

NA RIQUEZA E NA POBREZA, NA SAÚDE E NA DOENÇA: AFETO E POLÍTICA

FOR RICHER AND FOR POORER, IN SICKNESS AND IN HEALTH: AFFECTION AND POLITICS

*Victor Pimentel Ferreira**

Cite este artigo: FERREIRA, Victor Pimentel. Na riqueza e na pobreza, na saúde e na doença: afeto e política. **Revista Habitus:** Revista da Graduação em Ciências Sociais do IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 1, n. 17, p. 24-36, jan./jul. 2019. Semestral. Disponível em: revistas.ufrj.br/index.php/habitus.

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo apresentar um exercício etnográfico desenvolvido durante um casamento realizado no dia 18 de novembro de 2018 e relacionar as observações apontadas com alguns referenciais teóricos do campo da antropologia cultural, da filosofia, da antropologia das emoções e da psicanálise. A escolha da situação na qual foi empreendido o exercício – a cerimônia de um casamento – guarda uma ligação direta com o propósito fundamental do texto: efetuar, ainda que de maneira breve e introdutória, reflexões gerais acerca das relações existentes entre o campo dos afetos e o campo da política.

Palavras-chave: afetos; política; sofrimento; subjetividade.

Abstract: The present article aims to present an ethnographic exercise developed during a marriage held on November 18th, 2018 and to relate the observations pointed out with some theoretical references in the area of cultural anthropology, anthropology of emotions and psychoanalysis. The choice of the situation in which the fieldwork was undertaken – the marriage ceremony – has a direct connection with the fundamental purpose of the text: to make, although in a brief and introductory way, general reflections on the existing relations between the area of affections studies and of politics studies.

Keywords: affections; politics; suffering; subjectivity.

A ideia que guia o presente trabalho se baseia na tentativa de elaborar algumas considerações breves e gerais acerca da existência de possíveis conexões entre áreas de caráter mais “subjetivista” (como a psicanálise e a antropologia das emoções, por exemplo) e o campo da política. O evento que suscita e conduz as reflexões desenvolvidas ao longo do texto é uma cerimônia de casamento realizada no dia 18 de novembro de 2018. Como o leitor verá, tal cerimônia apresentou algumas características bastante diferenciadas em relação a outros eventos do mesmo tipo, o que o configurou – pelo menos na visão do autor – como um acontecimento singular e possuidor de um relevante potencial reflexivo. Aliás, é exatamente a partir deste ponto que o artigo se desdobra: a observação de um evento mais ou menos simples e corriqueiro – uma cerimônia de casamento – e as implicações políticas geradas pelos discursos produzidos durante o mesmo, o que evidencia a existência de uma certa linha que atravessa e ultrapassa o campo afetivo de um casal recém-casado e o conecta à dimensão coletiva da política.

Dessa forma, o texto foi dividido em quatro partes: inicialmente, apresentarei um breve retrospecto da vida dos cônjuges – cuja base reside no convívio do autor com os mesmos –, que poderá nos auxiliar no entendimento das questões apresentadas posteriormente; em seguida, começo a analisar um momento importante da parte litúrgica; na terceira sessão, me concentro nos discursos proferidos pelos dois celebrantes durante a cerimônia, investigando-os separadamente em duas subdivisões; por fim, realizo algumas considerações finais extraídas do exercício etnográfico. Assim, ao longo de todo o trabalho, busco intercalar a descrição dos acontecimentos com possíveis conexões entre estes e demais elaborações teóricas que auxiliem na conjugação do campo dos afetos com o campo da política.

1. Os cônjuges

O exercício etnográfico que serve como base para o desenvolvimento do presente trabalho foi realizado durante o casamento de dois amigos meus – Gabriel Lopes e Nádia Maria – ocorrido em novembro de 2018. Nesta seção, pretendo apresentar um breve retrospecto das trajetórias individuais dos dois, que poderá nos auxiliar no entendimento das questões desenvolvidas posteriormente. As informações apresentadas foram recolhidas do convívio do autor com os mesmos, o que significa que os dados descritos abaixo são frutos de uma relação de amizade recheada de conversas informais, trocas e experiências compartilhadas, cuja duração já conta com quase uma década.

