestam a capacidade de obediência canina. Em Portugal, o

Campeonato Nacional de Obediência estabelece vários níveis de competição associados a diferentes certificados de competência, do mais comum *Certificado de Obediência Básica* – que avalia o treino social dos cães, o controlo do dono sobre o mesmo e a interacção condutor/cão – às chamadas *Classes de Elite*, cujas classificações oscilam entre o *Bom*, *Muito Bom* e *Excelente*. Duvido que entre pais e filhos existam mecanismos de avaliação que ponham à prova semelhantes dimensões de relacionamento: treino educativo, controlo, interacção.

¹ Jean-Pierre Digard, *L'Homme et les Animaux Domestiques*, Paris, Fayard, 1990.

² A tese é desenvolvida por Paul Yonnet, *Jeux, Modes et Masses*, Paris, Éditions Gallimard, 1985.

³ Comentando o assunto numa das suas crónicas («Vida de cães»), Gabriel García Marquez refere que, na cidade de Paris, todos os dias as brigadas de limpeza recolhem cerca de uma tonelada de «caca de cão» cujo aproveitamento industrial ainda não foi devidamente equacionado. Gabriel García Marquez, *Notas de Prensa, Obras Periodísticas 5 (1961-1984)*, Barcelona, Grijalbo Mondadori, 1999, p. 142-145.

⁴ P. Yonnet, *Jeux, Modes et Masses...* e N. Herpin e D. Verger, «Sont-ils devenus fous? La passion des Français pour les animaux familiers», *Revue Française de Sociologie*, XXXIII, 2, 1999, pp. 265-286.

⁵ O termo é usado por John Berger, *About Looking*, New York, Pantheon, 1980, cit. por Richard Chalfen, «Celebrating life after death: the appearance of snapshots in Japanese pet gravesites», *Visual Studies*, vol. 18, nº 2, 2003, pp. 144-156.

⁶ F. Héran, «Comme chiens et chats. Structure et genèse d'un conflit culturel », *Ethnologie Française*, XVIII, 4, 1988, pp. 325-337.

⁷ *Cães & Companhia*, nº 97, Junho de 2005, p. 69.

⁸ Foi extraordinário o entusiasmo com que o Pedro e o Jorge abraçaram este desafio. Eles ajudaram-me na realização das entrevistas, na sua transcrição e na composição da base de dados constituída pelos registos das inscrições das lápides do cemitério. Revelando um domínio seguro das técnicas de análise multivariável do programa SPSS, tiveram ainda a árdua tarefa de, num pequeno número de sessões, explicar ao coveiro o que exactamente era essa coisa da Sociologia, pois, num misto de curiosidade desconfiada, o zelador do cemitério persistentemente os questionava sobre os propósitos misteriosos desse ramo de saber.

⁹ Agradeço a autorização concedida pelo Centro Pedagógico do Jardim Zoológico para o desenvolvimento da pesquisa.

¹⁰ P. Yonnet, *Jeux, Modes et Masses...*

¹¹ O levantamento dos registos ocorreu entre Abril e Junho de 2005.

¹² De registar que 298 animais se encontravam em campas colectivas, sendo este subconjunto distribuído por 112 campas.

¹³ Algumas excepções poderão no entanto ocorrer, como parece suceder nas imediações do gradeamento que ladeia o passeio público, onde permanecem lápides com datas de falecimento mais antigas. Provavelmente estamos em presença de uma estratégia de conservação de campas «históricas» como forma de preservação de um «espólio» e exibição de uma herança museológica. A observação no terreno permitiu verificar o valor simbólico que estas campas representam para o público em geral. Embora o acesso pedonal ao cemitério se encontre vedado ao público que visita o Jardim Zoológico, essas campas «históricas», porque acessíveis ao campo visual dos transeuntes, constituem um acervo de comprovado interesse fotográfico.

¹⁴ Deste modo, por exemplo, o número de fotografias não coincide com o número de casos válidos para a variável tipo de animal, pois em alguns casos a fotografia encontrava-se em más condições de visibilidade.

¹⁵ Roland Barthes, *Como Viver Junto. Simulações Romanescas de Alguns Espaços Cotidianos*, São Paulo, Martins Fontes, 2003, p. 193.

¹⁶ Roland Barthes, *Como Viver...*, p. 196.

¹⁷ Esta contagem contempla a repetição da palavra saudade numa mesma dedicatória, como ocorreu em cinco campas, repetição que poderá indiciar um reforço desse sentimento.

¹⁸ O que nos remete também para a dimensão *eternidade*, onde o trecho «sempre presente», como vimos, surgia por 10 vezes, acentuando uma forma expressiva de relação que se prolonga após a morte.

¹⁹ Distribuídas por 124 casos para a palavra «sempre», um caso para a variante em espanhol («*siempre*»), outro para a anglo-saxónica («*forever*») e dois casos para outra variante anglo-saxónica («*always*»).

²⁰ *Cães & Gatos*, nº 66, Junho de 2005, p. 6.

²¹ *Cães & Companhia*, nº 97, Junho de 2005, pp. 5-6.

²² *Cães & Companhia*, nº 97, Junho de 2005, p. 5.

²³ *Cães & Companhia*, nº 97, Junho de 2005, p. 74.

²⁴ <http://www.valverdehotel.pt>

²⁵ P. Yonnet, *Jeux, Modes et Masses...*, p. 159.

²⁶ *Cães & Gatos*, nº 66, Junho de 2005, p.10.

²⁷ Esta interpretação, desenvolvida por Paul Yonnet, *op. cit.*, apoia-se num livro, referenciado pelo autor, a que não tive acesso: Odette Eylat, *Le Psy-chat*, Paris, Robert Laffond, 1981.

Em busca de um
Oeste: imigrantes
do Leste

Pais procuram o filho Satonova Viktora Urievitcha, 1974, ucraniano. Estava no ano 2002 em Lisboa, estacionou automóveis no aeroporto, sem abrigo, doente, coxo, esteve deprimido, é provável ter aspecto externo descuidado, alto, magro, olhos azuis, pedem para telefonar: 967157966, 962924276 (CAOBO, Semanário, 18 de Junho de 2005).

Sete horas da manhã, encontro-me no aeroporto de Lisboa, com destino a Bucareste, escalando Zurique. O mundo pertence aos que sabem para onde vão. Cheguei cedo de mais ao aeroporto, por onde agora deambulo à espera que o tempo passe. Um corpo estendido ao longo de um banco dormita, inerte. Nem por isso deixa de ser um corpo socialmente significativo pela forma como se inscreve num território de espera – no caso, um aeroporto. É um corpo ao lado do qual não repousam bagagens, a não ser um saco de plástico de conteúdo incógnito e uma garrafa de litro cujo rótulo de cerveja não sei se corresponde ao conteúdo. É um corpo descomposto, rosto de jovem envelhecido, cabelos enrijados, barba por fazer. Um segurança do aeroporto, quando o questiono sobre se é mendigo, diz-me tratar-se de um emigrante do Leste, que há muitos que dormem no aeroporto.

Sento-me num banco que estrategicamente me permite continuar a observá-lo. Não sei se aquele homem sonha e, se sonha, até que ponto se desligou do mundo em que conscientemente vive. Porventura, foi um sonho que o trouxe para Portugal e a realidade do sonho, por desventura, será agora um pesadelo. Estará de partida ou de chegada? Agora mexe-se, entreabre os olhos azuis, senta-se com movimentos lentos e, finalmente, deposita a cara entre as mãos. Depois ergue a cabeça fixando o olhar num além que não consigo identificar. Parece deprimido. Porque é que antevejo solidão no seu rosto? Hipócrates, num texto que escreveu, intitulado *Prognóstico*, descreve a cara de um moribundo a partir dos sinais tomados como indícios de um estado de saúde grave. O método hipocrático incide mais sobre o doente do que sobre a doença. Não questiona tanto o que é uma enfermidade mas, sobretudo, como ela se manifesta, quais os seus indícios. Creio seguir o mesmo método para abordar a solidão. Não questiono à partida a solidão mas interessa-me ver, sobretudo, como ela se manifesta.

Vários semiólogos consideraram Hipócrates o pai da semiótica, disciplina que adquiriu novo fôlego com os contributos de Galeno. A especialidade médica que correntemente era designada de sintomatologia passou a ser denominada de *semeiotica* e Galeno subdividia-a em três partes: uma *semeiosis* do aqui e do agora (ou *diagnosis*) e a sua projecção ora no *passado* (conhecimento da história do caso) ora no *futuro* (extrapolações para determinar o curso mais provável da enfermidade). Olho a cara do emigrante que tenho à minha frente e vejo claros indícios do seu mal-estar: olheiras cavadas, barba crescida e cabelos desganhados contrastam com as faces escanhoadas e os cabelos apumados em gel de tecnocratas de pasta na mão e um andar apressado que denuncia que sabem de onde vêm e para onde vão. E se lhe oferecesse um cigarro para meter conversa? Despeço-me do meu bloco de apontamentos.

Cerca de vinte minutos depois voltei ao meu «diário de campo», já na sala de embarque. Nele anoto que lhe dei um «bom-dia» e um cigarro embrulhado num sorriso, tendo recebido como resposta palavras de uma língua que não entendi. Quando lhe estendi o maço de cigarros creio ter compreendido a linguagem do seu olhar, sem nada lhe dizer, sem nada lhe perguntar. O silêncio é uma linguagem universal pois pode conter todas as palavras, é um reservatório inesgotável de comunicação. Aliás, nem sequer estou certo de que as palavras consigam alcançar as coisas que pretendem designar. Por exemplo, que realidade se esconde por detrás da palavra solidão? Estendi-lhe um isqueiro. Balbuciu palavras que não entendi a não ser «Ucrânia» que repeti com entusiasmo por lhe ter descoberto a nacionalidade. Levou a mão ao bolso e, puxando da carteira, mostrou-me a fotografia de uma jovem mulher com um bebé. Continuou a falar--me numa linguagem que não entendi mas que deu para o compreender. Parou de falar e subentendi que nem sempre o silêncio necessita ser mobilado de palavras. Olhei o relógio, deixei-lhe um maço de cigarros e acenei-lhe um adeus.

Já no avião, reli o programa de trabalho e o elenco de reuniões que me esperavam na Roménia. Havia sido convidado, pelo Conselho da Europa, para escrever um informe sobre a situação dos jovens da Roménia¹. Aceitara o convite pelo desejo de satisfazer curiosidades. Desde logo porque nunca tinha visitado nenhum país da Europa do Leste. Mas as razões científicas foram preponderantes. Os jovens romenos constituíam um «estudo de caso»

sociologicamente desafiador por viverem um duplo processo de transição: se a nível individual, como quaisquer outros, se encontram num processo de transição para a vida adulta; a nível societal as suas trajectórias eram particularmente afectadas pelo processo de transição política do próprio país: incerto, acidentado, inacabado².

Enigmatizando o social

Chegado à Roménia, visitei centros de investigação universitários, entrevistei representantes de associações juvenis, reuni-me com decisores políticos de vários ministérios, entre os quais o próprio Ministro da Juventude, Mr. Crin Antonescu³. Antecedendo a minha visita, o *Youth Studies and Research Centre*, de Bucareste, lançou um inquérito nacional para nos fornecer «dados frescos» sobre a situação dos jovens romenos. Investigadores que faziam parte da anterior direcção desse Centro vieram depois colocar em causa a validade dos resultados do inquérito, alegando deficiências na construção da amostra e na informatização dos dados. Sugeriram-me mesmo que a manipulação dos dados teria sido comandada por interesses políticos. Senti-me desamparado. Que fazer? O meu «blocos de notas» passou a ser o meu mais fiável confidente. Tudo nele anotava, em particular as pequenas descobertas feitas ao «acaso»⁴, às quais Robert Merton se referiu como «achados serendipity»⁵. A propósito dessas observações avulsas e dispersas desenvolvi conjecturas, especulações, hipóteses de investigação. Curiosidades espontâneas deram lugar à constituição de enigmas que, na medida em que me intrigavam, me ajudavam a ultrapassar uma etnocentricidade própria de quem observa uma realidade que lhe é estranha. Depois descobri que esses enigmas, anotados em meu *diário de bordo*, eram pequenos sinais ou indícios de realidades que nem sempre se manifestavam às claras⁶.

Tinha acabado de aterrar no aeroporto de Otopeni, em Bucareste. Quando me aprestava para proceder às formalidades habituais – levantamento da bagagem e pagamento da taxa de «visto de entrada» no passaporte – sou abordado por uma elegante e simpática romena. De sorriso desproporcionalmente largo em relação ao cumprimento da saia, estende-me um enigmático envelope, do qual apenas vislumbrei uma inscrição a dourado e

azul: «Business V.I.P. Club». Meti o enigma no bolso do casaco, uma vez que estava apressado para resolver as formalidades de chegada e ainda nem sequer tinha cambiado dinheiro. O enigma empolou-se quando, chegado ao hotel, abri o envelope e me deparei com a reprodução de uma nota de 50 dólares⁷. O enigma desfez-se quando, ao consultar alguns folhetos turísticos que recolhi no aeroporto me dei conta do considerável número de anúncios para relaxamento do corpo.

Enfim, de uma forma desprevenida, encontrava indícios significativos da abertura da Roménia à economia de mercado. Antes de me deitar, olhei pela janela os mantos brancos de neve, paisagem deslumbrante para quem vinha de um país mediterrânico. A noite não a dormi muito bem, devido à temperatura elevada do sistema de aquecimento que eu não sabia como regular. No dia seguinte dirigi-me à recepção do hotel tendo sido informado que o aquecimento tinha uma «regulação centralizada», fora montado para providenciar a mesma temperatura para todos os quartos, segundo um lema bem socialista: «A corpos igualmente friorentos igual temperatura.» Começava a dar-me conta das dualidades do país.

Três anos passados (em Maio de 2003) visitei de novo a Roménia. E de novo uma noite pessimamente dormida. Ao chegar ao Hotel Triunf, pouco antes da meia-noite, e realizado o *check-in*, chamei o elevador. Duas esbeltas jovens subiram no mesmo elevador, uma loira outra morena, olhando-me e sorrindo-me em busca de qualquer cumplicidade. Descendo no mesmo piso em que descí, perguntaram-me depois, num Inglês aprendido à pressa, quais eram os meus planos para a noite. Ofereciam-me companhia. Embaraçado respondi-lhes que tinha acabado de chegar de uma longa viagem, talvez *mâine* (no dia seguinte) estivesse com outro ânimo (esta minha mania de ser diplomático...), *thank you*, *multumésc* (obrigado), *sorry*, *imi para rău* (mim ir para a cama). Entre a meia-noite e as duas da manhã o meu descanso foi por duas vezes perturbado por telefonemas com propostas similares. No dia seguinte descobri que a oferta de serviços por telefone era uma prática corrente em alguns hotéis de Bucareste. Vim também a descobrir que a cidade, com cerca de dois milhões de habitantes, albergava 29 casinos. Jogo e prostituição haviam tomado conta da cidade. Um colega romeno avisou-me que desconfiasse se alguém me pedisse a identificação, mesmo que se reclamasse da polícia. Deveria sempre portar

fotocópias da documentação, nunca os originais. Redes mafiosas andavam à caça de passaportes para imigração ilegal.

Na minha segunda visita à Roménia, depois de uma ligação aérea de Bucareste para Cluj, viajei desta cidade para Panticeu (a 38 km) e daqui para Sarata. Estava por descobrir o mundo rural da Roménia. Viagem morosa e atribulada. O condutor do *minibus* que nos transportava, guinava repentinamente o veículo, ora para a esquerda ora para a direita, criando ansiedade entre os estrangeiros que compunham a delegação do Conselho da Europa. Apenas Dan Trestieni se mantinha imperturbável, na sua condição de romeno. Era o enigma do «condutor descontrolado». Pensei que o *minibus* pudesse ter a direcção descontrolada ou qualquer outro problema mecânico. À primeira oportunidade – isto é, à primeira paragem – inspecionei atentamente o veículo. Afinal, tratava-se de uma moderna carrinha Mercedes (MB 1000) da «*Turism Transilvania. Agencia de Turism 'Km 0'.*» O nome sugestivo da agência incitou-me a controlar o conta-quilómetros do veículo, tendo constatado que ainda não tinha atingido os 37 000 km. Será que o condutor do *minibus* era amante de «Palinka Plum», uma bebida romena que, à primeira prova, me deixou os olhos a choramingar?

Estava em plena Transilvânia, terra de dráculas, mágicos e bruxos. No meio da turbulência dos solavancos do autocarro, semicerrei os olhos, não sei se para fugir ao medo ou ao cansaço. Imaginei ciganas predizendo o destino atribulado da viagem, por entre acordes de velhos violinos, sabendo da forte presença dos *Roms* na região. Avivei a sua violenta escravidão, ocorrida depois da crise económica provocada pela progressão otomana, em direcção a Constantinopla. As buzinelas da camioneta soavam-me a sirenes de um comboio fantasma, talvez semelhantes ao que, da «plataforma nove e três quatros», conduziu Harry Potter ao castelo de feiticeiros de Hogwarts. Muitos deles vinham depois para a Transilvânia cursar pós-graduações em diferentes especialidades de magia.

A decifração do «*enigma do condutor descontrolado*» só foi possível na viagem de regresso a Cluj quando, no banco de trás do *minibus*, pensava pachorrentamente num outro enigma: o do «*fascínio dos romenos pelos telemóveis*». Na verdade, os telemóveis são ícones culturais dos países «pós-comunistas»⁸. Num exemplar de jornal de telecomunicações havia lido que, a nível europeu e mundial, a Roménia estava na vanguarda do uso de telemóveis⁹ mas não imaginava tamanha loucura, mesmo vindo de um país, como Portugal,

também atacado pela pandemia do telemóvel. Numa reunião com um grupo de jovens romenos de meio rural (Sarata) um deles não se coibiu de confessar o seu grande sonho de vida: «ter um telemóvel». Inevitavelmente, quando regressei de Cluj para Bucareste, num voo interno, por várias vezes soaram telemóveis de passageiros, já o avião tinha descolado, apesar dos protestos das hospedeiras.

Sei que a Roménia é um país de tradições no campo das telecomunicações, onde, em 1854, surgiu a primeira linha telegráfica. E foi um romeno, Augustin Maior, o inventor das redes múltiplas de telefonia que desembocaram na descoberta do telefone, por Bell. Mas porquê o fascínio actual pelos telemóveis? A reunião com os jovens rurais de Sarata foi muito elucidativa. Eles expressaram grande descontentamento pelo isolamento em que viviam. Gostariam de poder ter acesso à Internet. Reclamaram mais canais de televisão, uma vez que a TV local apenas lhes disponibilizava um canal. Protestaram também contra a falta de meios de transporte e de boas estradas. Ah! Então os movimentos ziguezaguantes do condutor do *minibus* constituíam um acto de perícia, não de falta dela, forma habilidosa de contornar os buracos de estradas degradadas. No Inverno, as estradas rurais tornam-se simplesmente intransitáveis. Há jovens que para frequentarem a escola chegam a fazer caminhadas diárias de mais de 20 km! Tudo parece distante a estes jovens. A começar pelo futuro. O isolamento do mundo da modernidade é por eles vivido como uma forma de solidão. O telemóvel é um meio fácil de interconexão. Num *habitat* de pré-modernidade os jovens reclamavam símbolos da modernidade.