Gabriel e Nádia possuem algumas importantes características em comum: ambos são jovens adultos (com idades entre 25 e 30 anos), negros e graduados em Produção Cultural por uma universidade pública do Rio de Janeiro. Aliás, foi exatamente através desse curso que eles se conheceram em 2011 e, a partir de então, começaram a namorar. Além dos pontos já mencionados, Gabriel e Nádia também trazem em suas bagagens individuais de experiências e trajetórias de vida um aspecto semelhante: os dois foram criados desde pequenos dentro de tradições cristãs batistas – isto é, a igreja evangélica desempenha um papel fundamental na história de cada um. É interessante ressaltar que ambos também percorreram um mesmo “caminho de desencantamento” em relação às origens nas quais eles foram formados. Ou seja, Gabriel e Nádia traçaram uma trajetória bastante similar que começa com uma *criação* batista em moldes

conservadores, um *engajamento* intenso com a comunidade de fé na qual seus pais congregavam e, em seguida, a adoção de uma postura profundamente crítica em relação a praticamente todos os valores, rituais e comportamentos que os haviam sido ensinados durante todo esse tempo. Este último passo foi, nos dois casos, seguido de sua consequência lógica: sensação de deslocamento em relação ao mundo cristão evangélico, *afastamento* da comunidade de fé da qual eles eram membros desde pequenos e busca e aproximação de outros grupos religiosos, dentro do âmbito cristão, que partilhassem uma visão mais crítica, socialmente engajada e melhor adaptada aos “novos” valores e percepções que ambos desenvolveram.

Assim, ao tratar especificamente sobre cada um, basta mantermos a mesma trajetória *criação-engajamento-afastamento* e mudarmos os nomes. Gabriel, por exemplo, foi criado dentro da Primeira Igreja Batista RCR, se engajou profundamente nos ministérios de arte e música dessa comunidade de fé e, em seguida, adotou um comportamento crítico em relação a todo um conjunto de visões, comportamentos e discursos que são discutidos e disseminados nesta igreja, identificando situações problemáticas e pontos de inflexão nas atividades regulares de tal instituição, o que o levou a se afastar gradativamente do local. Nádia, por sua vez, foi criada na Primeira Igreja Batista de NTR, também desenvolveu uma ligação estreita com o ministério de arte da instituição e, posteriormente, passou a enxergar tudo aquilo que era muito “natural” naquele lugar com um certo estranhamento, o que a levou, juntamente com outros amigos, a fundar uma nova igreja – a Igreja Batista CMH, sobre a qual tornarei a falar mais à frente.

A adoção de uma visão e comportamento críticos – que, em ambas as histórias, significou o passo exatamente anterior ao afastamento total de suas comunidades de fé “de origem” – não ocorreu como um movimento natural. Obviamente, a construção de um modelo explicativo simplificado, como a trajetória *criação-engajamento-afastamento* mencionada acima, reduz significativamente as nuances e peculiaridades que acompanharam os caminhos percorridos por cada um deles e pode, por essa razão, sugerir o criticismo como algo espontâneo na vida desses dois jovens. É claro que essa visão não corresponderia de forma alguma à realidade. Por isso, acredito que seja importante enfatizar que tanto Gabriel como Nádia beberam de diferentes fontes em seus percursos individuais que os permitiram aguçar, fortalecer e amplificar posturas questionadoras. Apesar dessa diversidade de influências críticas, ambos ressaltam dois pontos importantes na construção de suas trajetórias: a experiência como aluno do curso de Produção Cultural e o contato com leituras, conversas e reflexões de militantes do movimento negro.

A vivência em uma faculdade pública, como relatado corriqueiramente na fala de muitos alunos, pode significar um profundo deslocamento naquele que a experimenta. De acordo com o antropólogo Roy Wagner, é exatamente no choque cultural que percebemos como naturalizamos as formas e categorias pelas quais entendemos o mundo (WAGNER, 2018). Não é exatamente isso o que se evidencia na fala de alguns discentes? O contato com pessoas que moram em pontos dispersos na cidade, que possuem outros tipos de hábitos, práticas e crenças religiosas contém um potencial transformador muito forte – aquele que se abre para tal experiência e permite “ser afetado” (FAVRET-SAADA, 2012) passa por uma verdadeira revisão crítica de todas as bases nas quais se formou. É como se o “princípio do antropólogo” citado por Vinciane Despret – a saber, o fato de que “o peixe não vê a água do aquário” (DESPRET, 2011) – fosse modificado para uma situação na qual o peixe passa perceber e estranhar gradativamente a água ao seu

redor. O estranhamento se torna um companheiro fiel, tal qual um cônjuge. Com Gabriel e Nádia, isso não foi diferente.

O contato com leituras, conversas e reflexões advindas de militantes (e amigos militantes) do movimento negro também foi crucial na trajetória dos dois. Nádia vem de uma família na qual o debate a respeito da autoidentificação e da consciência negra já é bastante difundido cotidianamente em sua casa – seu pai, por exemplo, promove tradicionalmente uma grande confraternização em sua residência no dia 20 de novembro (Dia da Consciência Negra) de cada ano, na qual reúne diversos amigos e familiares em um grande e farto almoço.

Gabriel, por sua vez, identifica no início do relacionamento com Nádia o principal acontecimento que o levou a adotar uma postura mais crítica e atenta à sua própria identificação. Além disso, o convívio com amigos negros advindos do curso de Produção Cultural ou relacionados a ele foi de suma importância nessa trajetória. Outro aspecto também fundamental se refere à criação de uma maior familiaridade entre Gabriel e produções musicais advindas de artistas negros. Desde pequeno, Gabriel demonstra um interesse musical muito grande – que depois se manifestou na composição de canções e no desenvolvimento de habilidades em instrumentos musicais, como teclado e violão –, o que torna claro o quão impactante tal familiaridade foi em sua trajetória.

Dessa maneira, ambos começaram a inserir de maneira cada vez mais profunda a questão da consciência negra em suas vidas, o que os levou à escolha pela mudança de alguns comportamentos e hábitos. Os cabelos crespos dos dois, por exemplo, passaram a não ser mais alisados – no caso de Nádia (que, inclusive, estava usando tranças no casamento) – ou, então, mantidos continuamente curtos, como Gabriel fazia. Além disso, suas leituras e produções acadêmicas passaram a evocar de maneira mais reforçada debates relacionados a racismo e negritude. A título de exemplo, Gabriel defendeu recentemente uma dissertação cujo foco principal reside nas trajetórias de trabalho e militância no meio cultural de profissionais e militantes negros.

É claro que a questão religiosa não ficaria de fora: questionamentos e posturas críticas em relação à visão interpretativa hegemônica da Bíblia passaram a fazer parte de seu cotidiano gradativamente – não era mais possível ter uma percepção étnico-racial, social e política crítica e uma visão teológico-religiosa “tradicional”. Neste sentido, ambos começaram a se alinhar com determinadas correntes teológicas – como a Teologia da Libertação e a Teologia Negra –, que pregam a visão de um cristianismo mais engajado socialmente e preocupado com a mudança estrutural da realidade: “assim, na cristologia de libertação se pressupõe uma opção pela tendência dialética na análise da sociedade e pelo projeto revolucionário dos dominados” (BOFF, 2012, p. 20). Dessa forma, nesta concepção, “Jesus não se apresenta como explicação da realidade, mas como exigência de transformação dessa realidade” (BOFF, 2012, p. 24). Desta maneira, os dois se tornaram integrantes da Igreja Batista CMH, que guia suas práticas materiais e organização litúrgica a partir de tais marcos teóricos – Nádia, como fundadora, e Gabriel, posteriormente, como membro. Neste sentido, fica evidente que ambos adotaram uma postura militante duplamente engajada e complementar – tanto no movimento negro, quanto em organizações batistas progressistas.

Dessa forma, acredito que seja possível iniciar a descrição acerca do exercício etnográfico sobre o casamento dos dois. Fica evidente que, a despeito das diferenças existentes nas trajetórias individuais de cada um, Gabriel e Nádia partilham pontos comuns de grande importância no processo de constituição das pessoas que eles se tornaram e no desenvolvimento e construção de seu relacionamento.

2. O casamento

O casamento de Gabriel e Nádia foi realizado no dia 18 de novembro de 2018 em uma casa de festas em Niterói. Toda a organização do evento – parte litúrgica, entrada dos cônjuges, fala dos celebrantes etc. – ocorreu a partir de duas questões fundamentais apresentadas acima, que pautam o relacionamento dos dois: a questão da negritude e uma experiência e prática cristãs libertadoras. Acredito que a descrição a respeito do desenrolar do dia do casamento – em especial, da parte do culto realizado – possa fornecer uma base empírica para o desenvolvimento de algumas reflexões sobre afeto e política. Na condição de padrinho, penso que pude usufruir de uma visão privilegiada – se não “cientificamente”, uma vez que meu envolvimento emocional com os dois é significativo, pelo menos literalmente: fiquei bem perto dos cônjuges durante todo o momento litúrgico, o que me possibilitou uma visão mais aproximada sobre o que estava acontecendo ali. Assim, passarei a descrever os momentos que mais me chamaram a atenção nesse dia.

Primeiramente, observei que o casamento foi recheado de “inversões” em relação aos enquadramentos normativos hegemônicos que geralmente regulam as relações afetivas e as práticas e discursos presentes na celebração de um casamento. Utilizo aqui a chave analítica do “enquadramento”, baseado na definição de Judith Butler sobre esse termo: o enquadramento diz respeito a categorizações e classificações normativas que definem as condições de reconhecimento e apreensão da realidade – ou seja, classificações que dizem como *deve* ser algo. Em suma, o conceito de enquadramento representa as molduras pelas quais apreendemos (ou não conseguimos apreender) o mundo ao nosso redor (BUTLER, 2015).