Na viagem de regresso de Sarata para Cluj essa dualidade contrastante salpicava a paisagem. De vez em quando, era surpreendido por grupos de velhos camponeses que, sentados nas fronteiras de suas casas, agitavam as mãos, em saudação efusiva, mostrando sua simpatia num sorriso rasgado de dentes ausentes. Mais habituados a verem transitar as familiares carroças de burros, um veículo motorizado constituía novidade. Nisto, ao virar de uma curva, vejo jovens camponeses trabalhando a terra, de *T-shirt* e calções. E ao virar de outra curva o insólito: duas jovens cavavam a terra com enxada, exibindo seus dotes corporais: não apenas os de força física mas também os estéticos, pois trajavam de biquíni! Uma verdadeira aragem de *pós-modernidade* num espaço

dominado pela *pré--modernidade*. Enfim, estava perante o enigma das camponesas «pós-modernas».

Ao fim e ao cabo, as jovens camponesas, embora trabalhando no campo, não descuravam a valorização de uma estética corporal característica da *pós-modernidade*. Provavelmente, tendo presentes os actuais fluxos migratórios das cidades romenas para os campos, seriam jovens urbanas que estariam agora vivendo com os pais. Mas o que vale a pena sublinhar é que a *ética de recatez* que caracteriza a pré-modernidade convivia, neste caso, com uma *estética da nudez*, erigida como símbolo da pós-modernidade.

Jovens entre o passado, o agora e o futuro

O que na Roménia encontramos é um vasto campo de *assimetrias estruturais*. Uma boa parte da população romena vive numa sociedade pré-moderna, e o que mais caracteriza esse modelo é a sua persistência. Mais de 50% da população vive ainda da agricultura. Há raízes históricas que explicam uma tal persistência. A essencialidade rural da Roménia foi ideologicamente exacerbada por L. Blaga (1895-1961), poeta romeno que celebrava a exaltação da «aldeia romena» como símbolo «identitário e espiritual» da «Grande Roménia»¹⁰. Aliás, vários foram os intelectuais e políticos romenos a atribuir um «estatuto moral» à vida campestre. A «vida do campo» era vista como depositária, por excelência, dos valores mais genuínos do povo romeno, embora também se tenha constituído num obstáculo às transformações sociais desejadas pelo «regime comunista»¹¹. Daí a resistência popular à «política de sistematização» imposta por Ceaucesco¹².

A urbanização «socialista»¹³ dos anos 70 e 80 gerou um processo de desestabilização social, de readaptação às mudanças em curso, mas, simultaneamente, a reivindicação, por parte dos romenos, das formas tradicionais da vida campesina, mesmo quando imigrados para as cidades¹⁴. Como quer que seja, o *pré-modernismo* acabou por ajudar o sistema totalitário a ser suportado com uma certa docilidade, também pelas relações paternalistas entre o «poder» e a «sociedade»¹⁵. Este *paternalismo*, como se sabe, é um dos vectores marcantes da solidariedade rural pré-modernista. Com o fim da

ditadura, em 1989, as características pré-modernas da sociedade romena atenuaram-se mas não desapareceram¹⁶.

Durante a vigência do «regime comunista», a industrialização da Roménia deu-se sob os auspícios de um modelo de modernidade. Mas esse mesmo modelo entrou em falência depois de 1989, quando foram adoptadas medidas para dismantelar a economia centralizada do Estado. Privatizaram-se indústrias, atraíram-se investimentos estrangeiros, embora os resultados imediatos se tivessem traduzido em elevados *custos de transição*. O que hoje em dia vemos, na Roménia, é uma indústria decadente, que foi móbil de uma modernização que não se chegou a realizar. Os jovens romenos, de um modo geral, encontram-se razoavelmente escolarizados, mas a estrutura produtiva não lhes cria oportunidades de emprego. Os rurais foram atraídos pela cidade para fugirem da penúria. Mas a posição de muitos jovens urbanos não é mais confortável. São eles as grandes vítimas do desemprego surgido com o desenvolvimento da economia terciária, emergida dos destroços da falência do modelo de modernidade, assente em indústrias obsoletas.

Em confronto com as velhas gerações, os jovens romenos são os que, ideologicamente, mais abraçam os valores da *pós-modernidade*. Os seus sonhos de consumo e os investimentos estéticos no corpo prefiguram uma cultura somatófila. Basta pensar «nas jovens camponesas de biquíni» ou nos jovens que, logo que chega a Primavera, galgam os telhados das casas, de fato de banho, para se bronzear. Enfim, indícios claros de adesão aos valores da chamada *pós-modernidade*. Mesmo nos meios rurais, observámos que os jovens trabalham a estilização da sua aparência (usando roupas de moda urbana) e clamam por discotecas onde possam dar escoamento aos seus impulsos de diversão – que não são os tradicionais mas os modelados pela cultura urbana e globalizada.

A proliferação entre os jovens rurais de valores hedonistas e as dificuldades crescentes de integração profissional leva-os a procurarem uma socialização pós-moderna, através do consumo, ou melhor: dos sonhos de consumo, identificados pela oferta publicitária, designadamente os *media*. Traços da pós-modernidade encontram-se, entre os jovens rurais, nos valores da expressividade, do individualismo, da sedução, do narcisismo. Num encontro com jovens rurais de Sarata, em que também estavam alguns adultos, vi o

embaraço de uma rapariga que, quando se pôs de pé para falar, e sentindo-se alvo de todos os olhares, puxava insistentemente para baixo uma *T-shirt* curta que teimosamente lhe deixava o umbigo à mostra. A tensão vivida por esta jovem é sintomática do conflito de modelos culturais que pautam os modos de vida destes jovens rurais.

Os modelos sociais atrás descritos – de *pré-modernidade*, *modernidade* e *pós-modernidade* – configuram redes complexas de transição para a vida adulta. Essa complexidade deriva da coexistência de três diferentes gerações modeladas por trajetórias *pré-modernas*, *modernas* e *pós-modernas*. Um tal quadro implica que, na Roménia, as relações intergeracionais se caracterizem, formalmente, por uma assimetria de poder e de autoridade, embora existam fluxos recíprocos de socialização – nem sempre isentos de tensão – entre as gerações coetâneas. O dilema da jovem de Sarata, com sua ambivalente *T-shirt*, é ilustrativo desta tensão. Um outro exemplo de tensão é a própria dificuldade que nos meios rurais existe em definir a categoria de jovem. Em Sarata tínhamos manifestado o desejo de reunir com um grupo de jovens rurais mas quando chegámos à sala onde se realizou o encontro, foi com espanto que verificámos que nos esperavam «jovens» dos 15 aos 45 anos! O que não impediu o estabelecimento de correlações simbolicamente significativas entre distintas idades e estilizações vestimentárias.

Discutem-se bastante as políticas de juventude que melhor poderão assegurar um bom futuro aos jovens romenos. No entanto, algumas medidas que avulsamente se têm tomado são uma réplica às políticas do passado mais remoto e uma herança das indefinições e ambiguidades do passado mais recente. No «regime comunista» entendia-se que o problema da socialização dos jovens (por exemplo, no domínio da educação) só podia ser satisfatoriamente resolvido pelo Estado. Vivia-se num regime que consagrava a *estadualização da juventude*. Pela Constituição de 1965 (artigo 3º), o Partido Comunista era definido como «a força política dirigente de toda a sociedade». Interditava--se toda a iniciativa que não emanasse do «Partido», isto é, de suas cúpulas¹⁷. A mesma Constituição distinguia uma categoria à parte entre os cidadãos da Roménia: os membros do Partido Comunista, considerados como os «cidadãos mais avançados e conscientes da sociedade» (art. 26º). Em contrapartida, todas as iniciativas da sociedade civil eram consideradas

suspeitas, os próprios clubes de bridge foram interditados. O regime de Ceausesco transformou a sociedade romena numa massa amorfa de indivíduos – privados, de facto, de se manifestarem enquanto cidadãos¹⁸. Os acontecimentos de 1989 marcam o surgimento de uma nova fase: a da *desestadualização da juventude*. Despolitizou-se, assim, a formação da juventude, restando ao Estado um papel administrativo dos meios de fomento dessa formação, que agora se pretende dinamizada através de instituições privadas (ONGs) e associações juvenis. Na Roménia, em 2000, existiam cerca de 23 000 associações juvenis não governamentais, dois terços das quais concentradas nas grandes cidades e apenas envolvendo um pequeno número de jovens romenos¹⁹.

A falta de participação dos jovens romenos em estruturas formais do associativismo é contrabalançada por sociabilidades juvenis alternativas, de natureza *performativa*. Durante a minha segunda visita a Bucareste, fiquei impressionado com a multidão de jovens que, em amplos jardins e avenidas, deslizavam em *patins* e *skates*. Descobri que na cidade existe um importante ponto de encontro dos *rollers*: o Herastru Park. Esta *performatividade de «rolamento»* é transposta para outros palcos. Por exemplo, muitos dos *rollers skaters* são apaixonados jogadores de *snooker*. Em qualquer dos casos, estamos perante destrezas na arte de rolamento. Estes jovens necessitam apenas de um «espaço liso»²⁰ para porem à prova as suas perícias. Provavelmente, este espaço de abertura é o que lhes falta, na realidade, para poderem rolar os seus projectos de vida. Então escolhem outros palcos de vida, como os do estrangeiro.

De facto, as condições difíceis de sobrevivência na Roménia têm originado uma considerável propensão para a emigração. Estima-se que cerca de oito a dez milhões de romenos se encontrem presentemente emigrados, grande parte deles na Europa Ocidental e nos Estados Unidos da América. Até 1989 a emigração era também determinada por motivos políticos. Muitos destes emigrantes foram acolhidos em universidades e centros de investigação dos Estados Unidos e Europa Ocidental²¹. Ainda que, na segunda metade da década noventa, as estatísticas oficiais evidenciem uma quebra nos fluxos emigratórios da população jovem romena, ela não reflecte um declínio da propensão à emigração. O que acontece é que são mais rígidas as medidas restritivas

adoptadas pelos países de destino emigratório. Contudo, esta situação pode alterar-se com a integração da Roménia na Comunidade Europeia. Em contrapartida, tem aumentado a emigração clandestina. Em vários países da Europa Ocidental é considerável o número de jovens romenos que – mesmo com cursos universitários – desempenham trabalhos desqualificados. Por outro lado, as redes mafiosas ligadas à prostituição mostram-se activas no rapto ou aliciamento de jovens da Europa do Leste²². De entre os jovens romenos que emigram, muitos têm razoáveis qualificações académicas. Sabemos que nos países ditos «socialistas» a qualificação da sua população era superior relativamente à dos países com um nível de desenvolvimento semelhante. Na Roménia coexistem dois tipos de *brain drain*²³ (fuga de cérebros): o *externo* caracterizado pela emigração de jovens qualificados para outros países; e o *interno* determinado pelo abandono, no próprio país, de actividades de ciência e investigação, em troca de oportunidades de emprego, por precárias que o sejam. No entanto, o desejo de muitos jovens romenos é mesmo sair, abandonar o país, procurando condições de vida que na Roménia não encontram, aspiração que tem originado, cada vez mais, o abandono escolar.

De braço dado com Mihaela e Schutz

Os jovens não têm trabalho, anda a roubar. Há muitos romenos que rouba... vai na França... muitas coisas vai para a Roménia, a vender. É um país que às vezes... é uma vergonha. Falta de emprego... e se não há emprego não há dinheiro... Há muita gente que há... no estrangeiro! Jovens! Nenhum acaba a escola... e vai para Portugal, Itália, França, Espanha, todo o lugar! Como minha mãe fala, a minha cidade é pequenina, a minha mãe falou: «Agora, pessoas novas já não vês muitas nesta cidade, só aquelas pequeninas que andam na escola». Mas assim da minha idade já não há! Tudo foi emigrar! Se ficas na Roménia não tens oportunidade de beber um café.

Olhando a situação dos jovens romenos, Mihaela equacionou a hipótese de emigrar na tentativa de resolver os problemas da vida, na base de uma análise de «custos-benefícios» que lhe permitisse achar o valor de «x» – incógnita investida na decisão de emigrar. Com vinte e dois anos, está há cerca de três em Portugal. Os factores estruturais de recessão económica actuam como

favorecedores da emigração²⁴, e mais ainda quando se cruzam com desequilíbrios associados ao desemprego ou à perda de fontes de sustento²⁵.

Tive uma vida complicada na Roménia. Em Dezembro de 2002 morreu o meu pai. Quando perdemos um pai... falta muitas coisas. Um pai sempre trazia dinheiro para casa, trazia muitas coisas, não é? [...] A minha mãe também ficou sem trabalho. Ela estava a trabalhar num escritório mas a empresa deu falimento, ela ficou sem trabalho.

Mihaela tem uma irmã mais velha e três irmãos mais novos. Estudava quando morreu o pai, depois começou a trabalhar à noite, num restaurante, servindo às mesas. Também trabalhou numa loja de modas, para além de fazer limpezas em casa de uma senhora amiga – «ela sempre dava um dinheirinho». A mãe, agora com 46 anos, nunca lhe pedia dinheiro, «trabalhaste, é o teu dinheiro», é uma mãe muito boa. Agora, do dinheiro que poupa manda o que pode à mãe, para a ajudar, tanto mais que os irmãos continuam a estudar. A decisão de emigrar para Portugal teve múltiplos determinantes: a insatisfação com as condições de vida na Roménia («*Não podes viver na Roménia. Não há trabalho, ou se há trabalho estás a trabalhar muito e ganhas pouco... Não dá para sair, beber um café*»...); a situação financeira da família logo após o falecimento do pai e o desemprego da mãe; e, finalmente, os «contactos» que tinha em Portugal. Um primo romeno que emigrara há seis anos para Portugal falou-lhe na possibilidade de também vir. Dar-lhe-ia todo o apoio. Mihaela falou com uma prima e decidiram aventurar-se. Mais tarde veio a irmã. Presentemente vive numa pequena casa com uma amiga romena e a irmã, com quem compartilha um quarto.

As experiências vividas por Mihaela logo que decidiu abandonar a Roménia, exemplificam bem a situação do «forasteiro» quando, chegado a outro país, procura interpretar uma matriz cultural que lhe é estranha. Para tentar compreender as suas dificuldades de adaptação, sugiro darmos o braço a Schutz (1898-1959), seguindo o itinerário que o sociólogo austríaco nos propôs no seu célebre artigo «*The Stranger: an Essay in Social Psychology*»²⁶. Para Schutz, o «forasteiro» tipifica alguém que procura aceitação social – ou, pelo menos, tolerância – por parte do grupo ou da sociedade a que aporta. O *imigrante* encaixa-se bem numa tal tipificação. Logo que chega a Portugal, Mihaela procura ordenar o conhecimento do «novo mundo» tentando descortinar as significações sociais que mais relevantemente pautam o modo cultural de ser português,

selecionando aspectos potencialmente úteis para realizar os seus esforços de adaptação ou superar os obstáculos à sua concretização.

De facto, à partida, Mihaela não se interessa por um conhecimento exaustivo das valorações ou sistemas de orientação da matriz cultural desse modo de ser português. O que deseja, para principiar, é um «conhecimento graduado» de elementos significativos para agir em conformidade com as normas que tecem essa matriz cultural. Ou seja, o mundo aparece-lhe estratificado em diferentes camadas de significatividade, cada uma das quais exigindo um grau diferente de conhecimento. Para exemplificar tais «estratos de significatividade», Schutz recorre a uma metáfora da cartografia, discorrendo sobre diferentes *perfis hipsográficos de significatividade*, desse modo sugerindo como as pessoas tendem a distribuir diferenciadamente os seus interesses em termos de intensidade e de alcance. Da mesma forma que o cartógrafo, mediante perfis hipsográficos, conecta pontos de igual altitude com o objectivo de reproduzir adequadamente a forma de uma montanha, também o imigrante vincula os seus actos a elementos de igual significatividade. Numa representação gráfica, estes *perfis de significatividade* apareceriam representados por múltiplas zonas dispersas de um mapa com diferentes configurações e formas. Tomando de William James²⁷ a ideia de dois diferentes tipos de conhecimento – «conhecimento por trato directo» e «conhecimento acerca de» – Schutz sustenta que, no campo coberto pelos perfis de significatividade, surgem *centros de conhecimento explícito* acerca do rumo tendencial do que pode ocorrer. Estes centros de conhecimento aparecem rodeados de um halo de discernimento acerca do que parece suficiente saber («conhecimento acerca de»). Um tal conhecimento foi-lhe dado, à distância, por compatriotas com experiência de emigração. Falaram-lhe da boa comida portuguesa, do sol, das praias, a própria língua portuguesa seria facilmente aprendida dada as suas raízes românicas. Mihaela começou a aculturar-se a Portugal, mentalmente, mesmo antes de lá chegar. Os primos ampliavam as imagens positivas de Portugal, levaram-lhe um saboroso vinho do Porto, falaram-lhe do fado, alimentaram-lhe percepções de sentido positivo. A opção por Portugal deveu-se, por conseguinte, aos «contactos» que tinha em Portugal, nomeadamente o primo. Foi este que lhe providenciou as primeiras imagens do país e lhe assegurou as «ajudas» necessárias:

Depois de morrer o meu pai, ele [o primo] ligou para mim para saber se eu queria ir para Portugal... que ele vai ajudar. Como tinha uma vida difícil, morreu o meu pai, era complicado, e eu pensei... é melhor ir lá trabalhar e ajudar a minha família, não é? Depois eu liguei para minha prima que ela também queria ir... Só que havia o problema do dinheiro, não tínhamos dinheiro, mas o dinheiro arranjámos. Foi os pais de minha prima que emprestou de alguém. Foi um bom dinheiro! Quase oitocentos dólares!

Chegado a um novo país, o emigrante confronta-se com uma região que o convida a simplesmente «confiar». Nas regiões adjacentes repousam esperanças e suposições. Entre umas e outras há lugares de completa «ignorância». Todas estas regiões formam, para o emigrante, diferentes perfis de significatividade. Quando tomou o avião para Lisboa, Mihaela sabia que o primo a esperaria no aeroporto e que em sua casa pernoitaria, apesar de possuir uma reserva de hotel por cinco noites. O abraço do primo, à sua chegada, confirmaria essa região de «confiança».

Eu vim com avião, com um bilhete de turista. Nós gastamos muito dinheiro para chegar aqui. Porque nós não nos informamos muito bem para chegar aqui. Podíamos vir de autocarro e pagar apenas duzentos e tal. Só que nós viemos de avião, eu e a minha prima. Gastámos muito, muito dinheiro. Oitocentos dólares! Que era para pagar o avião e depois, quando chégássemos a Portugal, cinco dias de hotel. Já tínhamos o hotel reservado, só assim nós podíamos entrar [...]. Comprámos os bilhetes numa agência, eles falou que é bom ir de turista.

Da região de «confiança» fazem parte os preparativos «devidos» ou «aconselhados» para que a viagem decorra «como deve ser», isto é, sem «surpresas». É essa expectativa que dá significatividade à reserva de um hotel por «cinco noites», sem que nele se pernoite, ou que se aceite a sugestão da agência de «ir de turista». A reserva de hotel é apenas uma artimanha para facilitar a entrada no país como turista. Mihaela admitiu posteriormente que não a terão informado muito bem, pois em vez de ter tomado o avião poderia ter vindo de autocarro, pagando muito menos. No entanto, é de supor que a agência de viagens ache mais natural que um «turista» viaje de avião em vez de autocarro. O suposto «turista» será visto pelas autoridades alfandegárias com outra plausibilidade. Também neste caso, o meio de transporte adquire distintos níveis de significatividade.

Questionando os diferentes perfis hipsográficos de significatividade do mundo da vida quotidiana, Schutz alerta-nos para o facto de o conhecimento que actua no âmbito do mundo da vida quotidiana não ser um conhecimento homogéneo. Pelo contrário, ele é «incoerente», apenas «parcialmente claro» e não isento de «contradições». Em primeiro lugar, é um conhecimento incoerente na medida em que os interesses que determinam a significatividade do que é indagado não integram nenhum sistema coerente. Esses interesses apenas se encontram organizados em planos segmentados de vida, por exemplo: em relação ao trabalho ou ao lazer. Todavia, a hierarquia desses planos muda segundo os contextos sociais, as trajectórias biográficas ou os humores cambiantes de personalidade. A recorrente mudança de interesses produz uma transformação ininterrupta nos perfis de significatividade do mundo envolvente. Não apenas muda a selecção do que é questionável, como o próprio grau de conhecimento a que se aspira. No caso de Mihaela, a primeira semana em Lisboa correspondeu a um tempo de descobertas, dada a oportunidade de conhecer um país diferente. Possivelmente, chegou mesmo a tomar café em alguma esplanada, coisa que para ela era incomum, na Roménia. Depois veio o tempo das «incertezas» e das «ignorâncias». Incertezas quando a necessidade de encontrar trabalho passou a ser uma prioridade de difícil concretização. Ignorâncias que, para começar, passavam pelo desconhecimento de uma língua estranha:

«Não percebia nada quando saía a comprar qualquer coisa... não percebia nada, nem boa-tarde, nem bom-dia, nem obrigada, não sabia nada.»

Mesmo agora, falando já razoavelmente a língua portuguesa, Mihaela sente-se discriminada pelo facto de o sotaque a identificar como estrangeira:

Quando eu vou a algum lugar e pedo alguma coisa... e como eu tenho dificuldade em falar... pronto, eu tou a falar bem agora, mas... o sotaque... já dá para entender que sou estrangeira... «Ah, fala muito mal!» [dizem-lhe]. Às vezes tenho coragem: «Mas não é preciso falar assim, tá bem?» Às vezes esqueço coisas, não falo nada e vou-me embora, não é?

Em segundo lugar, o conhecimento do quotidiano apenas parcialmente se reivindica de inequivocamente claro sobre os princípios que governam a vida

social. Mihaela dispõe de um telemóvel mas pouco lhe importa saber que princípios electrónicos possibilitam o seu funcionamento. No supermercado compra latas de atum e de sardinha, sabe que a conservação desses produtos é feita em azeite português, segundo diz o rótulo, mas não faz ideia em que marais espécies foram pescadas e em que lugar enlatadas. Paga em euros mas não pensa no dinheiro como equivalente geral de trocas. Acredita, actualmente, que o seu domínio da língua portuguesa já dá para ser entendida, regozija com o facto de se poder expressar em várias línguas, mas não questiona o sucesso milagroso que faz com os seus pensamentos se possam traduzir nessas diferentes línguas.

Finalmente, em terceiro lugar, o conhecimento não é congruente, uma vez que pode contemplar, simultaneamente, vários enunciados incompatíveis ou conflituantes entre si. Por exemplo, em relação a Portugal, Mihaela tem as mais diversas e contraditórias opiniões. Não se trata de qualquer falácia lógica. Normalmente, o pensamento adapta-se a distintas situações, adquirindo diferentes valências ou níveis de significatividade.

Vocês, portugueses, eu acho que são mais frios... com pessoas do Leste. Ou eu sou diferente de vocês... não sei... Mas há pessoas que eu conheci que eu gosto muito delas, portugueses!

A representação homogeneizante dos portugueses também se desfaz quando a realidade mostra que eles não se comportam do mesmo modo. Uma vez, Mihaela teve problemas com uma patroa que se furtou ao cumprimento do acordado, quanto ao pagamento do trabalho em dias feriados:

Ela já não lembrava que nós falámos. Que eu não falei bem, que eu esqueci o que falei... A culpa era minha, que eu não sei que falei! Eu fiquei assim: «Parva eu não sou porque estou a perceber o que tou falando.»

Agora Mihaela trabalha como empregada externa, três dias por semana, em casa de um casal idoso e não tem razões de queixa, muito pelo contrário:

Os senhores são queridos [...] Não há problema. Se há respeito eu também respeito. Ontem, como era feriado, era para trabalhar em casa deles mas falou «Mihaela, como

tivemos direito a feriado, tu também tens»... Eles pagam o feriado e eu não trabalha em casa deles. É o primeiro casal que fez isto para mim. É o primeiro! São simpáticos comigo.

O sistema de conhecimento assim adquirido – incoerente, incongruente e só parcialmente claro – reveste, contudo, níveis de significatividade diferente para membros do *endogrupo* (naturais do país receptor) e do *exogrupo* (forasteiros). Para os primeiros, o conhecimento adquirido ganha contornos coerentes, não se pondo em causa a probabilidade razoável de se compreender ou de se ser compreendido. Quer isto dizer que quem nasceu ou foi educado no endogrupo aceita normalmente os padrões estandardizados da pauta cultural recebida de seus antepassados. O conhecimento da vida quotidiana encontra-se pautado por esses capitais que são sociais na medida em que resultam de processos de socialização. Trata-se de um conhecimento de «receitas dignas de confiança» para interpretar o mundo social. Em contrapartida, os emigrantes, quando chegados a um novo país, não dominam esse «pensar habitual». Tudo ou quase tudo lhes parece questionável, não sabem com que «receitas» devem cozinhar o seu comportamento, encontram-se alheados de uma tradição histórica que serviu de tempero a essa culinária cultural que lhes é estranha. No caso de Mihaela, certamente que ela estará disposta a partilhar experiências do presente e do futuro com quem vive no país de acolhimento, mas sente-se excluída das experiências do passado. Esta situação de desajuste pode ser exemplificada logo que Mihaela encontrou o seu primeiro trabalho, dois longos meses passados sobre a sua chegada a Portugal. Os primos bem se esforçaram por lhe encontrar prontamente um trabalho mas sempre se interpunha o obstáculo da língua, dado que Mihaela não sabia falar Português. Até que descobriram um jovem casal de advogados, em Lisboa, com um bebé de dois meses, que a recebeu como empregada doméstica: um ano como interna e cinco meses como externa, quando passou a viver com a prima.

Limpeza em casa, dar comida para bebé, sabe como é cuidar de bebé: dar papar, dormida, passear, brincar; fazer as limpeza em casa, passar a roupa, tudo. Como o bebé era de dois meses não sabia falar. Ele era bebé, não sabia falar e eu também não sabia (sorrindo). O casal sempre escrevia num papel, que eu não percebia, e o meu primo traduzia para mim.

Ao domingo, no seu dia de folga, Mihaela levava os papelinhos ao primo que lhe traduzia as tarefas que deveria realizar: limpezas, arrumações, cuidados com o bebé, etc. Os problemas de comunicação eram de tal monta que, em casa do casal onde se hospedava, não conseguia falar com ninguém a não ser com o bebé.

Eu sempre falei romeno com o bebé. Agora não sei se ele ainda sabe falar romeno... Se eu continuar a falar romeno com ele, eu acho que ele... tem qualquer coisa na cabeça, ele lembra aquelas palavras que eu sempre falava com ele.

As dificuldades em relação ao «pensar habitual» do casal que a acolhia surgiam de forma mais marcante à hora das refeições. Mihaela não aceitava que tivesse de tomar as «sobras» das refeições na solidão da cozinha, como se fosse um «cão». Sabia que essas coisas aconteciam nas «telenovelas» ou nos «filmes» mas «confiava» que isso não se passasse em Portugal. Ou seja, a região de «confiança» que lhe era dada por determinadas idealizações sucumbia ao embate das «suposições não justificadas».

Gosto muito daquela criança, sempre vou visitar aquela criança... mas fui muito mal tratada naquela casa, eu sei o que sofri... Eu nunca comi com eles na mesa! Eu não sei como é aqui em Portugal, se é normal. Porque eu vejo telenovelas também, não é? Nos filmes eu vejo essas coisas! [...] Eu não gostava muito porque estava habituada a comer com a minha família sempre na mesa, a conversar e pronto. Eles primeiro jantava e depois de eles ficar uma hora, uma hora e tal, e então. «Mihaela, pronto, come tu também.» Ainda por cima eles jantava muito tarde, jantava nove e meia, dez; dez e meia, onze, quase meia-noite. Às vezes chorava. Chorava porque não sabia falar. Porque eu não como quando eles têm fome, eu como quando tenho fome, não é? Depois eu pensava assim, eu não sou nenhum cão nem nenhum animal para me tratar assim. Eles não poder fazer uma coisa destas. Primeiro nós jantamos, depois, Mihaela, tu jantas. O que sobra tu jantas. Eu ficava muito triste. Às vezes não jantava. Eles perguntavam: «Então Mihaela não jantas?», e eu: «Não, já não tenho fome.»

Para um imigrante, a matriz cultural do seu grupo de origem é resultado de uma evolução histórica ininterrupta que está presente na biografia pessoal de quem foi socializado nos marcos dessa matriz cultural²⁸. Por esta mesma razão, Mihaela chega a Portugal trazendo na sua bagagem pautas culturais do grupo de origem que colidem com outras que lhe são estranhas. Não aceita comer a

qualquer hora, muito menos comer depois dos outros, obrigada a estar sempre disponível para acorrer aos choros do bebé. A experiência familiar – Mihaela tem três irmãos menores – sugere-lhe que os bebés podem chorar «um bocadinho», mas não é esse o ponto de vista do jovem casal português, acabado de ter o seu primeiro rebento:

Eu quando cheguei aqui não estava tão magra. Eu tinha horário para comer. Mas eles faziam aquela diferença. Depois de nós comer tu comes também. Eu não gostava disso [...] Eles não era... «Mihaela comes descansada aqui»... Se o bebé chorava... «Oh Micaela vai lá pedir para ele não chorar»... Às vezes os bebés choram, mas deixa chorar um bocadinho.

É possível que a adaptação dos emigrantes se encontre mais facilitada no exercício de actividades profissionais que não contemplem requisitos culturais específicos ou marcantes. Não haverá tantas distinções, suponho, entre o modo português ou romeno de assentar tijolos ou recolher lixo das ruas. O mesmo não se pode dizer em relação às confecções culinárias:

Quando eu entrei naquela casa, a senhora falou para mim: «Olha, a minha mãe vai chegar aqui e ensinar-te a cozinhar português». Porque eu sei cozinhar mas comida de minha terra, não é? Ainda tenho muitas coisas para aprender mas posso dizer que graças a Deus eu sei cozinhar. Minha mãe ensinou-me muitas coisas. Não morrer de fome. Eu sempre trabalhei em minha terra. Não há empregadas! Pões mão, cozinhas, ajudas mamã, limpezas em casa... não há empregadas!

É admissível que a recusa do estatuto de «empregada doméstica» resulte, no caso de Mihaela, do confronto que ela faz entre o «fazer habitual» característico de um e de outro país. Essa recusa leva-a a afirmar a inexistência de empregadas domésticas na Roménia. Pela mesma lógica recusa todos os sinais indumentários que reforcem simbolicamente o estatuto de criada de servir:

Eles deu para mim usar... uniforme! Só que eu entrei naquela casa... era Março. Tava frio. Eu sou de um país frio mas não aguentava aquele frio, com aquele uniforme era muito fininha [...] E ela [a dona de casa], «uniforme, uniforme, uniforme». Ela lá viu que eu não gosto muito... deixou assim como eu quero. Calça e pullover. Quando veio o calor, calça e T-shirt.

O casal acolhedor foi sensível às reivindicações de Mihaela. Apenas não condescendia em situações nas quais, de acordo com o hábito burguês «habitual», se impunha uma exibição ostentatória da serviçal, o que ocorria quando havia visitas ou eventos cerimoniais. Nesse caso, pediam a Mihaela que usasse o uniforme, como aconteceu quando o bebê foi batizado – muito tardiamente, de acordo as pautas culturais de Mihaela.

Ele foi batizado muito tarde. Em minha terra aos dois meses as crianças já estão batizadas. Só que aqui não. Minha patroa falou «Mihaela não esquece de levar uniforme»... para fazer a diferença de quem é a empregada e a dona-de-casa, não sei, pronto. Eu levei a farda... mas eu esqueci sapatos! Depois quando cheguei lá, «Mihaela veste uniforme». Mas eu esqueci os sapatos!

Mihaela divorciou-se do uniforme, com muitas saudades do bebê. Partilhou, depois, a pequena casa dos primos, onde já residiam outros romenos.

Vivi com a minha irmã, a minha prima, mais homens e mulheres na mesma casa, pronto, aquela confusão, muitas pessoas... Nós vivemos assim porque precisamos, não é que queremos. Para pagar a renda mais barata.

Seguiu-se um período de intensa busca de trabalho. Os anúncios de oferta de trabalho que aparecem em jornais dirigidos a imigrantes do Leste²⁹ exigem frequentemente o domínio da língua portuguesa e outras competências culturais. Por exemplo: «Precisam-se colaboradores com conhecimentos de português e outras línguas»; «precisa-se senhora com conhecimentos de cozinha portuguesa». Os trabalhos ofertados são normalmente precários (ex.: «Precisa-se repariga pianista 18/35 anos, para gravar CD») ou sazonais (ex.: «Precisam-se empregados para colheita de morango»). Outras vezes, surgem mediadores que se fazem pagar bem nas suas promessas de emprego: «Vendo bom trabalho para senhora até 40 anos»; «ajudo a arranjar trabalho em França»; «dou consultas para arranjar trabalho na Inglaterra, Canadá, Espanha e França»³⁰. Em busca de trabalho, Mihaela avançou titubeantemente, por erro e tentativa, Tateando os desafios e as oportunidades que lhe apareciam. Ficou dois meses desempregada até arranjar um trabalho na FIL (Feira Internacional de Lisboa), no Parque das Nações.

Eu aprendi muito fácil. O meu chefe tinha tanta confiança em mim que às vezes ficava sozinha na caixa, chegava até doze horas! De pé! A mexer com dinheiro e falar Português! E pronto, há clientes chatos, menos chatos... mas há mais chatos. E depois os clientes sempre têm razão. Sempre têm razão! Trabalhei oito meses. Comecei a limpar as mesas, depois a servir almoços, depois jantares... tirar uns cafés... servir bolo... tinha uma parte confeitaria e outra almoços e jantares, não é? E depois comecei a mexer na caixa com dinheiro.... Mas já estava muito cansada porque eles abusavam. Abusavam muito! Fiquei muito cansada, fiquei doente de um braço. Segurar os pratos na mão... sempre muito pesados, cheios de comida... Servir quase trezentos almoços ou jantares não é tão fácil... Servir rápido e segurar pratos... Eu usava no Inverno só uma camisa porque eles... Era calças pretas e camisa branca... O pessoal mais velhos tinham pulovers... só que já não havia mais pulovers! Eu sempre estava com uma camisa branca fininha que era muito frio e eu não aguentava aquele frio. Fiquei doente por causa do frio também, não sei... Dor de braço, muitos medicamentos ...

Como nem sempre havia actividades na FIL, Mihaela fugiu dos trabalhos intermitentes para voltar aos domésticos. Por experiência própria, foi aprendendo que o segredo da felicidade pode implicar uma acomodação a ser-se o que se pode quando não se pode ser o que se quer. Mas de novo surgiram tensões entre diferentes «modos de cozinhar» relacionamentos, expectativas, pressupostos culturais.

Abusavam de mim, Mihaela faz aquilo, Mihaela faz aquilo... «Mihaela, olha, cozinha este bacalhau»... e depois, «olha, despia»... despia? – Desfiar? – Sim, é isso, desfiar! E eu falei «É assim, eu não sei fazer bacalhau»... E eu perguntei à senhora «Quanto tempo leva para cozinhar bacalhau?»... E ela diz «Mihaela, tu não sabes cozinhar!» E eu «Bacalhau eu nunca fiz»... E ela olhou para mim e disse «Pois nem eu!». E eu fiquei assim: ela está a dizer para mim fazer mas ela não sabe.

Mihaela chega a Portugal trazendo na sua bagagem pautas culturais do seu grupo de origem apesar das múltiplas informações que – em forma de «dicas» – lhe chegaram sobre os portugueses e os seus modos de vida. Essas pautas culturais de origem são usadas por Mihaela como esquemas inquestionáveis de referência na sua «concepção natural do mundo». Por isso mesmo, chegada a Portugal, olha à sua volta interpretando o novo ambiente social em termos do seu «pensar habitual». As informações e conselhos dos primos romenos, residentes em Portugal, são relevantes. Mas o encaixe desse conhecimento transmitido por «terceiros» no seu «pensar habitual» não está isento de tensões,

contradições e de uma inevitável ansiedade por os pôr à prova. Aliás, frequentemente essas incorporações de informação pré-elaborada alimentam representações estereotipadas sobre o país de destino, suas gentes e seus costumes. Frequentemente, também, essas representações não resistem ao confronto com a realidade vivida. Desse desajustamento entre a realidade e as representações que dela se têm, pode resultar um sentimento de isolamento e solidão como se adivinha em alguns poemas melancólicos, publicados em jornais de imigrantes do Leste, vivendo em Portugal: «Estou no meio de gente / Como se fosse no deserto / As caras são estranhas, o olhar é indiferente» (*Larisa Trofimova*); «As lágrimas caem dos olhos: kap-kap, kap-kap [...] / Na vida está tudo perturbado outra vez / Não sei como é que me posso ajudar» (*Yara*)³¹.