Dessa forma, tais inversões ficaram evidentes logo na entrada dos cônjuges: ambos entraram com seus respectivos pais e mães. Tal situação é um dado interessante, uma vez que, nos moldes tradicionais da celebração de um casamento, o noivo entra com a sua mãe, e a noiva, com seu pai. Não é difícil imaginarmos as conexões que essa forma de organização pode ter com uma sociedade historicamente baseada em discursos e práticas patriarcais: o ato do pai levar sua filha ao altar como uma espécie de “entrega” guarda profundas relações com uma sociabilidade machista não raras vezes encontrada nas relações entre pais e filhas. Assim, no casamento, o pai “entrega definitivamente” sua filha a um outro homem – a decisão arbitrária sobre os comportamentos e o destino daquela que até então estava sob seus auspícios passa agora para um outro homem, que deve continuar seu “trabalho” realizado desde a mais tenra infância da noiva. Desta maneira, é útil nos atentarmos ao fato de que o simples rearranjo de uma parte da cerimônia do casamento – a entrada dos cônjuges e a participação de seus pais – possui um potencial relevante de crítica a uma determinada moldura e construção de um enquadramento normativo alternativo. Isso é relevante, pois “questionar a moldura significa mostrar que ela nunca conteve de fato a cena a que se propunha ilustrar, que já havia algo de fora, que tornava o próprio sentido

de dentro possível, reconhecível” (BUTLER, 2015, p. 24). Assim, fica claro como uma situação, a princípio “puramente” afetiva, pode abrir espaço para “uma crítica às categorias de identidade que as estruturas jurídicas contemporâneas engendram, naturalizam e imobilizam” (BUTLER, 1990, p. 22) – isto é, pode gerar importantes implicações políticas.

Em segundo lugar, acredito que valha a pena dedicar uma atenção especial à fala dos dois celebrantes da parte litúrgica do casamento. Me parece que houve um ponto constante e comum nos discursos proferidos por eles: a questão do mal-estar, evocada especificamente pela sua forma de sofrimento. É claro que os discursos também passaram por diversos outros pontos – desde detalhes vivenciados pelos celebrantes junto aos cônjuges até questões mais abrangentes relacionadas à negritude e cristologia libertadora. Contudo, esses aspectos não estavam dissociados: na verdade, acredito que é exatamente na inter-relação entre os pontos mencionados e as narrativas de sofrimento que se encontra a ligação latente entre afeto e política no casamento discutido. Dessa forma, analisarei brevemente algumas características presentes nas falas dos celebrantes.

3. Os discursos do casamento (e o casamento dos discursos)

3.1. A fala de Beatriz

A primeira celebrante a falar foi Beatriz Assis, amiga do casal de longa data. Beatriz também é militante do movimento negro e pautou seu discurso em reflexões críticas a respeito da negritude. É bastante relevante notar em sua fala a elevação da celebração daquele casamento a um ato político: pessoas negras estão se amando e comemorando sua felicidade, e isso é um fato de grande importância não só pelo afeto envolvido, mas também – e principalmente – pelas questões políticas e sociais que estão em jogo ali.

Ainda que realizado em um momento de profundo transbordamento emocional e afetivo, o discurso de Beatriz se estrutura a partir de uma intensa denúncia do racismo e da manutenção sistêmica de estruturas profundamente segregadoras e desiguais em relação à população negra. Neste ponto, é interessante ressaltar a maneira como essa situação pode ecoar algumas proposições teóricas de Butler. O que Beatriz está mostrando em seu discurso é exatamente a existência de determinados enquadramentos normativos hegemônicos que estruturam condições de reconhecimento nas quais as vidas de pessoas negras não são registradas como vidas dignas de serem vividas (BUTLER, 2015).

Em seu livro “Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?” (2015), Butler desenvolve o seguinte argumento: a vida humana deve ser entendida a partir do elemento mais característico e constitutivo de sua experiência cotidiana – a saber, a precariedade. Isso significa que a vida possui uma espécie de “fragilidade ontológica” evidenciada por seu caráter transitório e indeterminado – isto é, “vidas são, por definição, precárias: podem ser eliminadas de maneira proposital ou acidental; sua persistência não está, de modo algum, garantida” (BUTLER, 2015, p. 46). Tal condição constitutiva de precariedade da vida humana se deve em grande parte ao fato de que qualquer indivíduo depende de outros para conseguir sobreviver e se desenvolver. Dessa forma, há a necessidade de existência de toda uma “rede social de ajuda” que permita ao

indivíduo ter acesso a determinadas condições materiais que gerem uma situação propícia para o seu crescimento.

Assim, além da precariedade como característica ontológica da experiência de estar vivo, há também o que Butler designou como “condição precária” – isto é, como uma “condição politicamente induzida na qual certas populações sofrem com redes sociais e econômicas de apoio deficientes e ficam expostas de forma diferenciada às violações, à violência e à morte” (BUTLER, 2015, p. 46). Assim, a filósofa reforça seu argumento de que a ontologia do corpo é, fundamentalmente, uma ontologia social – ou seja, a precariedade e a condição precária são conceitos inter-relacionados. Desta maneira, Butler ressalta o fato de que há uma clara “distribuição diferencial da precariedade” que gera situações de extrema penúria para determinados grupos sociais. Estes, por sua vez, são também, não raras vezes, enquadrados de forma a serem reconhecidos como vidas que valem menos ou então que não valem por inteiro.