Schutz discorreu sobre a inadequação dessas ideias elaboradas de pautas supostamente válidas. Essas ideias, construídas na base de informações dispersas («dicas») por parte de quem pretende imigrar, são próprias de quem se coloca no papel de observador. Mas logo que o imigrante aporta ao país de destino, ele deixa de ser um observador não participante para converter-se num aspirante a membro da comunidade que o acolhe. Desse modo, as pautas culturais da comunidade de destino já não são objecto de um pensamento especulativo mas dimensões integrantes de um mundo concreto que deve ser dominado mediante acções. Em consequência, essas ideias elaboradas de pautas supostamente válidas perdem significatividade, reclamando um novo conhecimento. Saltando, por assim dizer, da plateia para o cenário, Mihaela deixa de ser uma espectadora à distância para se converter num membro do elenco, usando uma metáfora dramaturgica. Vê-se como participante de relações sociais até aí apenas imaginadas. Por exemplo, tinham-lhe dito que se comia bem em Portugal mas a habituação aos gostos gastronómicos portugueses não foi imediata:

Sabe? Não gostava de arroz, do arroz branco. Nós não comemos tanto arroz. Comemos uma vez por mês, não sei. Só que vocês comem muito arroz, como os brasileiros também [o namorado é brasileiro]. Os brasileiros não falta que eu agora já aprendi. Mas sabe que agora prefiro arroz a outra coisa para comer. Pronto, aprendi também a fazer comida portuguesa.

Este simples exemplo de mudança de gostos gastronómicos mostra bem que, para os imigrantes, as novas pautas culturais se concretizam em reais processos de socialização. O distanciamento dessas pautas transforma-se em proximidade. Ideias pré-concebidas dão lugar a experiências vividas. Seus conteúdos anónimos transformam-se em situações reais. Por outras palavras, a realidade vivida não é congruente com as crenças sobre o viver nessa realidade. Os dispositivos informativos relativos ao país de destino, espécie de manta de retalhos de «dicas» de aqui e de acolá, resultam inadequados por repousarem num conhecimento que apenas serve como um cómodo esquema para interpretar o modo de vida «deles» (os portugueses) e não serve como guia para a interacção quotidiana. A validade desse conhecimento baseia-se num consenso pré-fabricado que tende a opor «nós» (emigrantes) a «eles», sem reconhecimento das múltiplas clivagens que podem existir entre «eles». Em consequência, esse tipo de conhecimento não pode ser verificado ou refutado pelo imigrante antes que tenha oportunidade de o confrontar com as respostas que «eles» (os do país de acolhimento) possam dar em concretas situações de interacção. «Eles», aliás, tendem a considerar esse conhecimento como insensível e irresponsável, queixando-se dos preconceitos, parcialidades e mal-entendidos que grassam na cabeça dos imigrantes. Estes, por sua vez, pensam exactamente o mesmo «deles».

Em todos os países existem pessoas más, mas não é possível que uma nação só tenha criminosos. Entre os nossos compatriotas, há muita gente com formação superior, talentosa, honesta, trabalhadora, mas os meios de comunicação social portugueses continuam a ignorar tudo isso. Mostram uma realidade unilateral e dão uma imagem negativa dos ucranianos, russos, moldavos e dos imigrantes em geral. [...] Todos os dias a TV apresenta ladrões, gatunos, prostitutas de Leste³².

Frequentemente Mihaela nos advertiu que elementos essenciais do seu «pensar habitual», isto é, de suas ideias feitas sobre os portugueses, tinham um desmentido arrasador, logo que teve oportunidade de as pôr à prova, em concretas vivências do quotidiano. Ideias feitas, enquanto representações, e logo desfeitas, enquanto interacções, abalam a confiança do emigrante em relação à validade do seu «pensar habitual». Não apenas fica afectada a imagem construída sobre o país de destino como são colocadas em causa pautas

culturais de interpretação da realidade que eram inquestionáveis no país de origem mas que se revelam incongruentes no país de destino. Ou então, as impressões resultantes dos primeiros contactos são relativizadas pela vivência de novas experiências. O imigrante sente-se então desorientado. Como converter as coordenadas do «pensar habitual» de origem em coordenadas válidas de um novo «pensar» que não tem nada de «habitual»? É nesta dúvida angustiante que se gera muita da solidão do imigrante, quando se acha isolado numa terra que culturalmente lhe é inóspita, apesar do papel importante que os grupos de imigrantes de uma mesma origem nacional podem ter no combate à solidão de cada imigrante individualmente considerado.

As dificuldades de adaptação têm vários determinantes. Em primeiro lugar, qualquer esquema de orientação pressupõe que todo aquele que o empregue contemple o mundo circundante a partir de um centro que é ele mesmo. O exemplo é de Schutz: quem deseje utilizar com eficácia um mapa, deve antes do mais dominar duas coordenadas: sua situação em relação ao terreno e em relação ao mapa. Transpondo a metáfora para o mundo social, ela significa que apenas os membros do endogrupo – que têm um *status* definido em sua hierarquia e um conhecimento do mesmo – podem utilizar a sua matriz cultural como um esquema de orientação natural e digno de confiança. O imigrante, em contrapartida, vê-se desapossado de qualquer *status*, como membro da comunidade em que se pretende incorporar, carecendo, desse modo, de um ponto de partida para se orientar. Ou melhor, o seu *status* é o de «imigrante» e, quando em situação de clandestinidade, sujeito a todo o tipo de pressões e fragilidades. Desse modo, o imigrante comprova que é um caso limite, que está fora do território que cobre as pautas de orientação dominantes no país que escolheu para refazer a sua vida. Não pode considerar-se como centro de um mundo social que lhe é estranho, o que implica uma deslocação dos seus perfis de significatividade.

Em segundo lugar, apenas para os membros do endogrupo as pautas culturais e os mapas de significação do mundo social se constituem num núcleo de esquemas coincidentes de *interpretação* e de *expressão*. Para o imigrante não existe essa aparente unidade, cujos termos tem de traduzir para os das pautas culturais do seu grupo de origem, se acaso há neste equivalentes interpretativos. Se existem, os termos traduzidos podem ser compreendidos ou

reconhecidos por recorrência; estão «à mão» ainda que não se «tenha mão» neles. Ainda assim, é óbvio que o imigrante não pode dar por certo que a sua interpretação das novas pautas culturais coincidirá com a dos membros do endogrupo. Deve contar com discrepâncias fundamentais entre a visão das situações e o manejo das mesmas.

Apenas depois de ter reunido um certo conhecimento da função interpretativa das novas pautas culturais, pode o imigrante começar a adoptá-las – e não somente adaptá-las – como esquema de sua própria expressão. Quem estude um novo idioma conhece bem a diferença entre estas duas etapas do conhecimento: num caso está em causa a compreensão passiva de uma língua; noutro, o domínio activo da fala, como meio de concretização de acções e pensamentos. Quando chegou a Portugal, Mihaela começou por aprender a falar palavras básicas do Português mas depressa reconheceu as dificuldades em se fazer compreender, mesmo quando usava palavras tão claras quanto «água».

Estava calor, era um mês de Agosto, estava com muita sede e estava a pensar entrar num café para pedir água. Na verdade eu queria uma garrafa de água. De um litro! Eu estava com tanta sede! Só que eu entrei naquele café... estava cheio aquele café, tudo a olhar para mim... parecia que estavam a olhar, não sei... porque se vê na minha cara que sou estrangeira, não sou portuguesa... Qualquer português está vendo que eu sou estrangeira. Entro naquele café e tou a pedir «Água!» O senhor perguntou «Quer um copo com água ou uma garrafa com água?» E eu... «sim, sim»... eu não percebia o que ele estava falando... O senhor não insistiu mais... Ele deu-me um copo com água. Um copinho pequenino com água. E eu... isto não pode ser, por amor de Deus! Eu não aguento só com aquele copinho de água! Eu queria mais. Depois bebi aquele copo todo... mas ainda queria mais água. Fiquei assim a olhar para o senhor... eu não lembro muito bem se o senhor perguntou se eu quero mais ou não, não lembro... mas eu ainda estava com sede. Bebi aquele copo de água e fui-me embora... Tava com vergonha, parecia toda a gente a olhar para mim.

Não sabemos se «toda a gente» olhava para Mihaela ou se apenas lhe parecia que todos a olhavam. Num ou noutro caso, talvez se possa dizer que o olhar que constrói o outro como estrangeiro é reflexo de um encontro de estranhamento que reflecte o desencontro com o diferente. Para clarificar os limites em que se acha o imigrante no seu propósito de dominar pautas culturais que lhe são estranhas enquanto «esquemas de expressão», Schutz serve-se do

exemplo da aprendizagem de uma língua estrangeira. Como esquema de interpretação e de expressão, a linguagem não consiste apenas em símbolos linguísticos catalogados num dicionário, ou em regras sintáticas enumeradas numa gramática. Os primeiros são traduzidos noutras línguas; as segundas são compreensíveis por referência a regras análogas ou diferentes da língua materna. Por isso, ao aprender-se um idioma estrangeiro, tornam-se mais evidentes as regras gramaticais da própria língua materna, até então subentendidas como a coisa «mais natural do mundo», isto é, como «receitas».

Outros factores, segundo Schutz, interpõem-se na aprendizagem de um idioma estrangeiro. Para começar, qualquer palavra ou frase encontra-se rodeada por «orlas» que a conectam: por um lado, de elementos passados e futuros do discurso a que pertencem; por outro lado, surgem orlas que as circundam (palavras e frases) com um halo de «valores emocionais» e «implicações irracionais» que são, em si mesmo, inefáveis. Essas orlas de sentido são dificilmente traduzíveis. Acresce que toda a linguagem inclui termos que possuem várias conotações, referidas, aliás, nos dicionários. Mas cada elemento da linguagem adquire, para além destas conotações standardizadas, um significado secundário especial derivado do seu contexto de uso. E ou se domina o contexto de uso ou se corre o risco de mal-entendidos, como aconteceu com Mihaela, ao reagir de um modo uniformemente agressivo a formas nem sempre ofensivas de a olharem como estrangeira.

Quando estava a trabalhar no restaurante, na caixa, chega um senhor... «Ah, que você é estrangeira, não percebe nada, não sei que» – gritou comigo. Mas eu tou a trabalhar, não tou a roubar. Se foi minha culpa, pronto... não era preciso falar assim comigo porque eu não gosto de falar mal com pessoas. Depois passou aquele senhor, gritou muito, estava com tantos nervos... eu chorava sempre, se alguém gritava eu chorava... porque diziam «estrangeiro não sabe, estrangeiro não sei quê, não sei quê»... e depois chega um casal de velhotinhos com um neto... que o neto tinha quase trinta anos... e pede não sei quê: «Ah, a senhora é estrangeira, não é portuguesa, pois não?» Isto depois daquele senhor que me irritou faltava aquele casal a perguntar se eu era estrangeira. E eu falei: «E qual é o problema em eu ser estrangeira?» Eu sei que fiz mal porque o senhor estava muito simpático comigo. O neto perguntou: «Mas porque é que tu falas assim?»... Ele tinha razão. Porque os senhores foram muito simpáticos comigo. Só que aquele senhor antes irritou-me tanto... eu tava irritada e eles chegam que eu sou estrangeira e não sou portuguesa! E eu pá, isto não pode acontecer! Mas depois eu fiquei assim pensando, ir na

mesa deles e pedir desculpa. Fiquei tão mal. Pensava, não vou fazer isto mais na minha vida.

Em toda a linguagem existem expressões idiomáticas, termos técnicos, gírias e dialectos cujo uso está limitado a grupos sociais específicos, cuja significação também pode ser aprendida pelo imigrante. Mas os grupos sociais têm também códigos que apenas são compreensíveis num campo de experiências compartilhadas, cumulativamente sedimentadas ao longo do tempo. Todas estas características da linguagem são apenas acessíveis, em seu sentido pleno, aos membros do endogrupo. Não podem ser ensinadas ou aprendidas de igual modo que o vocabulário, por exemplo. Como nos sugere Schutz, para poder dominar fluentemente um idioma como «esquema de expressão» é necessário saber usá-lo em cartas de amor, em rezas e orações, em pragas e maldições, em todos os matizes adequados ao destinatário ou à situação. Unicamente os membros do endogrupo dominam realmente os «esquemas de expressão» e os manejam com fluidez no seu «modo habitual de pensar».

Aplicando esta análise às pautas culturais da vida em grupo, com Schutz podemos concluir que aos membros de um endogrupo lhes basta um só olhar para definir as situações com que se confrontam, adoptando imediatamente a «receita» apropriada para lidar com elas. Em tais situações, suas actuações mostram todos os sinais do «habitual». Isto é possível porque as «receitas» correntes conferem a actores típicos, soluções típicas para problemas típicos. Por outras palavras, a probabilidade de se obter um resultado estandardizado que se busca mediante uma receita estandardizada é uma probabilidade objectiva, aberta a todo aquele que se comporte como o tipo anónimo requerido pela receita. Por isso, quem normalmente segue uma receita não necessita de verificar se a «probabilidade objectiva» coincide com qualquer «probabilidade subjectiva». Schutz avança uma tese original, ao sustentar que as probabilidades objectivas de que uma receita seja eficaz são tanto maiores quanto menores são os desvios das condutas anónimas tipificadas – tese que é particularmente válida para as «receitas» destinadas à interacção social. Este tipo de «receita» pressupõe que todo o co-participante numa interacção alimente a expectativa de que o outro actuante reaja de maneira típica. Nenhum dos interactuantes, examina as probabilidades subjectivas involucradas numa dada

interacção. Como a receita se destina ao uso de todos, não é necessário verificar a sua adequação no uso corrente da vida quotidiana. O mesmo não acontece em relação a quem não domina as significatividades próprias de um contexto, quase sempre olhadas com desconfiança ou insegurança. A amiga de uma patroa sempre dizia a Mihaela:

«Ai Mihaela, tens os olhos bonitos!» E eu, «Obrigada». Eu não sabia falar muito bem. Às vezes ficava com uma raiva! Eu não sabia falar muito bem e ela ria! Gozava de mim! «Então, e tens namorado?» E eu falava sempre que não: «Não, não tenho namorado.» Ela falava mais coisas mas eu não lembro porque não percebia aquela fala! Eu sei que ela falou e depois riu de mim! Gostava para rir, para gozar do outro!

O que é que ela queria dizer com os «olhos bonitos»? Como se vê, a comunicação não é fácil. Na construção cultural das identidades, o significado das palavras depende de quem as diz, de como se dizem e do sentido que elas têm para quem as emite e as recepciona. Por isso as falas têm uma «dupla voz»³³. Pensamos e imaginamos no território de uma língua, de uma cultura. As palavras são mediadoras entre o que se sente do mundo e o mundo que nos faz sentir, ou que nos faz falar com esta ou outra língua, uma ou outra entoação. Para os que cresceram num dado universo cultural, não apenas as receitas e a sua eficácia são inquestionáveis, como também as atitudes típicas e anónimas de quem as usa na vida corrente. É este sentimento de continuidade e ordem, do que vai ocorrendo na vida quotidiana, que Giddens designa de «segurança ontológica»³⁴. Mas ninguém como Schutz teorizou tão bem esse estado de segurança e tranquilidade que resulta da percepção de que as coisas correm como deveriam correr. Essas atitudes típicas e anónimas não fazem parte do estrato de significatividade de quem exige um conhecimento explícito de algo. Antes, incorporam uma região de mero «trato directo», depositária de confianças mútuas. Esta relação entre a probabilidade objectiva, o típico, o anónimo e a significatividade é de suma importância no pensamento teórico de Schutz. É a partir da *teoria da significatividade* que Schutz discorre sobre os obstáculos com que se confronta o «forasteiro» em seus intentos de interpretar a comunidade em que se procura acolher. Tais obstáculos derivam da incongruência opositiva de perfis que oferecem os distintos sistemas de significatividade – os de origem e os de destino – e, desse choque, resulta a manifesta incapacidade dos

sistemas de significatividade de origem (próprios da matriz cultural do imigrante) poderem funcionar como sucedâneos ou equivalentes dos sistemas de significatividade próprios da comunidade de destino.

Quando Mihaela chega a Portugal, as suas pautas culturais de origem não lhe garantem uma probabilidade objectiva de êxito, apenas uma possibilidade subjectiva que deve ser verificada passo a passo. É essa possibilidade subjectiva que move o desejo de emigrar e, posteriormente, as expectativas de integração social. Mihaela, enquanto não conseguiu algum domínio das pautas culturais do país de destino, sentiu-se desconcertada até que, paulatinamente, se foi adaptando. A experiência ensinou-lhe que, para se adaptar, não podia limitar-se a um conhecimento aproximado por «trato directo» de pautas culturais que lhe eram estranhas; nem podia confiar num vago conhecimento «acerca de», informado por meras e dispersas «dicas» apreendidas quando começou a equacionar a possibilidade de emigrar. Necessitava aprender e cultivar um «conhecimento explícito» das novas pautas culturais, indagando não somente o «como» do seu funcionamento mas também o «porquê». Os «perfis de significatividade» do imigrante variam radicalmente dos que são partilhados pelos membros da comunidade de destino.

Estes factos explicam, segundo Schutz, duas características básicas da atitude do imigrante perante a comunidade em que se pretende integrar: a sua «objectividade» e a sua «lealdade duvidosa». Começando pela «objectividade». A atitude crítica do emigrante em relação ao mundo que o acolhe não basta para que o critique. É certo que não está obrigado a adorar os «ídolos da tribo» e também é livre de avaliar a coerência ou incoerência dos padrões culturais que caracterizam o modo de ser dos naturais da comunidade de destino. Mas esta atitude não se origina apenas numa propensão a julgar as atitudes dos «outros»; ela emerge da necessidade de adquirir um pleno conhecimento dos elementos das pautas culturais que orientam essas atitudes. A objectividade do imigrante radica na necessidade de examinar com cuidado e precisão o que os membros da comunidade de acolhimento consideram que se explica por si só. Contudo, segundo Schutz, a razão mais profunda da sua objectividade radica em sua amarga experiência em relação aos limites do «pensar habitual». É essa amarga experiência que o adverte para a possibilidade poder perder o seu *status*, os

seus valores, e até a sua história, além de que o modo normal de vida a qualquer momento pode ser posto em causa:

Em minha terra não sabia que era uma dor de cabeça. Mas aqui eu tive tudo! Tudo! Dor de cabeça, de braço, de coluna, de tudo, tudo! Mas porquê? Eu não sei. Acho que... se calhar é stress! Estes problemas... pronto, quando estava em minha terra vivia em casa de minha mãe. Tinha tudo, comida... tinha tudo... a cabeça não se preocupava com tantas coisas... Agora, se não tenho dinheiro para pagar renda... já fico na rua! Agora há mais problemas. Por isso stress, mais problemas...