Neste sentido,

Essa distribuição diferencial da condição de precariedade é, a um só tempo, uma questão material e perceptual, visto que aqueles cujas vidas não são “consideradas” potencialmente lamentáveis e, por conseguinte, valiosas, são obrigados a suportar a carga da fome, do subemprego, da privação de direitos legais e da exposição diferenciada à violência e à morte. (BUTLER, 2015, p. 45-46).

Assim, torna-se evidente que há uma espécie de relação dialética entre a realidade material e os enquadramentos normativos – ao passo que a realidade colabora na sustentação e constituição de determinados enquadramentos, estes, por sua vez, também influenciam na produção material da realidade. Se tais vidas são categorizadas como “menos vivíveis”, isso significa que elas também não são passíveis de serem enlutadas, afinal, possuem pouco ou quase nenhum valor – a existência ou não dessas vidas é, para muitos, algo indiferente.

Dessa forma, “sem a condição de ser enlutada, não há vida, ou, melhor dizendo, há algo que está vivo, mas que é diferente de uma vida” (BUTLER, 2015, p. 33). Neste sentido, a distribuição diferencial da condição de precariedade – isto é, da condição de ser passível de luto – também determina materialmente “por que e quando sentimos disposições afetivas politicamente significativas, tais como horror, culpa, sadismo justificado, perda e indiferença (BUTLER, 2015, p. 45). Ou seja, a autora sugere que as reações de horror e indignação também partilham de uma distribuição diferenciada de acordo com os enquadramentos hegemônicos e as condições de reconhecimento constituídas por eles.

Não é exatamente isso o que está em jogo na fala de Beatriz? Ao colocar de maneira central em seu discurso a questão do racismo e a manutenção de estruturas desiguais e segregadoras em relação à população negra, Beatriz evidencia o fato de que há enquadramentos hegemônicos que produzem condições materiais dentro das quais as vidas negras são reconhecidas como vidas cuja dignidade é profundamente reduzida – isto é, como vidas não vivíveis. Dessa maneira, a possibilidade de que tais vidas sejam enlutadas também é mínima, visto que estas são identificadas como vidas matáveis – os estudos estatísticos sobre segurança pública e expectativa de vida oriundos de inúmeras pesquisas que evidenciam como a vida de um(a) jovem ne-

gro(a) é potencialmente “mais curta” não funcionam precisamente como uma indicação empírica de tal constatação?

A despeito de tais evidências, o horror e a indignação acerca desta situação acometem, geralmente, apenas os grupos envolvidos mais diretamente com um engajamento voltado a questões étnico-raciais, ou então os parentes da vítima, corroborando a argumentação de Butler a respeito das maneiras através das quais as condições de reconhecimento definem os modos culturais de regulação de disposições afetivas. Assim, Beatriz denuncia que a distribuição diferencial da condição de precariedade em relação à população negra é algo sistêmico – ou seja, diz respeito ao ordenamento social e a complexos processos de constituição de estruturas institucionais, políticas e econômicas que segregam historicamente tal grupo social, relegando-os a situações de violência e penúria extremas. Neste sentido, torna-se evidente a existência de condições materiais e perceptuais que promovem a manutenção de tais arranjos desiguais e opressores.

Dessa forma, a narrativa de sofrimento advindo do contato cotidiano que a população negra experimenta com tais condições degradantes atravessou todo o discurso de Beatriz. E foi exatamente através de tal narrativa que as dinâmicas concernentes ao afeto e à política se encontraram de maneira singular. Assim, um momento que à princípio estaria ligado unicamente a questões afetivas de âmbito privado (como histórias vivenciadas pela celebrante junto ao casal, por exemplo), tornou-se recheado de reflexões políticas não dissociadas do campo das emoções, sentimentos e afetos. Na verdade, foi exatamente a “parte subjetiva” que forneceu o caminho e abriu as portas para a formulação de considerações mais gerais relacionadas à política e à sociedade como um todo. Neste sentido, Beatriz promoveu um verdadeiro questionamento da moldura normativa, gerando brechas para a construção de enquadramentos alternativos. Somente por meio do casamento entre afeto e política é possível elevar um ato aparentemente isolado – no caso, a celebração de um casamento – à condição de um ato político – isto é, a afirmação de que a celebração da união de duas pessoas negras não diz respeito somente a elas, mas funciona como um motor para a promoção de uma luta constante contra o racismo e a manutenção de estruturas desiguais.

3.2. A fala de Henrico

O segundo celebrante, Henrico Vieira, também é amigo de longa data do casal e, além disso, é um dos pastores da Igreja Batista CMH. Sua fala seguiu o mesmo viés militante e crítico das injustiças sociais presente no conteúdo dito por Beatriz. No entanto, alguns pontos específicos de seu discurso me chamaram a atenção.