Assim se compreende que o imigrante discirna – tantas vezes com penosa claridade – os distúrbios que a todo o momento ameaçam a sua concepção de «modo normal de vida», sintomas que passam inadvertidos aos membros do endogrupo que continuamente confiam no curso normal dos acontecimentos. Quando tais distúrbios ocorrem, surge a necessidade de um suporte afectivo. No caso de Mihaela, tem os primos e também a mãe, a quem desejaria visitar mas não pode pois ainda se encontra em situação clandestina: «*Ainda não tenho visto. Eu tive problema com visto. Melhor é não falar sobre isto.*» Recorre então ao telefone, aproveitando os tarifários «especialmente dirigidos a clientes do Leste»:

No começo eu escrevia cartas mas agora não. Porque é mais fácil falar a telefone. Antes eu sempre metia dinheiro no telemóvel e falava... só que é muito caro. Cinco euros dá falar dez minutos. Só que tivemos sorte e apareceu os cartões... Leste Mundo, Lest Card, estes cartões que dá para falar no Leste. E nós compramos agora aquele cartão que custa cinco euros e dá para falar cinquenta minutos! Do telefone fixo, como minha mãe também tem telefone fixo em casa, dá para falarmos cinquenta minutos, é muito bem, né?

Contudo, à distância, a mãe não é a confidente a quem tudo se desejaria contar. Neste caso a «objectividade» é guardada como relíquia de intimidade. As dificuldades de vida são ocultadas levando a mãe a pensar que Mihaela vive num país de maravilhas, podendo ocorrer que este desconhecimento contribua para a propagação da crença, entre outros potenciais emigrantes, de que vale a pena trocar a Roménia por Portugal. Aliás, parece ser um comportamento comum entre imigrantes, a assunção de uma fachada optimista e positiva face à opção que fizeram de emigrar. Um tal comportamento pode justificar-se dada a dificuldade que terão, perante familiares e outros conterrâneos, em assumir o

insucesso da sua aposta. Os que ficam têm geralmente a expectativa, ou mesmo a certeza, de que essa aposta foi bem sucedida até na medida em que são dela beneficiários potenciais.

Oh mamã dói-me a cabeça, oh mamã dói-me não sei quê... não, essas coisas não! Se tem algum problema não digo a minha mãe que eu sei que ela se preocupa muito... Ela pensa... Se eu digo que tenho dor aqui nas costas... se calhar não é assim tão grave... mas ela pensa que é grave e tá assim preocupada. É melhor não dizer.

Quanto à «lealdade duvidosa do imigrante» é algo mais do que um preconceito que frequentemente lhe é imputado. O processo de adaptação ou assimilação nem sempre é pacífico. Muitas vezes, só a sucessão de experiências acumuladas garante um conhecimento capaz de dar concerto a situações desconcertadas. Então, os factos estranhos podem ganhar outro significado, serem aceites como coerentes em sua aparente incoerência. A adaptação é um processo contínuo de confrontação com o estranho que, logo que é sujeito à indagação, pode levar à familiarização. As situações de embaraço surgem quando o imigrante se recusa – por não poder ou não querer – substituir padrões culturais da sua cultura de origem pelos da cultura de acolhimento. Em tais situações o imigrante sente-se desorientado, espécie de híbrido cultural que vacila entre dois registos culturais. Vive então a solidão de quem está entre dois mundos sem pertencer a nenhum deles:

Todos os dias tava a chorar, sempre, dia e noite. Tava com tantas saudades de minha família...

– Arrependeu-se de ter vindo?

Não sei se foi mesmo assim... estava contente porque eu posso ajudar minha família. Eles também estavam contentes que eu mandava dinheiro para eles.

Em situações de crise, as «saudades» apertam mas não deixa de ser sintomático de uma relativa aculturação o uso que Mihaela faz de uma palavra – *saudade* – que é ideologicamente reivindicada para expressar sentimentos «genuinamente» portugueses. Como quer que seja, não é certo que os dissabores da vida desencoragem a crença de que se pode vir a ser feliz no país que se elegeu para a refazer. Então é frequente surgir uma valorização dos atributos do país que foi destino de emigração:

Gosto de passear aqui no Oriente, Vasco da Gama. Muito lindo! Eu estou sempre por aqui! Meu namorado diz: «Estou farto, Mihaela, há outros lugares mas tu queres ir só aqui!» A água, o Oceano, há muitas coisas para ver, são lindíssimas! Gosto de tudo! Tudo!

O futuro é colocado num mapa como se também fosse um país estrangeiro. A possibilidade de viver para sempre em Portugal não é posta de lado. Neste caso admite-se a possibilidade de uma reconstituição familiar, por via de casamento ou de reagrupamento familiar:

Uma vez que tenho um namorado, ele é brasileiro, somos de um ano e cinco meses juntos, eu amo muito ele, ainda não vivemos juntos... mas pensamos [...] Onde eu vou ficar não sei... o mais perto possível de minha mamã.

A possibilidade de retorno definitivo ao país de origem também não é posta de lado. O horizonte dos possíveis alastra, sustentando-se em múltiplos argumentos que os imigrantes tecem acerca de onde ou como poderiam viver:

Preciso trabalhar e guardar um dinheirinho porque pronto, quero ir para minha terra, não vou viver uma vida inteira aqui no estrangeiro. Porquê? Minha terra é minha terra, tenho minha família lá, amigos... a minha língua... e também quero fazer uma coisa melhor para mim, minha terra. Aqui não sei se tenho uma oportunidade para avançar em minha vida.

Também as temporalidades do quotidiano se estratificam em diferentes camadas de significatividade. O presente e o futuro são diferenciadamente investidos pelos emigrantes. Eles alimentam expectativas de que o futuro se encarregará de justificar os sacrifícios do presente. Se essas expectativas não existissem nem valeria a pena ter equacionado a hipótese emigrar. O futuro é mais acomodativo do que o passado, enquanto refúgio de ideais. O futuro não tem limites a não o ser os da imaginação que o contempla. É mais fácil remover os ideais do «aqui e agora» para o futuro porque este é inexistente enquanto não se alcança e, por isso mesmo, é mais plausível do que o presente. O futuro idealizado, ao contrário do presente, é possível pelo simples desejo de se poder vir a realizar. Estamos obviamente perante um escamoteamento que sustenta a esperança quando esta sobrevive ao pessimismo. Com esta locação ficcional que projecta ideais de vida para o futuro, as dificuldades e desapontamentos do

presente são relativamente suportadas. Será que este mecanismo explica a conhecida capacidade de resistência dos emigrantes às adversidades?

¹ *Romania National Youth Policy*, European Steering Committee for Youth (CDEJ), Conselho da Europa, Budapest, 2000.

² Fiz três visitas à Roménia: em Janeiro em julho de 2000 e em Maio de 2003.

³ A delegação que integrava era composta por Ulla Helsingius, perita em cooperação internacional; Dan Trestieni, representante romeno do Conselho da Europa; Manuela Dubois e Lyudmila Nurse, investigadoras universitárias e Victoria Chan, perita em questões de «minorias étnicas».

⁴ Howard Becker, «'Foi por acaso': conceptualizing coincidence», *The Sociological Quarterly*, vol. 35, nº 2, 1994, pp. 183-194.

⁵ «Under certain conditions, a research finding gives rise to social theory [...]. Fruitful empirical research not only tests theoretically derived hypotheses; it also originates new hypotheses. This might be termed the 'serendipity' component of research, i.e., the discovery, by chance or sagacity, of valid results which were not sought for». Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, London, The Free Press, 1968, p. 157 (1st edition: 1949).

⁶ Sobre a «metodologia dos indícios» na sociologia do quotidiano, ver José Machado Pais, *Sociologia da Vida Quotidiana*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais,

⁷Um folheto junto, elucidava-me: «Dear Passenger, we would like to welcome you on your arrival at the Otopeni Airport in Bucharest. In order to combine business

With pleasure, we would like to invite you to the most exclusive Casino/Resaurant in Bucharest [...]. We match the first \$50 you bet on the tables»

⁸ Valentin Varbanov, «Bulgaria: mobile phones as post-communist cultural icons», in James E. Katz e Mark Aakhus, *Perpetual Contact. Mobile Communication, Private Talk, Public Performance*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 126-136.

⁹ *PM Communications Reporting*, 12th March 2000, p. 14 (produced for the Sunday Telegraph by PM Communications).

¹⁰ L. Blaga, *Eloge du Village Roumain*, Paris, Librairie du Savoir, 1989.

¹¹ Claude Karnoouj, *L'Invention du Peuple. Chronique de Roumaine*, Paris, Arcantère, 1990.

¹² Jean Cuisenier, «A l'ombre des Carpates», *Ethnologie Française*, 1989, pp. 244-252.

¹³ Vintilă Mihăilescu, «Le bloc 311. Résidence et sociabilité dans un immeuble d'appartements sociaux à Bucarest», *Ethnologie Française*, XXV, 1995, pp. 489-496.

¹⁴ József Gagy, «Man and land in the Székelyföld», in László Felföldi e Ildikó Sándor, *Multicultural Europe: Illusion or Reality?*, Budapest, European Centre for Traditional Culture, 1999, p. 70.

¹⁵ Nadia Bradus, «La société roumaine. A la recherche de la normalité», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. XCV, 1993, pp. 403-415.

¹⁶ J. Gagy, «Man and land in the Székelyföld»..., p. 69.

¹⁷ N. Bradus, «La société roumaine»...

¹⁸ N. Bradus, «La société roumaine»...

¹⁹ National Report on Educational for All. Romania. Ministry of National Education, Institute of Educational Sciences, Bucharest, 1997, p. 7.

²⁰ Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Mil Mesetas*, Valência, Pré-textos, 1994, p 487 (1ª edição em Francês: 1980).

²¹ . Cuisenier, «Roumania: la Roumania et le domaine culturel roumain»...

²² The Times, February 24, 2000.

²³ Barbara Rhode, «Brain drain, brain gain, brain waste: reflexions on the the emigration of highly educated and scientific personnel from Eastern Europe», in R King (Org.), *The New Geography of European Migrations*, London, Belhaven Press, 1993, pp. 228-245.

²⁴ «Os custos de insegurização afectam não apenas a opção pela partida mas também a opção pela permanência», como refere Rui Pena Pires, *Migrações e Integração*, Oeiras, Celta, 2003, p. 75.

²⁵ Agradeço o apoio do *Serviço Jesuíta aos Refugiados* ao propocionar-me a possibiidade de contactar com emigrantes do Leste que recorrem aos seus préstimos. Agradecimentos são devidos, nomeadamente, à sua Directora, Dr^a Rosário Farmhouse e à Dr^a Rita Raimundo.

²⁶ O contributo foi inicialmente apresentado num Seminário da *New School for Social Research* e apareceu, pela primeira vez publicado em *The American Journal of Sociology*, vol. 49, nº 6, Maio de 1944, pp. 499-507. Posteriormente foi republicado: Alfred Schutz, *Colected Papers (II). Studies in Social Theory*, La Haya (Holanda), Martinus Nijhoff, 1964.

²⁷ William James, *Principles of Psychology*, vol. II, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1988.

²⁸ O que não significa que essa matriz cultural seja imutável ou homogénea. Aliás, ao utilizarem-se conceitos que Schutz utiliza recorrentemente, como «grupo de origem», «pautas culturais de origem» e outros equivalentes, convém ser crítico à ideia de que esses conceitos recobrem realidades simples e homogéneas. De outro modo não se compreenderiam as atitudes pós-modernas de alguns jovens romenos como atrás se assinalou.

²⁹ Com a empenhada ajuda de Olga, imigrante russa, analisei o conteúdo de alguns números de um jornal semanário redigido em russo: *CLOBO* («A PALAVRA»). A existência de vários jornais dirigidos a imigrantes do Leste sugere que as sociabilidades entre eles são um amparo firme. Os jornais consultados publicitam encontros, contactos, anúncios de interesse comum. Ou seja a «comunidade imigrante» é um factor de acolhimento a considerar.

³⁰ *CLOBO* («A PALAVRA»), 18 de Junho de 2005.

³¹ *CLOBO* («A PALAVRA»), 18 de Junho de 2005.

³² *CLOBO* («A PALAVRA»), 18 de Junho de 2005.

³³ M. Bajtin, *The Dialogic Imagination: Tour Essays*, Austin (Texas), University of Texas Press, 1981, p. 324.

³⁴ Anthony Giddens, *Modernidad e Identidad del Yo*: ínsula, 1995 (1^a edição em Inglês: 1991).

Conclusão:
desenlaces, solidão,
solidariedade

Fala-se muito de solidão mas raramente nos questionamos sobre o que ela representa. Porquê? Talvez porque se suponha que, sendo vivida subjectivamente, apenas quem na realidade a vive saiba verdadeiramente o que ela é. Fora deste domínio, a solidão aparece-nos como uma abstracção despida de vivências concretas, frequentemente ao abrigo de definições estereotipadas e normativas que tendem a delimitar uma «essência comum» do que se julga ser a solidão para depois se julgar a realidade em função desses atributos. Neste livro, tendo-se seguido alguns rastos de solidão, podemos concluir que ela se constitui numa pluralidade não redutível à suposta unidade presente em tal abstracção. Se assim fosse, dar-se-ia uma tradução da heterogeneidade radical da vida numa simples linguagem de formas puras.

O caminho seguido neste livro foi diferente e a ideia principal que o orientou tomou em consideração, sobretudo, o entendimento da solidão no contexto dos enlaces e desenlaces que a produzem. Nesta perspectiva, os rastos de solidão são rastos de diferentes vivências sociais, embora nada nos impeça de buscar a lógica complexa que a elas é comum. Mas se prescindimos da análise dessas vivências perde-se o sentido do denominador comum. A solidão em forma pura é uma transfiguração de fenómenos concretos com seus conteúdos específicos. Quando tomada como uma mera «forma» a solidão passa ao lado dos seus conteúdos substantivos, isto é, do pleno fluir das vivências que lhe dão forma.

Ao discutir as «categorias do entendimento», Durkheim sugeriu que elas se podem enraizar ora no «apriorismo» ora no «empirismo»: «Para uns, as categorias não podem derivar-se da experiência, são logicamente anteriores a esta e condicionam-na. São concebidas como propriedades simples, irreduzíveis [...]. Para outros, pelo contrário, as categorias seriam elaboradas, confeccionadas de peças soltas e fragmentos, sendo o indivíduo o operário desta construção»¹. No caso da *solidão*, se alinhássemos na posição «apriorista» de pouco ou nada valeriam os sentimentos e percepções subjectivas de quem a vive. A solidão não dependeria de sentimentos subjectivos mas impor-se-ia em relação a eles. A posição de Durkheim é conhecida. As «categorias do entendimento» são representações essencialmente colectivas, traduzindo, por isso mesmo, estados de «colectividade». Durkheim afasta-se, deste modo, das

posições fenomenológicas que valorizam os conhecimentos empíricos na sua individualidade expressiva. É claro que entre as representações colectivas e as individuais medeia toda a distância que separa o social do indivíduo. Durkheim coloca-se notoriamente do lado do social. Contudo, na exacta medida em que o social não tem sentido sem os indivíduos que lhe dão corpo, o que neste estudo me interessou foi explorar as mediações entre o social e o individual, enquanto realidades interdependentes. Se tomasse a solidão como uma mera representação social correria o risco de esbarrar nas representações que o senso comum dela produz ou reproduz. Se apenas a tomasse como um sentimento individual, desvincular-me-ia do ofício de sociólogo. Mas se procuro desvendar o social nas representações individuais, aí logro pôr em prática um método sociológico que explora a solidão nos entrelaçamentos do individual com o social. O que neste método está em causa não é derivar as representações sociais das individuais, da mesma forma que não se pode deduzir a sociedade dos indivíduos. O desafio deste método é o de ver a sociedade a nível dos indivíduos, tentando ao mesmo tempo ver como ela se traduz na vida deles².

A reivindicação deste método faz tanto mais sentido quanto é certo que, em sociedades desenvolvidas, as pessoas vêem-se como «independentes», isoladas do «mundo externo³». Solitários assumidos enaltecem este modo de vida. Entre muitos exemplos podemos dar o de um músico brasileiro, catarinense, Carlos Careqa, que se auto-retrata numa de suas melodias: «Só eu mesmo faço o meu tipo/ Tenho um *kit* de automassagem/ Tenho livros de auto-ajuda/ Viajo com uma só passagem/ Meu *modus vivendis* ninguém muda⁴. O reverso desta autonomia pode, no entanto, dar lugar a um tipo particular de solidão, aquela que resulta de um «isolamento emocional» que «bloqueia o afecto e outros impulsos espontâneos na direcção de outras pessoas⁵. Contudo, a afirmação destes «mundos individuais» não significa, de modo nenhum, que não tenham profundas marcas sociais, até na medida em que são socialmente produzidos. A solidão não é apenas uma realidade individual. O seu significado não independente dos contornos sociais em que é vivida. O próprio medo da solidão é um medo social. Frequentemente o isolamento compulsivo é usado como punição social, quer como castigo em relação a crianças insubordinadas, quer em relação a criminosos remetidos para estabelecimentos prisionais.

Na convicção de que pode haver uma leitura social de sentimentos individuais, este livro é constituído de percursos que foram no rasto desse fluir de vivências – individuais e sociais – que dão forma à solidão. Não há formas que não sejam do concreto. Os «estudos de caso» analisados neste livro são encarnações de modos de vidas onde desponta a solidão na sua quotidianidade, em suas vivências mais banalizadas. O banal passa-nos vulgarmente despercebido. O mesmo acontece com a solidão. Por isso, olhar o banal implica uma percepção dos pormenores, dos mais ténues gestos das vivências quotidianas com que se tecem as tramas mais secretas da solidão. Conhecemos mal os tipos de operações em jogo nas práticas quotidianas, seus registos e combinações⁶. Porquê? Porque muitos dos instrumentos sociológicos de análise, modelização e formalização do social foram construídos para outros tipos de objectos e com outros objectivos que deixam fora de cena – da observação e da análise – os sentimentos singulares ligados a situações, circunstâncias e actores particulares. A recolocação em cena desses objectos perdidos é um desafio para a sociologia.

O que me preocupou não foi tanto a explicação, em abstracto, do fenómeno da solidão mas a sua implicação relacional com determinadas características ou modos de viver. Por exemplo, a nível discursivo interessaram-me os correlatos dos relatos, mesmo em forma de silêncios; a nível comportamental interessaram-me as correlações das acções, isto é, a presença ou a ausência de vínculos sociais. E podia ir por aí fora, dizendo que me interessou mais o obscuro do que o claro; mais o invisível do que o visível; mais o implícito do que o explícito; mais o implicado (ou complicado) do que o explicado; mais o não dito (ou interdito) do que o dito. E como chegamos ao oculto do manifesto? Através do transversal, do oblíquo, do relacional, do interpessoal. Tomando os registos de observação como uma porta aberta a múltiplos sentidos em vez de os encerrar em corredores de sentido único; recriando-os em vez de os amortilhar; traduzindo-os em lugar de os fixar; interpretando-os antes de os definir.

Ter escrito um livro sobre pessoas que vivem algum tipo de solidão não significa que elas apenas habitem o mundo da solidão. Do mesmo modo, ter discorrido sobre aspectos perturbadores da vida social não implica que esta se esgote naqueles. Os rostos de solidão convivem com gestos de solidariedade, apesar da quebra dos «pactos de complementaridade» social que faz pender a

balança das relações sociais para o lado do individualismo a desfavor do comunitário. Frequentemente, «o direito à diferença [...] em vez de aproximar no complementar, afastou na oposição e na intolerância do diferente»⁷. Como quer que seja, e na opinião de Bauman, a tolerância como mera tolerância é moribunda, só pode sobreviver sob a forma de solidariedade. De pouco ou nada vale a tolerância se a satisfação que dela resulta assenta apenas na presunção de que a presença do «outro» não é ameaçadora. Em contrapartida, a solidariedade apela a uma predisposição para lutar a favor da diferença alheia, e não apenas da própria. Estar aberto ao outro, no domínio da vida interpessoal, é uma condição de solidariedade social. Enquanto que a tolerância é egocêntrica e contemplativa, a solidariedade é socialmente orientada e militante⁸. Há também a «santidade sem esforço», espécie de variante laica das antigas indulgências praticadas pela Igreja Católica: «Esta forma de saldar dívidas com os infortúnios do próximo caracteriza-se pela simplicidade. Limita-se, por exemplo, a assistir a um concerto de rock contra o racismo, ou contra a fome no mundo, ou as violações dos direitos humanos. A luta metamorfoseia-se em diversão»⁹. Esta solidariedade reflexiva ajuda a relativizar – ou a camuflar – o egoísmo que subsiste no individualismo contemporâneo. Ocasionalmente, faz-se bem ao próximo porque esse «fazer bem» faz bem ao «ego». O sentimento de si, como praticante da solidariedade, pode usar a infelicidade do outro para gerar a sua própria felicidade, dando origem a uma *moral de interesse*.

Como descobrir as faces ocultas da solidão? Quando prometi oferecer um exemplar deste livro a um dos sem-abrigo que acompanhei mais de perto, ele disse-me: «Tu podes oferecer-me esse livro, que eu aceito-o de bom grado, mas não me vou divagar a absorver todo o conteúdo da tua imaginação e escrita, não é linguagem falada, que é muito diferente. Eu preferia ouvir-te falar comigo do que absorver-me na leitura do que tu escreveste [...] Prefiro ver com os olhos e ouvir com os ouvidos.» Foi esse método que segui, em minhas deambulações sociológicas, nos rastros de solidão: «Ver com os olhos e ouvir com os ouvidos.» A escrita veio depois, como corolário dessas observações que, reflexivamente, se pensam a si mesmas, interpretando o modo como se vai observando e ouvindo. É claro que nenhum fenómeno social é um fenómeno sociológico antes que seja observado ou pensado em termos sociológicos, isto é, com método. Por

isso socorri-me de «estudos de caso» para melhor me dar conta da diversidade da solidão.

Os estudos de caso valem pela sua singularidade¹⁰ sempre que, através de contextualizações densas, sejamos capazes de nos dar conta de experiências de vida que, não raras vezes, colocam em causa generalizações ou abstrações que mais não denunciam que o olhar céptico ou asséptico dirigido a algumas realidades sociais. Num balanço geral, confrontando os vários estudos de caso, podemos dizer que nenhuma homologação conceptual sólida pode recobrir as múltiplas vivências da solidão cujos rastros seguimos, e isto porque há várias formas de solidão. A solidão pode viver-se quando se está com outros irrelevantes: num centro comercial, num lar de idosos, numa taberna ou até mesmo em família. Pode sentir-se maior desamparo no meio da multidão do que em estado solitário. O estar só – mesmo que acompanhado – não implica necessariamente que se viva em solidão. Esta não se encontra dependente da presença ou ausência física de outros mas do tipo de relacionamento que se tem ou não com esses outros e, sobretudo, com um estado de ânimo interior, subjectivo, emocional. Por outro lado, a solidão nem sempre é sentida de forma negativa. Escolhida como opção de vida, ela não se identifica obrigatoriamente com sofrimento, abandono, vazio¹¹. Pelo contrário, a solidão pode fazer parte do desenvolvimento emocional de cada um. Quando reflecte uma condição de isolamento voluntário, a solidão pode ser essencial para o desenvolvimento da personalidade e da criatividade. A capacidade de isolamento pode ser um sinal de maturidade emocional. Em suma, a solidão pode simplesmente ser uma recompensa da liberdade de opção por uma vida habitada a sós, como acontece com alguns sem-abrigo.

A solidão tem vários rostos. Há a solidão do *ressentimento*. Ela refere-se, como sugere Elias¹², a pessoas cujo desejo de amor em relação a outros foi de tal modo ferido ou perturbado que, mais tarde, dificilmente podem reviver a experiência sem sentir os golpes anteriormente sofridos, sem sentir a dor a que esse desejo as expôs. É o caso de D. Rosalina, quando recorda o sofrimento passado no seu primeiro casamento (*Exilados da vida: a solidão na velhice*). O casamento pode ser uma fuga ao medo da solidão. Mas a prisão no interior de um casamento despedaçado pelas rotinas e, sobretudo, pela falta de comunicação, pode originar a mais insuportável das solidões¹³. No

ressentimento há lembranças dolorosas de ofensas recebidas. Em contrapartida, a *solidão da perda* é provocada pela ausência – designadamente por morte – de alguém com quem havia um relacionamento exemplar, de alguém em cujo ombro se tinha um encosto de afecto, de alguém com quem se construíra uma sólida relação de amor ou de amizade, como aconteceu com D. Rosalina no seu segundo matrimónio (idem) ou com aqueles que ficaram destroçados por terem visto morrer os seus animais de estimação (*Animais de companhia: o vazio da perda*).

A solidão da *disjunção* é aquela que resulta da separação quando não se deixa de estar junto, a que resulta de uma desunião do que outrora foi uno. É, como diz Elias, uma forma de solidão que é social em seu sentido mais estrito, podendo estar-se com outros sem que esses outros tenham significado afectivo¹⁴. Neste caso, o conceito de solidão refere-se a quem, por diferentes razões, é deixado a sós, mesmo estando acompanhado. Aliás, o sentimento de solidão é agudizado pelo facto de se ser produto de rejeições compulsivas, embora subtis: «À medida que a rejeição adquiriu a aterradora regularidade de rotina diária, a solidão passou de infortúnio episódico a condição padrão¹⁵.» Esse sentimento de rejeição não é uma mera questão de baixa auto-estima como correntemente se supõe, é sobretudo o reconhecimento da falta de compreensão por parte de quem dela mais reclama¹⁶ (*Em busca de um Oeste: imigrantes de Leste*).

A solidão da *procura* é aquela que se orienta para a conexão, para o estabelecimento de redes de comunicação. Se na sociedade contemporânea há ganhos a favor da individualidade também há perdas em relação ao sentimento de pertença comunitária. A vida social faz de resguardo à solidão existencial. O reverso da dessocialização é uma busca incessante de conexão. Como vimos no caso dos afectos virtuais, nem sempre as razões de busca de conexão se anulam quando a conexão se alcança. Por vezes, procura-se que o outro seja virtualmente actor no teatro que a imaginação de cada um constrói. Se o outro se recusa a desempenhar adequadamente o papel que se lhe atribui, ou se o joga mal, pode emergir um sentimento de desconforto. Desse desconforto alimenta-se a solidão logo que se constata que ninguém quer ser actor no cenário dos desejos que, compulsivamente, pressupõem a cumplicidade do outro. Toda a solidão sinaliza uma decepção íntima. É certo que os namoros por

computador incentivam a comunicação. Mas não necessariamente uma comunicação onde há reciprocidade de interesses. A relação entre um e outro é frequentemente transformada numa relação de um com outro imaginário e, quando assim acontece, comunica-se sobretudo a impossibilidade de comunicar.

A solidão *possessória* é a que procura preencher o vazio do ser com o delírio do ter. A ansiedade consumista sinaliza uma solidão nascida de dependências insatisfeitas (*As faces ocultas da loucura: o consumismo que nos consome*). Num pólo diametralmente oposto encontramos a *solidão dos desapossados*, muito comum entre os sem-abrigo e pedintes, estreitamente associada a uma condição de privação de bens mínimos de subsistência. Nestes casos, a solidão pode ser encarada como uma oportunidade ou capacidade de reacção em relação à ausência ou indiferença dos demais, baseada em mecanismos de sobrevivência¹⁷. Por outro lado, a solidão *depressiva* é aquela que resulta de lacunas de encontro: com os outros ou consigo próprio. Pode ocorrer entre alguns migrantes mas também entre idosos abandonados, consumidores compulsivos, pessoas vivendo sentimentos de perda. Quando as oportunidades de encontro se esvaíam, então sim, a solidão mostra a sua face mais perturbadora, a que faz surgir o «vazio», usando um termo com que alguns entrevistados retrataram o seu sentimento de solidão. E se esse vazio se procura preencher a toda a custa, a solidão mostra o seu rosto mais desesperante. O importante é tentar perceber esse «vazio», interpretá-lo, buscando o seu significado, independentemente do nome que se lhe possa dar. Hegel chamava-lhe *alienação* – produto da «consciência de si» como natureza dividida, separada de si mesma. Alheamento, distanciamento de si que Freud também identificava como *neurose* motivada pela repressão de desejos e sentimentos, levando o indivíduo a sentir-se outro que não o que verdadeiramente é. Alienação que também traduz uma inautenticidade – na linha da tradição existencialista (Nietzsche, Heidegger, Sartre) –, expressando uma desconectividade do sujeito com seus próprios valores e princípios.

A solidão por *opção* é construção de uma soberania individual. Mergulhando em si, no mundo da sua interioridade, o indivíduo redescobre a sua identidade, renova os seus sentimentos de pertença, descobre que a solidão requestiona a relação de si próprio com os outros. É um tipo de solidão que pode ser afirmada

por via *individual*, como se passa com Kinkas, ou *colectiva* quando, por exemplo, estamos perante enclausuramentos étnicos. Há quatro maneiras diferentes através das quais os choques de valores entre indivíduos podem ser (mal) resolvidos¹⁸. Em três delas – enraizamento da tradição, alheamento hostil do outro e violência coerciva – a solidão, por *opção* ou *rejeição*, pode manifestar-se. Em alternativa temos os caminhos do diálogo, aproximação e convivência, que são também caminhos de fuga à solidão.

A solidão da *descrença* é aquela que se apresenta não apenas desnudada de afectos mas também de esperança. A solidão dos moribundos é a este respeito ilustrativa – como a que foi analisada tendo por cenário o *piso dos fundos*. Em outras sociedades, desprovidas de meios técnicos para fazer face à morte e ao sofrimento, o enfermo era acarinhado por familiares e amigos. Em tais sociedades não havia a negação da morte ou do sofrimento, apenas uma preocupação em lhe dar um sentido. A religião inscrevia-a numa ordem necessária, numa ciclitude temporal e existencial que se naturalizava socialmente. Em contrapartida, em sociedades dominadas por um consumismo desregulado, a consolação nem sequer está ao alcance de quem detém poder económico para satisfazer os múltiplos apelos consumistas. No entanto, vimos também que novas formas de relacionamento com o transcendental, experiências singulares de religiosidade, podem constituir uma possível resposta a algumas vivências de solidão.

A solidão da *indiferença*, podendo ser reflexo da individualização do social ou de um centramento do indivíduo sobre si mesmo, tem algumas afinidades com a solidão da *disjunção*. Ela refere-se à indiferença com que algumas pessoas carenciadas são por outras olhadas. A solidão delas resulta da falta de significado que sentem ter para quem as rodeia, por essa razão sendo olhadas de lado ou simplesmente ignoradas, quando não escorraçadas. Assim acontece com bêbados, mendigos ou sem-abrigo. Uma tal indiferença talvez seja reflexa de um *cepticismo social*: «O cepticismo não significa a ausência de crenças mas a crença de que todas as coisas são igualmente possíveis¹⁹.» Ou, então, atingiu-se uma «fadiga da compaixão», provável consequência de uma exaustão da capacidade de se ser solidário em face de realidades persistentemente dolorosas²⁰. Associada à solidão da *indiferença* surge, por vezes, a solidão do *enclausuramento*. Ela resulta de uma manifesta falta de comunicação. Pode ser

originada pela falta de respeito pelo outro, no que esse outro tem de diferente em relação aos demais. Pode também resultar numa assunção da diferença que o afasta do outro, tanto mais quanto esse outro o olha como diferente. Num como noutro caso, a falta de comunicação é falta de comunhão, dificuldade de cada um se abrir aos demais, e vice-versa, como acontece com imigrantes ou «loucos».

A descoberta destes diferentes tipos de solidão resultou de uma estratégia de investigação movida por um desejo de achamento, nomeadamente quando se constatou que os rostos de solidão são máscaras de outras realidades. Deleuze confrontava dois distintos modos de pensar, consoante se buscassem objectos de *conhecimento* ou de *reconhecimento*²¹. Nestes últimos, o mundo pode ser pensado confortavelmente e o pensamento exercita-se com tranquilidade, pois tudo o que questiona é tudo quanto pressupõe. Por exemplo, poderia supor-se que somente as pessoas que vivem sozinhas têm intensas relações afectivas com animais domésticos. O que se descobriu, no entanto, foi que, sozinhas ou não, as pessoas podem ligar-se aos animais com semelhante apego (ou desapego). O pressuposto de que apenas as pessoas sós se apegam a animais, porque estão sós, origina muitas ideias equivocadas sobre a estrutura afectiva e emocional dessas pessoas.

Contra o pensamento «cheio de si mesmo», que busca mais o reconhecimento do que o conhecimento, temos aquele outro pensamento que se assombra ante o que se oculta e desoculta. Foi ao lado deste tipo de pensamento que me procurei posicionar, tentando descobrir em vidas individuais e fracturadas, a relevância de seus significados. Há métodos que só encontram o que procuram, que só colectam os factos facilmente aprisionáveis a categorizações pré-definidas. Duvido da possibilidade da criatividade sociológica quando, à força, teimamos em trespassar a realidade em vez de nos deixarmos trespassar por ela. Por isso Merleau-Ponty gostava de falar dos pintores que diziam que as coisas os olhavam quando as pintavam²². Duplo movimento de olhar que implica imersão e emersão, inspiração e expiração, reflexividade entre o sensível e o compreensível.

A forma como decidi fazer aparecer neste livro determinadas personagens, dando-lhes ou não voz, as próprias relações de poder entre essas vozes e a minha própria voz, sugerem que as estratégias analíticas se fundamentam em

opções. Esta questão reclama a necessidade de introduzir, reflexivamente, a minha participação, enquanto sociólogo, na construção do objecto de estudo que decidi pesquisar. Não procurei esconder a minha subjectividade através da proclamação objectiva da minha presença no campo; preocupei-me apenas por acentuar o carácter relacional da minha presença perante os outros cujas vidas quis desvendar – o que não seria possível sem a minha própria desvendação, sem assumir que todo o encontro é um encontro de subjectividades. A objectividade não consiste em fingir que o trabalho de campo está acima das experiências vivenciadas pelo pesquisador. Por exemplo, como descrever um sem-abrigo que me parece um «jovem de espírito» embora, fisionomicamente, também possa parecer um «velho»? Tendo-me ele prometido ler este livro, como falar dele e da realidade por si vivida sem o magoar, sem que a nossa relação seja invadida por sentimentos de ingratidão? Jogando com as palavras como se estivesse construindo um *puzzle* de compromissos, escrevi, a propósito da sua idade: «Poderia dizer que aparenta ter mais idade do que na realidade aparenta.»

Mentiria, isso sim, se dissesse que a observação de algumas vivências de solidão não me afectaram, uma vez que de facto mexeram com os meus sentimentos e emoções. Penso que esta subjectividade assumida, ao expor as condições pessoais de investigação, pode ser tomada como um dado objectivo. Não podemos reclamar, ingenuamente, uma pretensa neutralidade no quadro da qual as coisas se descrevem como são. Por exemplo, quando decidi pesquisar as faces loucas da solidão e me interroguei sobre quem são os «loucos», comecei por decidir quem eles eram. Naturalmente, essa escolha acabou por reproduzir estereótipos quando dei comigo a perseguir «loucos» tidos como tal. Só depois me dei conta que há no mundo mais «loucos» do que poderíamos imaginar, logo que deixei de pensar a perturbação mental como um mero reflexo de estereótipos que sobre ela se construíram. Esta objectivação da subjectividade permite que o próprio sociólogo se descubra através do outro.

Tomei a solidão como um ponto de partida e de chegada. Ponto de partida de deambulações sociológicas que me permitiram uma aproximação a formas sociais de a vivenciar. Indo nos seus rastros. Ponto de chegada que coloca em confronto o que há de comum entre essas diferentes formas de viver a solidão. Chego ao fim do percurso de investigação temendo que ela me persiga para

sempre pois não sei como esquecer os rostos de solidão que persistentemente me continuam a olhar, depois de escrito este livro.

¹ Emile Durkheim, *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, Madrid, Akal Editor, 1982, p. 11 [1ª edição em Francês: 1912].

² José Machado Pais, *Sociologia da Vida Quotidiana*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2002.

³ Norbert Elias, *A Solidão dos Moribundos*, Rio de Janeiro, Zahar Editor, 2001, p. 61.

⁴ *Folha de São Paulo*, 8 de Dezembro de 2005.

⁵ *Folha de São Paulo*, 8 de Dezembro de 2005, pp. 66-67.

⁶ Ideias desenvolvidas na «mensagem final» da reedição do livro «A Invenção do Quotidiano», feita pela Gallimard: Luce Giard e Pierre Mayol, *L'Invention du Quotidien*, vol 2. (*Habiter, Cuisiner*), Paris, Gallimard, 1994.

⁷ Maria do Carmo Brant de Carvalho, «O conhecimento da vida quotidiana: base necessária à prática social», in J. P. Netto e M. C. Brant Carvalho, *Cotidiano: Conhecimento e Crítica*, São Paulo, Cortez Editora, 1996, pp. 47.

⁸ Zigmunt Bauman, *Modernidade e Ambivalência*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1999.

⁹ Pascal Bruckner, *La Tentación de la Inocencia*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1999, pp. 260-1 (1ª edição em Francês: 1995).

¹⁰ K. Robert Yin, *Case Study Research. Design and Methods*, Beverly Hills, Sage, 1984 e Charles C. Ragin e Howard S. Becker (Ed.), *What is a Case? Exploring the Foundations of Social Inquiry*, New York, Cambridge University Press, 1992.

¹¹ Jacqueline Kelen, *L'Esprit de Solitude*, Paris, Éditions Albin Michel, 2005.

¹² N. Elias, *A Solidão dos Moribundos...*, p. 75.