Em primeiro lugar, tratando sobre a questão da negritude, Henrico deu bastante ênfase em sua fala para a trajetória engajada de Marielle Franco, vereadora pelo PSOL-RJ, que foi brutalmente assassinada no dia 14 de março de 2018. Mulher negra e periférica, Marielle saiu da favela da Maré, se graduou e obteve a titulação de mestre em Ciências Sociais pela PUC-RJ. Em 2016, se candidatou a vereadora pelo PSOL no RJ e conseguiu conquistar uma cadeira na Câmara. Em 2018, foi vítima de um plano cruelmente articulado para tirar sua vida. Para muitos, tal fato constitui um ponto bastante traumático e característico de 2018 – tenho certeza de que vários convidados do casamento passaram e ainda passam por momentos de profunda tristeza

ao tocarem na questão do assassinato de Marielle. Entretanto, apesar do caráter incômodo, esse assunto foi tratado de maneira central na fala do celebrante. Diferentemente do que se possa imaginar à princípio, tal assunto não foi tratado a partir de um viés consolador ou minimamente “otimista” – ou seja, o discurso não se pautou em dizeres como “ela está em um lugar melhor” ou então em um caráter de inevitabilidade do ocorrido (“se aconteceu, é porque era para ser assim”). Muito pelo contrário: o assassinato foi tratado de maneira “crua” – Marielle foi executada devido às marcações sociais que compunham sua pessoa (mulher, negra, periférica, lésbica etc.) e ao trabalho que realizava na Câmara (denúncia de irregularidades, crítica de injustiças sociais, proposição de ações políticas inclusivas etc.).

Não seria essa uma das formas de “fazer circular socialmente a experiência de desamparo e sua violência específica, e não de construir fantasias que nos defendam dela”, constituindo assim, uma “política realmente emancipatória” (SAFATLE, 2016, p. 50)? Em seu livro “O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo”, o filósofo Vladimir Safatle focaliza sua pesquisa em alguns afetos de suma importância para a vida política, tais como o medo e o desamparo. Para o autor, o primeiro constitui hoje “o verdadeiro escultor da vida social”, o que ficaria evidente na constituição e manutenção do aparato estatal e seus mecanismos de controle e ordem (polícia, burocracia etc.). Já o segundo, por sua vez, representa um afeto constitutivo da experiência humana e um possível caminho para a geração de novas experiências políticas.

Utilizando como pano de fundo a literatura psicanalítica, Safatle nos mostra que o desamparo significa um certo “desabamento das reações possíveis” (SAFATLE, 2016, p. 51) e remete ao momento do nascimento e ao posterior desenvolvimento do bebê – ao nascer, o indivíduo depende integralmente de outros para prover suas necessidades e possibilitar uma condição propícia ao seu crescimento. Assim, a situação de desamparo marca “sua abertura [do bebê] à relação com os pais e sua profunda dependência para com os mesmos” (SAFATLE, 2016, p. 51). Neste sentido, o conceito de desamparo dialoga bastante com a precariedade como condição ontológica da humanidade discutida por Judith Butler e exposta acima.

Dessa forma, baseado em Freud, Safatle argumenta que o desamparo está relacionado com uma certa desmesura na avaliação de minha capacidade e na mensuração daquilo que aparece à minha frente, o que “dá à situação um caráter traumático” (SAFATLE, 2016, p. 52). É exatamente por isso que, diferentemente do medo e da esperança, o desamparo está marcado por um aspecto profundamente indeterminado – ao contrário desses dois afetos, o desamparo não é marcado por qualquer tipo de expectativa em relação ao que virá, substituindo a temporalidade característica do medo e da esperança e inaugurando um outro tipo de temporalidade.

Neste sentido, “estar desamparado é estar sem ajuda, sem recursos diante de um acontecimento que não é a atualização de meus possíveis” (SAFATLE, 2016, p. 53). Assim, o desamparo sempre implica o reconhecimento de uma incapacidade de determinação e simbolização do indivíduo frente àquilo que o encara, o que aproxima tal afeto do conceito de Real lacaniano. É precisamente por seu caráter de indeterminação que o desamparo pode conter um potencial político relevante.

Desta maneira, Safatle argumenta que uma política de circulação desse afeto possui um aspecto profundamente emancipador, uma vez que a condição de desamparo não implica uma

demanda constante e estática por reparação de danos sofridos, mas sim convoca, a partir de sua “insegurança ontológica”, uma crítica e redução da necessidade por “figuras de autoridade baseadas na constituição fantasmática de uma força soberana ou mesmo por crenças providenciais a orientar a compreensão teleológica de processos históricos” (SAFATLE, 2016, p.54). Assim, o desamparo abre brechas para a produção de novas formas de organização social, dotando a ação política de um caráter profundamente indeterminado e de um potencial gerador de “acontecimentos que ainda não sabemos como experimentar” (SAFATLE, 2016, p. 50). Assim, o autor defende uma compreensão a respeito do desamparo que o caracterize como

condição para o desenvolvimento de certa forma de coragem afirmativa diante da violência provocada pela natureza despossessiva das relações intersubjetivas e pela irreduzibilidade da contingência como forma fundamental do acontecimento. (SAFATLE, 2016, p. 55).