¹³ Sobre os desenlaces conjugais ver Anália Torres, *Divórcio em Portugal, Ditos e Interditos*, Oeiras, Celta, 1996.

¹⁴ N. Elias, *A Solidão dos Moribundos...*, p. 75.

¹⁵ Zygmunt Bauman, *Modernidade e Ambivalência*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1999, p. 129.

¹⁶ Catherine Lutz, *Unnatural Emotions*, Chicago, The University of Chicago Press, 1988.

¹⁷ J. Bowlby, *Attachment and Loss*, London, Hogarth Press, 1973.

¹⁸ Anthony Giddens, «A Vida em uma Sociedade Pós-tradicional», in Anthony Giddens, Ulrich Beck, Scott Lasch, *Modernização Reflexiva*, São Paulo, Unesp, 1995, p. 128.

¹⁹ Michel Hannoun, *Nos Solitudes. Enquête sur un Sentiment*, Paris, Éditions du Seuil, 1991, p. 204.

²⁰ Richard Sennett, *Respeito*, São Paulo, Editora Record, 2004.

²¹ Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968 [edição portuguesa: *Diferença e Repetição*, Lisboa, Relógio D'Água, 2000].

²² Maurice Merleau-Ponty, *O Olho e o Espírito*, Lisboa, Veja, 1977, p. 29.

Bibliografia

- Almeida, Miguel Vale de (1995), *Senhores de Si. Uma Interpretação Antropológica da Masculinidade*, Lisboa, Fim-do-Século Edições.
- Almeida, Miguel Vale de (2001), «Bebendo com os homens: álcool e sociabilidades», in *O Vinho, a História e a Cultura Popular*, Lisboa, Associação para o Desenvolvimento do Instituto Superior de Agronomia.
- Antunes, António Lobo (2002), *Segundo Livro de Crónicas*, Lisboa, Dom Quixote.
- Anziene, D. e outros (1983), *Art et Fantasme*, Paris, Champ Vallon.
- Augé, Marc (1992), *Non-Lieux. Introduction à une Anthropologie de la Surmodernité*, Paris, Seuil.
- Austin, John L. (1996), *Cómo Hacer Cosas con Palabras*, Barcelona, Paidós (1ª edição em Inglês: 1962).
- Bachelard, Gaston (1975), *La Poética del Espacio*, Fondo de Cultura Económica, México (1ª edição em Francês: 1957).
- Bahr, M. Howard (1973), *Skid Row: An Introduction to Disaffiliation*, New York, Oxford University Press.
- Bajtin, M. (1981), *The Dialogic Imagination: Tour Essays*, Austin (Texas), University of Texas Press.
- Barthes, Roland (1998), *A Câmara Clara*, Lisboa, Edições 70.
- Barthes, Roland (2003), *Como Viver Junto. Simulações Romanescas de Alguns Espaços Cotidianos*, São Paulo, Martins Fontes.
- Bastide, Roger (1986), *Sociología de las Enfermedades Mentales*, México, Siglo XXI.
- Bateson, Gregory (1977), «La cybernétique du 'soi': une théorie de l'alcoolisme», *Vers Une Écologie de l'Esprit*, Paris, Éditions du Seuil, Paris, pp. 265-297.
- Baudrillard, J(1989), *De la Seducción*, Madrid, Cátedra, p. 25.
- Bauman, Zigmunt (2004), *Amor Líquido. Sobre a Fragilidade dos Laços Humanos*, Rio e Janeiro, Jorge Zahar Editor (1ª edição em Inglês: 2003).
- Bauman, Zygmunt (1999), *Modernidade e Ambivalência*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- Becker, Howard (1994), «'Foi por acaso': conceptualizing coincidence», *The Sociological Quarterly*, vol. 35, nº 2, pp. 183-194.
- Beckford, J. A. e Luckman, T. (eds.) (1989), *The Changing Face of Religion*, London, Sage.
- Beckford, James (1989), *Religion and Advanced Industrial Society*, London, Unwin-Hyman.
- Béjar, Helena (1993), *La Cultura del Yo. Pasiones Colectivas e Afectos Propios en la Teoría Social*, Madrid, Alianza Editorial.
- Bento, António & Barreto, Elias (2002), *Elias, Sem Amor. Sem Abrigo*, Lisboa, Climepsi Editores.
- Berger, John (1980), *About Looking*, New York, Pantheon.
- Berger, Peter L. (1967), *The Sacred Canopy*, New York, Anchor-Doubleday.

- Berger, Peter L., Berger, Brigitte e Kellner, Hansfried (1974), *Homeless Minds*, Harmondsworth, Penguin.
- Beriain, J.(1994), «Cosmovisión, contingencia y religación. Sobre el concepto de 'teodicea' en la sociología religiosa de Max Weber», *Anthropos*, nº 153, Barcelona.
- Bidart, Claire (1997), *L'Amitié. Un Lien Social*, Paris, La Découverte.
- Bлага, L. (1989), *Eloge du Village Roumain*, Paris, Librairie du Savoir.
- Blanco, J. Rubén (1999), *Política y Sociedad*, 30 , Madrid, pp. 193-211.
- Block, Maurice e Parry, Jonathan (Orgs.) (1982), *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge, University Press.
- Blumer, Herbert (1954), «What is wrong with social theory?» *The American Sociologic Review*, vol. XIX.
- Borges, Genoveva Calvão (1995), *Caracterização Socio-Económica dos Utilizadores do Refeitório dos Anjos*, Lisboa, Santa Casa de Misericórdia de Lisboa.
- Boulte, Patrick (1995), *Individus en Friche*, Paris, Desclée de Brouwer, pp. 141-155.
- Bourdieu, Pierre (1980), *Le Sens Pratique*, Paris, Minuit.
- Bowlby, J. (1973), *Attachment and Loss*, London, Hogarth Press.
- Bradus, Nadia (1993), «La société roumaine. A la recherche de la normalité», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. XCV, pp. 403-415.
- Brito, Joaquim Pais de (1991), «A taberna: lugar e revelador da aldeia», in Brian Juan O'Neill e Joaquim Pais de Brito (Coords.), *Lugares de Aqui*, Lisboa, Publicações D. Quixote.
- Bromberg, Headther (1996), «Are MUDs Communities? Identity, Belonging and Consciousness in Virtual Worlds», in Rob Shields (Ed.), *Cultures of Internet. Virtual Spaces, Real Histories*, Living Bodies, London, Sage, pp. 143-152.
- Bruckner, Pascal (1999), *La Tentación de la Inocencia*, Barcelona, Editorial Anagrama, pp. 260-1 [1ª edição em Francês: 1995].
- Buchholz, E. S. (1997), *The Call of Solitude. Alone Time in a World of Attachment*, New York, Simon & Shuster.
- Burckhardt, L. (1991), *Le Design au-delà du Visible*, Paris, Centre Georges Pompidou.
- Bury, Michael (1991), «The Sociology of chronic illness: a review of research and prospects», *Sociology of Health and Illness*, 13, 4, pp. 451-468.
- Cabral, João de Pina (1984), «A morte na antropologia cultural», *Análise Social*, vol. xx (81-82), 2º-3º, 356.
- Cadoz, C. (1994), *Las Realidades Virtuales*, Madrid, Debate.
- Caiafa, Janice (1999), «Relações eróticas à distância», in Sérgio Dayrell Porto, *Sexo, Afecto e Era Tecnológica*, Brasília, Editora Universidade de Brasília.

- Caillois, Roger (1945), *Ensayo sobre el Espíritu de las Sectas*, Ciudad de México, El Colegio de México.
- Calvo, Enrique Gil (2001), *Nacidos para Cambiar*, Madrid, Taurus.
- Campbell, Colin (1989), *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Oxford, Blackwell.
- Canclini, Néstor Garcia (2005), *Consumidores e Cidadãos*, Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 2005.
- Canevacci, Massimo (2001), *Antropologia da Comunicação Visual*, Rio de Janeiro, DP&A Editora.
- Caplow, Theodore (1982), «Christmas Gifts and Kin Networks», *American Sociological Review*, 47, pp. 382-92.
- Cardoso, Gustavo (1998), *Para uma Sociologia do Ciberespaço. Comunidades Virtuais em Português*, Oeiras, Celta.
- Carvalho, Maria do Carmo Brant de (1996), «O conhecimento da vida quotidiana: base necessária à prática social», in Netto, J. P. e Carvalho, M. C. Brant, *Cotidiano: Conhecimento e Crítica*, São Paulo, Cortez Editora.
- Castro, Lúcia Rabello de (2004), *A Aventura Urbana*, Rio de Janeiro, 7 Letras.
- Certeau, Michel (1980), *l'Invention du Quotidien, Arts de Faire (2 volumes)*, Paris, U.G.E.
- Chalfen, Richard (2003), «Celebrating life after death: the appearance of snapshots in Japanese pet gravesites», *Visual Studies*, vol. 18, nº 2, pp. 144-156.
- Chauí, Marilena (1999), «Sobre o Medo», in Autores Vários, *Os Sentidos da Paixão*, S. Paulo, Companhia das Letras, (11ª reimpressão).
- Cobins, Kevin (1995), «Cyberspace and the world we live in», *Body & Society*, vol. 1 (3-4), pp. 135-155.
- Costa, António Firmino da (1999), *Sociedade de Bairro*, Oeiras, Celta Editora.
- Cuisenier, Jean (1995), «Roumania: la Roumania et le domaine culturel roumain», *Ethnologie Française*, XXV, 3, XXV, pp. 333-341.
- Cunha, Gustavo (1999), «O fio da meada», in Sérgio Dayrell Porto, *Sexo, Afecto e Era Tecnológica*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, p. 112.
- Cunha, Vanessa (1999), «A morte do outro. Mudança e diversidade nas atitudes perante a morte», *Sociologia, Problemas e Práticas*, nº 31, pp. 103-128.
- Cutileiro, José (1988), «Honra, vergonha e amigos», in J. G. Peristiany, *Honra e Vergonha. Valores das Sociedades Mediterrânicas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2ª edição, p. XVIII.
- Dahlhaus, Carl (1980), *Between Romanticism and Modernism*, Berkeley, University of California Press.
- DaMatta, Roberto (1991), *A Casa & a Rua*, Rio de Janeiro, Editora Guanabara Koogan.

- Danet, Brenda (1998), «Text as Mask: Gender, Play and Performance on the Internet», in Steven G. Jones (Ed.), *Cybersociety. Revisiting Computer-Mediated Communication and Community*, London, Sage Publication.
- Davidson, Julia e Layder, Derek (1994), *Methods, Sex and Madness*, London, Routledge.
- Davis, D., Berenson, D., Steinglass, P. e Davis, S. (1974), «The adaptive consequences of drinking», *Psychiatry*, vol. 37, nº 3.
- Degenne, A. (1983), «Sur les réseaux de sociabilité», *Revue Française de Sociologie*, vol. 24, nº 1, pp. 109-118.
- Degenne, A. e Forsé, M. (1994), *Les Réseaux Sociaux*, Paris, A. Colin.
- Deleuze, G. (1969), «Michel Tournier et le monde sans autrui», *Logique du Sens*, Paris, Minuit, pp. 350-372.
- Deleuze, Gilles (1968), *Différence et Répétition*, Paris, Presses Universitaires de France [edição portuguesa: *Diferença e Repetição*, Lisboa, Relógio D'Água, 2000].
- Deleuze, Gilles e Guattari, Félix (1994), *Mil Mesetas*, Valência, Pré-textos, 1994, p 487 (1ª edição em Francês: 1980).
- Dell'Aquila, Paol (1999), *Tribù Telematiche*, Rimini, Guaraldi.
- Dell'Aquila, Paolo (2000), «Tribus et associations virtuelles», *Sociétés*, nº 68, 2, p. 68.
- Delumeau, Jean (Dir.) (1996), *Le Fait Religieux*, Paris, Librairie Arthème Fayard.
- Demeuldre, Michel (1997), «Rue et créations collectives de styles», *Espaces et Sociétés*, nº 90.
- Derber, Charles (1979), *The Pursuit of Attention: Power and Individualism in Everyday Life*, New York, Oxford University Press.
- Dicks, B. e Mason, B. (1999), «Cyber Ethnography and the Digital Researcher», in J. Armitage e J. Roberts (Eds.), *Exploring CyberSociety. Social, Political, Economical and Cultural Issues*, Newcastle (UK), University of Northumbria Press.
- Digard, Jean-Piere (1990), *L'Homme et les Animaux Domestiques*, Paris, Fayard.
- Diógenes, Glória (1998), *Cartografia da Cultura e da Violência*, São Paulo, Annablume.
- Dobbelaere, Karel (1981), «Secularization: A Multi-Dimensional Concept», *Current Sociology*, 29.
- Dolto, Françoise (1989), *Solitude*, Paris, Engo.
- Douglas, Jack D. (1976), *Investigative Social Research. Individual and Team Field Research*, Beverly Hills (California), Sage.
- Douglas, Mary (1971), *De la Souillure*, Paris, Maspero.
- Douglas, Mary (Ed.) (1987), *Constructive Drinking. Perspectives on Drink from Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Durkheim, Émile (1987), *La División del Trabajo Social*, Madrid, Akal (1ª edição:1893).
- Durkheim, Emile (1982), *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, Madrid, Akal Editor (1ª edição: 1912).
- Durkheim, Emile (1989), *As Regras do Método Sociológico*, Lisboa Editorial Presença (1ª edição: 1895).
- Duvignaud, Jean (1983), *Festas e Civilizações*, Fortaleza, Edições Universidade Federal do Ceará, 1983.
- Eastman, M. (1984), *Old Age Abuse*, Mitcham, Age Concern England.
- Elias, Norbert (1998), *Sobre o Tempo*, Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- Elias, Norbert (2001), *A Solidão dos Moribundos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- Elias,Norbert (1978), *What is Sociology?*, Londres, Hutchinson.
- Elster, Jon (1997), *Egonomics*, Barcelona, Gedisa.
- Elster, Jon (1999), *Strong Feelings. Emotion, Addiction and Human Behaviour*, Cambridge (USA), Massachusetts Institute of Technology.
- Escorel, Sarah (1999), *Vidas ao Léu. Trajectórias de Exclusão Social*, Rio de Janeiro, Editora Fiocruz, p. 238.
- Fabian, J. (1983), *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, New York, Columbia University Press.
- Farge, A. e Klapisch-Zuber, C. (1984), *Madame ou Mademoiselle? Itinéraires de la Solitude Féminine*, Paris, Montalba.
- Fericgla, Josep Maria (2002), *Envejecer. Una Antropología de la Ancianidad*, Barcelona, Editorial Herder.
- Fernandes, António Teixeira (2001), *Formas da Vida Religiosa nas Sociedades Contemporâneas*, Oeiras, Celta Editora.
- Fielding, Nigel (Ed.) (1993), *Researching Social Life*, London, Sage.
- Flanagan, Kieran (1991), *Sociology and Liturgy*, London, Macmillan.
- Foster, D. (Ed.) (1997), *Internet Culture*, London, Routledge.
- Foucault, Michel (1976), *La Volonté de Savoir*, Paris, Gallimard.
- Foucault, Michel (1989), *Histórias da Loucura na Idade Clássica*, São Paulo, Perspectiva.
- Foucault, Michel (2001), *Os Anormais*, São Paulo, Martins Fontes.
- Freire, Milena Carvalho Bezerra (2004), «Mercado funerário: novas representações sobre a morte, seus espaços e ritos», *Revista Brasileira em Sociologia da Emoção*, vol.3, nº 9, pp. 407-416.
- Freud, S. (1971), *Malaise dans la Civilisation*, Paris, PUF, (1ª edição em Alemão: 1930).
- Freud, S. (1980), *L'Avenir d'une Illusion*, Paris, PUF, (1ª edição: 1927).

- Fróis, Catarina (2005), «O anonimato em contexto de grupo: as associações 'anónimas'», *Etnográfica*, vol. IX (2), pp. 293-312.
- Gagyí, József (1999), «Man and land in the Székelyföld», in László Felföldi e Ildikó Sándor, *Multicultural Europe: Illusion or Reality?*, Budapest, European Centre for Traditional Culture.
- Galanter, M. (Ed.) (1989), *Recent Developments in Alcoholism*, New York, Plenum.
- Gauchet, Marcel (1985), *Le Désenchantement du Monde. Une Histoire Politique de la Religion*, Paris, Gallimard.
- Geertz, Clifford (1978), *A Interpretação das Culturas*, Rio de Janeiro, Zahar Editores (1ª edição em Inglês: 1973).
- Geertz, Clifford (1983), *Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology*, New York, Basic Books.
- Gelder, L. Van (1991), «The strange case of the electronic lover», in Dunlop e Kling (Eds.), *Computerization and Controversy: Value Conflicts and Social Choices*, San Diego (Ca), California.
- Gergen, Kenneth J. (1997), *El Yo Saturado. Dilemas de Identidad en el Mundo Contemporáneo*, Barcelona, Paidós.
- Giard, Luce e Mayol, Pierre (1994), *L'Invention du Quotidien*, vol 2. (*Habiter, Cuisiner*), Paris, Gallimard.
- Gibson, William (1984), *Neuromante*, Barcelona, Ministauro, (existe tradução portuguesa pela Gradiva).
- Giddens, Anthony (1985), *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, California, University of California Press.
- Giddens, Anthony (1995), «A Vida em uma Sociedade Pós-tradicional», in Anthony Giddens, Ulrich Beck, Scott Lasch, *Modernização Reflexiva*, São Paulo, Unesp.
- Giddens, Anthony (1995), *Modernidad e Identidad del Yo: El Yo y la Sociedad en la Época Contemporánea*, Barcelona, Ediciones Península (1ª edição em Inglês: 1991).
- Giddens, Anthony (1995), *Transformações da Intimidade. Sexualidade, Amor e Erotismo nas Sociedades Modernas*, Oeiras, Celta.
- Gilder, George (1981), *Wealth and Poverty*, New York, Basic Books.
- Goffman, Erving (1985), *Encounters. Two Studies in the Sociology of Interaction*, New York, MacMillan (1ª edição: 1961).
- Goffman, Erving (1993), *A Apresentação do Eu na Vida de Todos os Dias*, Lisboa, Relógio d'Água, (1ª edição em Inglês: 1959).
- Goffman, Erving (1993), *Estigma. La Identidad Deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu Editores (1ª edição em Inglês: 1963).
- Goffman, Erving (1971), *Relations in Public. Micro-Studies of the Public Order*, New York, Basic Books.
- Gregory, C. A. (1980), *Gifts and Commodities*, Londres, Academic Press.

- Gruen, Arno (1995), *A Loucura da Normalidade*, Lisboa, Assírio & Alvim.
- Guattari, Félix e Rolnik, Suely (1999), *Micropolítica. Cartografia do Desejo*, Petrópolis, Editora Vozes (5ª edição).
- Gusmão, Neusa Maria Mendes de (2001), «A maturidade e a velhice: um olhar antropológico», in Anita Liberalesso Neri (Org.), *Desenvolvimento e Envelhecimento: Perspectivas Biológicas, Psicológicas e Sociológicas*, Campinas, Papirus Editora, pp. 121-122.
- Habermas, J. (1973), «Travail et interaction. Remarques sur la philosophie de l'esprit de Hegel à Léna», in *La Technique et la Science Comme Idéologie*, Paris, Gallimard, pp. 152-187.
- Hannoun, Michel (1991), *Nos Solitudes. Enquête sur un Sentiment*, Paris, Éditions du Seuil.
- Heath, B. Dwight e Cooper, A. M. (1981), *Alcohol Use and World Cultures. A Comprehensive Bibliography of Anthropological Sources*, Toronto, Addiction Research Foundation.
- Héran, F. (1988), «Comme chiens et chats. Structure et genèse d'un conflit culturel», *Ethnologie Française*, XVIII, 4, pp. 325-337.
- Herpin, N. e Verger, D. (1999), «Sont-ils devenus fous? La passion des Français pour les animaux familiers», *Revue Française de Sociologie*, XXXIII, 2, pp. 265-286.
- Hervieu-Léger, Danièle (1999), *La Religion en Mouvement. Le Pèlerin et le Converté*, Paris, Flammarion.
- Hine, Christine (2000), *Virtual Ethnography*, London, Sage Publications.
- Huntington, Richard e Metcalf, Peter (1979), *Celebration of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge, University Press.
- James, William (1999), *Las Variedades de la Experiencia Religiosa*, Barcelona, Ediciones Península.
- James, William, (1988), *Principles of Psychology*, vol. II, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Jones, Richard Glyn (Ed.) (1996), *Cybersex. Aliens, Neurosex and Cyborgasms*, London, Raven.
- Joseph, Isaac (1998), *Erving Goffman et la Microsociologie*, Paris, PUF.
- Joyce, P. (Ed.) (1995), *Class*, New York, Oxford University Press.
- Jung, C. G. (1989), *O Homem e seus Símbolos*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- Karnoouj, Claude (1990), *L'Invention du Peuple. Chronique de Roumaine*, Paris, Arcantère.
- Kelen, Jacqueline (2005), *L'Esprit de Solitude*, Paris, Éditions Albin Michel.
- Kohlberg, Lawrence (1981), *Essays on Moral Development*, Vol. 1: *The Philosophy of Moral Development*, New York, Harper & Row.
- Kopytoff, I. (1986), «The Cultural Biography of Things: Commodification as Process», in A. Appadurai (Ed.), *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Kouba, Ver Anik (1995), «La laideur des fous», *Communications*, nº 60.
- Lahire, Bernard (1998), *L'Homme Pluriel. Les Ressorts de l'Action*, Paris, Nathan.
- Lasch, Chr. (1979), *The Culture of Narcissism*, New York, Warner Books.
- Lasch, Christopher (1985), *The Minimal Self*, Picador, London.
- Lefebvre, Henri (1981), *Critique de la Vie Quotidienne*, Paris, L'Arche, tomo III.
- Lévi-Strauss, Claude (1962), *La Pensée Sauvage*, Paris, Plon.
- Lipovetsky, Pilles (1986), *La Era del Vacío. Ensayos sobre el Individualismo Contemporáneo*, Barcelona, Editorial Anagrama.
- Luckmann, Th. (1973), *La Religión Invisible*, Salamanca, Sígueme.
- Luhmann, Niklas (1985), *El Amor como Pasión*, Barcelona, Ediciones Península.
- Lutz, Catherine (1988), *Unnatural Emotions*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Lyon, David (1996), «Religion and the post-modern: old problems, new prospects», in Kieran Flanagan e Peter Jupp (Eds.), *Postmodernity, Sociology and Religion*, London, Macmillan.
- Madsen, W. (1979), «Alcoholics anonymous as a crisis cult» in M. Marshall (Ed.), *Beliefs, Behaviors & Alcoholic Beverages*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Maffesoli, Michel (1988), *Le Temps des Tribus. Le Déclin de l'Individualisme dans les Sociétés de Masse*, Paris, Méridiens Klincksieck.
- Mafra, Clara (2002), *Na Posse da Palavra. Religião, Conversão e Liberdade Pessoal em dois Contextos Nacionais*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.
- Márquez, Gabriel García (1995), *Cem Anos de Solidão*, Lisboa, Publicações Dom Quixote (1ª edição: 1967).
- Marquez, Gabriel Garcia (1999), *Notas de Prensa, Obras Periodísticas 5 (1961-1984)*, Barcelona, Grijalbo Mondadori.
- Martins, Hermínio (1985), «Tristes Durées», in Rui G. Feijó, Hermínio Martins e João de Pina Cabral, *A Morte em Portugal Contemporâneo*, Lisboa, Querco, pp. 22-23.
- Martins, José de Souza (2004), «Para compreender e temer a exclusão social», *Vida Pastoral*, Ano XLV, nº 239, São Paulo, Editora Paulus, pp. 3-9.
- Martins, José de Souza (2005), «Anotações do meu caderno de campo sobre a cultura funerária no Brasil», in Marcos Fleury de Oliveira e Marcos H. P. Callia (Orgs), *Reflexões sobre a Morte no Brasil*, São Paulo, Editora Paulus, pp. 73-91.
- Matos, Maria Izilda Santos de (2000), «O Lar e o Botequim», *Cadernos CERU*, São Paulo, Universidade de São Paulo, p. 11-27.
- Mauss, Marcel (1979), «A category of the human mind: the notion of person, the notion of self», *Sociology and Psychology. Essays*, London, Routledge & Kegan Paul.

- Mayol, Pierre, «Habiter», in Luce Giard e Pierre Mayol (1980), *L'Invention du Quotidien, (vol. 2): Habiter, Cuisiner*, Paris, U. G. E.
- Merleau-Ponty, Maurice (1977), *O Olho e o Espírito*, Lisboa, Veja.
- Metz, Jean-Baptiste (1977), *La Foi dans l'Histoire et la Société*, Paris, Le Cerf.
- Mihăilescu, Vintilă (1995), «Le bloc 311. Résidence et sociabilité dans un immeuble d'appartements sociaux à Bucarest», *Ethnologie Française*, XXV, pp. 489-496.
- Miller, Hugh (2005), «The Presentation of Self in Electronic Life: Goffman on the Internet», *RBSE (Revista Brasileira da Sociologia das Emoções)*, vol. 4, nº 11, pp. 170-178.
- Mitchell, William (1995), *City of Bits*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press.
- Mollat, Michel (1989), *Os Pobres na Idade Média*, Rio de Janeiro, Campus.
- Morin, Edgar (1999), *El Hombre y la Muerte*, Barcelona, Editorial Kairós (1ª edição em Francês: 1979).
- Nahoum-Grappe, Véronique (1991), *La Culture de l'Ivresse. Essai de Phénoménologie Historique*, Paris, Quai Voltaire.
- Neal, C., «Virtually liberal: do virtual communities have a place in liberal theory?», in <http://www.dur.ac.uk/dss8zz2/tec.htm>.
- Nowotny, Hoffmann (2004), «What does Normal Mean in an Individualised Society?», *Swiss Journal of Sociology*, vol. 30, Issue 1, pp. 139-141.
- O'Neill, Brian Juan (1991), «Morte social e linhas de família numa aldeia nortenha, 1870-1990», in António Matias Belho (Coordenador), *Atitudes Perante a Morte*, Coimbra, Livraria Minerva, pp. 175-203.
- Oldenberg, R. (1991), *The Great Good Place*, New York, Paragon House.
- Ostrower, Fayga (2001), *Criatividade e Processo de Criação*, Petrópolis, Editora Vozes (1ª edição: 1977).
- Pais, José Machado (1986), *Artes de Amar da Burguesia. A Imagem da Mulher e os Rituais de Galantaria nos Meios Burgueses do Séc. XIX em Portugal*, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, Coleção Ensaios e Aproximações.
- Pais, José Machado (1994), *Sousa Martins e suas Memórias Sociais. Sociologia de uma Crença Popular*, Lisboa, Gradiva.
- Pais, José Machado (2001), «O que explica a religiosidade dos portugueses? Um Ensaio de Análise Tipológica», in José Machado Pais, Manuel Villaverde Cabral e Jorge Vala, *Religiosidade e Bioética. Atitudes Sociais dos Portugueses*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais/ISSP.
- Pais, José Machado (2002), *Sociologia da Vida Quotidiana*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.
- Pais, José Machado (Coord.) (1994), *Práticas Culturais dos Lisboetas*, Lisboa, Edições do Instituto de Ciências Sociais.
- Pais, José Machado (Coord.) (1998), *Gerações e Valores na Sociedade Portuguesa Contemporânea*, Lisboa, SEJ.

- Pais, José Machado e Blass, Leila Maria (Coord.) (2004), *Tribos Urbanas. Produção Artística e Identidades*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.
- Peirce, Charles Sanders (1978), *Écrits sur le Signe*, Paris, Seuil (Edição original em Inglês: *Collected Papers*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 8 volumes, 1931 a 1958).
- Peristiany, J. G. (1988), *Honra e Vergonha. Valores das Sociedades Mediterrânicas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian (2ª edição).
- Pichon, Pascale, «La manche, une activité routinière», *Annales de la Recherche Urbaine*, nº 57-58, pp. 147-157.
- Pires, Rui Pena (2003), *Migrações e Integração*, Oeiras, Celta.
- Portillo, E. e Hartz, J. (1995), «Los sujetos ante el mundo digital», *Archipiélago*, 23, pp 21-26.
- Ragin, Charles C. e Becker, Howard S. (Ed.) (1992), *What is a Case? Exploring the Foundations of Social Inquiry*, New York, Cambridge University Press.
- Remy, J. e Voye, L. (1992), *La Ville. Vers une Nouvelle Definition?*, Paris, L'Harmattan.
- Rheingold, Howard (1994), *The Virtual Community: Surfing the Internet*, London, Minerva Publishing.
- Rhode, Barbara (1993), «Brain drain, brain gain, brain waste: reflexions on the the emigration of highly educated and scientific personnel from Eastern Europe», in R King (Org.), *The New Geography of European Migrations*, London, Belhaven Press, pp. 228-245,
- Rice, E. Donald e Love, Gail (1978), «Electronic Emotion», *Communication Research*, 14, pp. 85-108.
- Riesman, David (1950), *The Lonely Crowd. A Study of the Changing American Character*, New Haven, Yale University Press.
- Roussaux, Jean-Paul, Faoro-Kreit, Blandine e Hers, Denis (2002), *O Alcoólico em Família*, Lisboa, Climepsi Editores.
- Rueschmeyer, D. (1992), *Capitalism Development and Democracy*, Cambridge, Chicago University Press.
- Sahlins, Marshall D. (1974), *Sociedades Tribais*, Rio de Janeiro, Zahar Editores (1ª edição: 1968).
- Sauvageot, Anne (1994), *Voirs et Savoirs*, Paris, PUF.
- Schneider, Mark A. (1993), *Culture and Disenchantment*, Chicago, University of Chicago Press.
- Schütz, Alfred (1964), *Collected Papers II, Studies in Social Theory*, The Hague, Nijhoff.
- Schutz, Alfred e Luckmann, Thomas (2001), *Las Estructuras del Mundo de la Vida*, Buenos Aires, Amorrortu Editores (1ª edição em Inglês: 1973).
- Schutz, Alfred (1972), *Fenomenología del Mundo Social*, Paidós, Buenos Aires.

- Scott, Sara (1999), «Fragmented selves in late modernity: making sociological sense of multiple personalities», *The Sociological Review*, vol. 47, nº 3, pp. 432-460.
- Sennett, Richard (2004), *Respeito*, São Paulo, Editora Record.
- Sennett, Richard (1978), *El Declive del Hombre Público*, Barcelona, Ediciones Península.
- Sennett, Richard (1991), *La Conciencia del Ojo*, Versal, Madrid.
- Sennett, Richard (2000), *La Corrosión del Carácter*, Barcelona, Anagrama.
- Shea, Virginia (1994), *Netiquette*, S. Francisco (CA), Albion Books.
- Sherman, Barrie e Judkins, Phil (1992), *Glimps of Heaven, Visions of Hell: Virtual Reality and its Implications*, London, Hodder and Stoughton.
- Shields, Rob (Ed.) (1992), *Lifestyle Shopping. The Subject of Consumption*, London, Routledge.
- Shields, Rob (Ed.) (1996), *Cultures of Internet. Virtual Spaces, Real Histories, Living Bodies*, London, Sage.
- Simmel, Georg (1971), «The metropolis and mental life's», in D. Levine (E.), *George Simmel: on Individuality and Social Forms*, Chicago, University Chicago Press.
- Simmel, Georg (1981), «Essai sur la sociologie des sens», in *Sociologie et Épistémologie*, Paris, PUF.
- Simmel, Georg (1988), *Sobre la Aventura*, Barcelona, Península.
- Simmel, Georg (1990), *The Philosophy of Money*, New York, Routledge (1ª edição: 1907).
- Simmel, Georg (1997), *Sociología. Estudios sobre las Formas de Socialización*, vol. 2, Madrid, Revista de Occidente, (1ª edição: 1908).
- Simmel, Georg (1998), *El Individuo y la Libertad. Ensayos de Crítica de la Cultura*, Barcelona, Ediciones Península.
- Simmel, Georg (2004), «O Estrangeiro», in *Fidelidade e Gratidão e Outros Textos*, Lisboa, Relógio D'Água, pp. 133-141 (1ª edição: 1908).
- Simões, J. C. Jr. (1995), *Moradores de Rua*, São Paulo, Polis, 1992 e C. M. M. Rosa (Org.), *População de Rua*, São Paulo, Hucitec.
- Six, Jean-François (1986), *Le Guide des Solitudes*, Paris, Fayard.
- Snow, David A., Zurcher, Louis e Sjoberg, Gideon (1982), «Interviewing by comment: an adjunct to the direct question», *Qualitative Sociology*, 5, pp. 285-311.
- Spears, R. e Lea, M. (1994), «Panacea or Panopticon? The Hidden Power in Computer-Mediated Communication», *Communication Research*, 21, , pp. 427-459.
- Spengler, O. (1996), «El Ocaso de Occidente», *Revista de Occidente*, Madrid, vol. II.

- Stone, Allucquere Rosanne (1995), *The War of Desire and Technology at the Close of the Mechanical Age*, London, MIT Press.
- Storr, A. (1988), *Solitude. A Return to the self*, New York, Free Press.
- Taussig, Michael (1993), *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*, London, Routledge.
- Taylor, Shelley (1989), *Positive Illusions. Creative Self-Deception and Healthy Mind*, New York, Basic Books.
- Thelen, Lionel (2006), *L' Exil de Soi. Sans-abri d'ici et d'ailleurs*, Bruxelles, Publications des Facultés Universitaires, Saint Louis.
- Thomas, Keith (1978), *Religion and the Declin of Magic*, Harmondsworth, Penguin.
- Tönnies, Ferdinand (1979), *Comunidad y Asociación*, Barcelona, Ediciones Península (1ª edição em alemão: 1887).
- Torres, Anália (1996), *Divórcio em Portugal, Ditos e Interditos*, Oeiras, Celta.
- Turkle, Shery (1995), *Life on the Screen. Identity in the Age of the Internet*, New York, Simon and Schuster.
- Turner, Ralph H. (1978), «The Role and the Person», *American Journal of Sociology*, 84, pp. 1-23.
- Turner, V. (1988), *El Proceso Ritual*, Madrid, Taurus.
- Turner, V. (1979), *Process, Performance and Pilgrimage*, New Delhi, Concept.
- Vaillant, G. (1995), *The Natural History of Alcoholism Revisited*, Cambridge, Harvard University Press.
- Varbanov, Valentin (2002), «Bulgaria: mobile phones as post-communist cultural icons», in James E. Katz e Mark Aakhus, *Perpetual Contact. Mobile Communication, Private Talk, Public Performance*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 126-136.
- Velho, Gilberto, «Observando o Familiar», in Edson de Oliveira Nunes (Org.) (1988), *A Aventura Sociologia. Objectividade, Paixão, Improviso e Método na Pesquisa Social*, Rio de Janeiro, Zahar Editora, pp. 36-46.
- Villa-Lobos, Maria José, «A taberna entre a tradição e a modernidade. Uma aproximação à análise deste território como espaço de relações de inclusão e de exclusão produzidas pelos seus utilizadores», *Fórum Sociológico*, nºs 5/6 (2ª série), pp. 221-239.
- Virilio, P. (1986), *La Machina de Vision*, Paris, Ed. Galilée.
- Vladier, Paul (1994), *Éloge de la Conscience*, Paris, Le Seuil.
- Vovelle, Michel (1987), *Ideologias e Mentalidades*, São Paulo, Brasiliense.
- Wallerstein, Immanuel (1988), «Hay que 'impensar' las ciencias sociales del siglo XIX?», *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, nº 118, pp. 551-558.
- Weber, Max (1978), *Sociología de la Religión*, Buenos Aires, La Pléiada.
- Weber, Max (1979), *Economia y Sociedad, Esbozo de Sociología Comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica, (1ª edição em Alemão: 1922).

- Weiss, R. S. (1973), *Loneliness. The Experience of Emotional and Social Isolation*, Cambridge (MA), MIT Press.
- Whitehouse, Harvey (2000), *Arguments and Icons. Divergent Modes of Religiosity*, Oxford, Oxford University Press.
- Wilson, B. (1982), *Religion in Sociological Perspective*, Oxford, Oxford University Press.
- Wolf, Eric R. (1990), «Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas», in M. Banton (Ed.), *Antropología Social de las Sociedades Complejas*, Alianza, Madrid.
- Wouters, Cas (2002), «The quest for new rituals in dying and mourning: changes in the We-I balance», *Body and Society*, vol. 8 (1), pp. 1-27.
- Yin, K. Robert (1984), *Case Study Research. Design and Methods*, Beverly Hills, Sage.
- Yonnet, Paul (1985), *Jeux, Modes et Masses*, Paris, Éditions Gallimard.
- Zeldin, Theodore (1997), *História Íntima da Humanidade*, Lisboa, Editorial Teorema.

RELATÓRIOS

- National Report on Educational for All. Romania.* Ministry of National Education, Institute of Educational Sciences, Bucharest, 1997.
- PM Communications Reporting*, 12th March 2000 (produzido para *Sunday Telegraph* por PM Communications).
- Romania National Youth Policy*, European Steering Committee for Youth (CDEJ), Conselho da Europa, Budapest, 2000.

JORNAIS

- CLOBO («A Palavra»).
- Correio da Manhã.*
- Diário de Notícias.*
- Expresso.*
- Folha de São Paulo*
- The Times*

REVISTAS

- Cães & Companhia.*

Cães & Gatos.

SÍTIOS

www.geocities.com/fepi001.

www.valverdehotel.pt

www.whoisshe.com