Acredito que as narrativas de sofrimento presentes nas falas dos celebrantes mobilizaram, ainda que por um curto período de um tempo, um tipo de política de circulação do desamparo. A ênfase sobre questões relacionadas à negritude, racismo e ao assassinato de Marielle denuncia e expõe – de maneira realista – a crueldade das injustiças sociais às quais a população negra está submetida e, além disso, também promove uma reflexão ampla sobre a questão da precariedade e da distribuição diferencial da condição precária. Assim, através da disposição de determinados afetos, as falas dos celebrantes trazem à tona discussões relacionadas à produtividade política do desamparo. Penso que esse ponto ficou claro também em outro momento singular do evento: a ceia.

A celebração da ceia, que constitui o segundo ponto que gostaria de ressaltar, é um ritual do meio cristão que diz respeito à manutenção e reflexão da memória da morte de Jesus Cristo, entendida como um ato sacrificial pela redenção da humanidade. Assim como já é realizado na igreja na qual os cônjuges congregam – a Igreja Batista CMH –, a ceia foi celebrada tendo como pano de fundo a imagem do Jesus Histórico – isto é, de um Jesus, em certa medida, des-sacralizado, cujo projeto fundamental é “proclamar e ser instrumento da realização do sentido absoluto do mundo: libertação de tudo o que estigmatiza: opressão, injustiça, dor, divisão, pecado, morte...” (BOFF, 2012, p. 27). Dessa forma, na partilha do pão e no beber do vinho, foram rememoradas não apenas a vida de Jesus Cristo, como também de todos aqueles que, assim como ele, foram vítimas da violência do Estado devido às suas marcações sociais e/ou pela sua ação militante e crítica, tal qual Marielle.

Neste sentido, acredito que há uma representação diferenciada de Jesus que é bastante relevante para este estudo: em geral, Jesus é desenhado como uma figura de autoridade na qual investimos libidinalmente a fim de encontrar amparo frente às contingências e ao caráter não raras vezes violento dos acontecimentos que nos acometem ao longo da vida (SAFATLE, 2016). Dessa forma, ele é representado como uma espécie de figura protopaternal à qual nossa demanda de cuidado é endereçada (SAFATLE, 2016). Contudo, acredito que as falas dos celebrantes baseadas nos estudos a respeito do Jesus Histórico o enquadram muito mais como o camponês de Nazaré que “se alegrava com os que se alegram, e chorava com os que choram”, e menos como a figura sacralizada e totalizante que fornece determinadas “respostas” articuladas a alguns de nossos desejos. Ou seja, os discursos de Henrico e Beatriz reforçam um Jesus encarnado,

que, por estar presente na dimensão afetiva dos seres humanos e partilhar de suas agruras, também se faz presente na dimensão política da vida social.

Por último, gostaria de ressaltar outro ponto que me chamou a atenção na fala de Henrico. O celebrante se emocionou ao falar da relação de profunda amizade manifestada no relacionamento de Gabriel e Nádia. Ele evidenciou este ponto exatamente por entender que a parceria e o companheirismo presentes numa relação consistente de amizade dentro de um namoro – e agora, de um casamento – se opõe frontalmente a determinados enquadramentos normativos (BUTLER, 2015), que estabelecem que um relacionamento amoroso deve se desenvolver a partir de uma dinâmica de posse. Tal dinâmica é, por vezes, estruturada perversamente em práticas abusivas que disseminam diferentes tipos de violência a dois – manipulação, imputação de culpa, controle intensivo e até mesmo agressões físicas. Por isso, neste ponto Henrico também enfatizou a questão da liberdade – ainda que cada um seja a melhor companhia para o outro, o casal também deve preservar pela liberdade individual, ou seja, pela manutenção de determinados espaços de solidão. Assim, a mobilização de questões afetivas – nesse caso, a amizade no relacionamento amoroso – serviu, mais uma vez, para a construção do questionamento de um determinado enquadramento, abrindo brecha para o desenvolvimento de uma moldura nova e alternativa – isto é, mais uma vez, a construção de uma reflexão sobre o casamento não se limitou ao âmbito privado.

No encerramento da cerimônia, dando continuidade às “inversões” propostas pela entrada dos cônjuges e pelos conteúdos presentes nas falas dos celebrantes, Henrico proferiu, olhando para Nádia: “pode beijar o noivo”.

4. Considerações finais

O breve exercício etnográfico realizado durante a celebração do casamento de Gabriel Lopes e Nádia Maria corrobora a ideia de que o campo dos afetos e o campo da política não estão dissociados na vida cotidiana. Dessa forma, o exercício etnográfico aqui desenvolvido prezou por um certo tipo de análise dos discursos proferidos pelos celebrantes – Beatriz Assis e Henrico Vieira – ao longo da cerimônia. O fio condutor que une as duas falas e constrói a ligação entre afeto e política foram as narrativas de sofrimento relacionadas a questões sobre negritude, racismo e religiosidade cristã, sustentando a hipótese do psicanalista Christian Dunker de que “o sofrimento requer e propaga uma política” (DUNKER, 2017, p. 11-12).

Segundo Dunker, o sofrimento é algo fundamentado em três condições essenciais: há uma narrativa como estrutura do sofrimento, ou seja, há a mobilização de um enredo e a convocação de personagens ativos; há a dependência de relações de reconhecimento, isto é, existe um certo enquadramento para cada grupo social que determina o que é passível de ser reconhecido como sofrimento e o que não é; e, por último, o sofrimento possui um caráter transativista, o que significa que há uma espécie de indeterminação em relação a quem é o paciente e o agente da ação (DUNKER, 2017). Para o psicanalista, a combinação dessas três condições demonstra que

a forma como contamos, justificamos e partilhamos nosso sofrimento está sujeita a uma dinâmica de poder. O poder dos opressores, o poder das vítimas, o poder dos indiferentes e até mesmo o poder da indiferença ao poder. O poder gerado por quem pode reconhecer o sofrimento e de quem

esperamos legitimidade, dignidade ou atenção, seja esse alguém o Estado ou o ordenamento jurídico e suas políticas públicas, sejam as imagos do médico, do padre, do doutor ou do policial, sejam ainda aqueles com quem compartilhamos a vida cotidiana e, mais ainda, aqueles a quem amamos. (DUNKER, 2017, p. 12).

Dessa forma, fica evidente que as emoções são capazes de realizar um certo tipo de micropolítica – isto é, elas “teriam a capacidade de dramatizar, reforçar ou alterar as macro-relações de poder e hierarquia em que as relações interpessoais dos interlocutores estariam inseridas” (COELHO, 2010, p. 3). Neste sentido, elas também, em certo sentido, colaboram para a organização social, uma vez que podem servir como uma espécie de estratégia social de negociação conosco e com os outros (DESPRET, 2011). Assim, a dimensão emotiva se mostra extremamente desafiadora para a análise antropológica devido ao fato de que ela constitui “uma dimensão-limite entre as diferentes instâncias que constituem o ‘humano’ (o biológico, o psicológico e o cultural)” (BONET, 2008, p. 2).

Portanto, o exercício etnográfico realizado tentou tocar brevemente em alguns pontos relacionados a debates presentes nos estudos que mobilizam conjuntamente afeto e política. A cerimônia do casamento analisada – situação que, por si só, já é transbordada por uma forte expressividade emocional – apresentou alguns aspectos singulares em relação às demais cerimônias, o que foi manifestado em alguns momentos da parte litúrgica e nos discursos dos celebrantes. Dessa forma, foi demonstrado que a dimensão profundamente afetiva de um ato aparentemente isolado – a união matrimonial de duas pessoas – pode conter implicações mais abrangentes de cunho marcadamente político e social. Neste sentido, a cerimônia de casamento discutida pode servir como uma evidência empírica da existência de um outro tipo de casamento – ainda que um pouco mais complicado – entre a dimensão do afeto e a dimensão da política. 🌀

*O autor, à época da submissão, cursava o 6º período do curso de Ciências Sociais, na Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: victor.pimentelferreira@gmail.com.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOFF, Leonardo. **Jesus Cristo libertador**: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo. Petrópolis: Vozes, 1985.

BONET, O. **À flor da pele?** Antropologia, emoções e redes. Conferência no NANTE Núcleo de Antropologia das Emoções – UERJ, 2008.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra**: quando a vida é passível de luto. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

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

COELHO, Maria Claudia. **As emoções e a ordem pública**: uma investigação sobre modelos teóricos para a análise socioantropológica das emoções. Trabalho apresentado na 27ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de agosto de 2010, Belém, Pará, Brasil, 2010.

DESPRET, Vinciane. As ciências da emoção estão impregnadas de política? Catherine Lutz e a questão do gênero das emoções. **Fractal**: Revista de Psicologia, [s.l.], v. 23, n. 1, 2011.

DUNKER, Christian. **Reinvenção da intimidade**: políticas do sofrimento cotidiano. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

FAVRET-SAADA, Jeanne. **Ser afetado**. [S.l.]: 2012.

SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos**: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. São Paulo: Autêntica, 2016.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Ubu Editora, 2018.