



Volume 7, número 2, mai./jul., 2018

ISSN: 2317-0352

Da construção do corpo aos significados da dor: antropologia do “risco”, do silêncio e da palavra: uma entrevista com David Le Breton

Entrevistadores:

Beatriz Brandão

Doutora em Ciências Sociais pela PUC-RIO. Professora do departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS-UFRJ). *E-mail:* brandao.beatriz@gmail.com

Janderson Bax Carneiro

Doutor em Ciências Sociais pela PUC-RIO. Professor da Prefeitura Municipal de Armação dos Búzios. *E-mail:* jandersonbax@ig.com.br

Tradução

Charlotte Valadier

Doutoranda no Instituto de Relações Internacionais da Pontifícia Universidade Católica de Rio de Janeiro (IRI-PUC). *E-mail:* charlotte.valadier@gmail.com

David Le Breton é professor de Sociologia e Antropologia da Universidade de Estrasburgo, na França. Seus trabalhos influenciam a produção sociológica e antropológica sobre os estudos acerca do corpo e da corporeidade, além da dor, do silêncio, das condutas de risco, que são alguns dos temas que dialogam nessa esteira que o pesquisador conecta em seus livros. É autor de uma série de obras publicadas na França e traduzidas para várias línguas em todo o mundo. Livros como *A sociologia do corpo; Adeus ao corpo; As paixões ordinárias, O sabor do mundo. Uma antropologia dos sentidos; o desaparecer de si. Uma tentação contemporânea* entre outros, estão entre os títulos traduzidos no Brasil.

Ao longo do seu percurso intelectual, Le Breton já transitou por um múltiplo espectro temático, cuidadosamente desenvolvido em livros como: *Corps et sociétés, Anthropologie du corps et modernité, Passions du risque, Des visages, La chair à vif, La sociologie du risque, Anthropologie de la douleur, Du silence, Éloge de la marche, Conduites à risques, La peau et la trace, Le théâtre du monde*, e alguns dos títulos mais recentes, como *Signes d'identité- tatouages, piercings et autres marques corporelles*.

Nesta entrevista concedida em sua cidade de moradia e trabalho, Estrasburgo, David Le Breton trouxe à tona temáticas que entrecruzam o corpo, a dor, as condutas de risco, o silêncio e a fala, interligando suas trajetórias intelectual e pessoal.

Revista Café com Sociologia: Professor, muito obrigada por ter aceitado conversar conosco por meio dessa entrevista. Para iniciar, o senhor poderia nos falar sobre a sua trajetória intelectual?

David Le Breton: Quando eu era mais jovem, quando era estudante, estudava ao mesmo tempo psicologia, sociologia e linguística. Era uma época em que a universidade francesa abria muitas portas, pois era possível fazer estudos simultâneos em diferentes campos de pesquisa. Consegui ter o que hoje chamamos de mestrado e logo depois fiz um doutorado em sociologia. Fiz uma pesquisa em antropologia do corpo, sobre a relação entre o corpo e o poder. Mas não segui nem a perspectiva de Michel Foucault, nem a do marxismo.

Desde o início me coloquei na posição de um antropólogo, ao tentar entender as formas de dominação exercidas sobre determinadas pessoas, como as pessoas com deficiências, as pessoas rotuladas "loucas" na psiquiatria ou as mulheres. Naquela época, no início dos anos 80, a sociedade francesa estava numa fase de grande luta pelo feminismo. Também havia um importante movimento antipsiquiátrico. Na minha tese de sociologia, tentei entender como os corpos dessas pessoas eram dominados e, finalmente, privados da própria soberania sobre o mundo.

Meu orientador na tese era Jean Duvignaud. Ele tinha muita relação com a Universidade Federal de Fortaleza. Escreveu muitas vezes sobre Brasil, sobre a festa, sobre candomblé. Não era realmente um etnólogo, mas era um grande amante do Brasil, como eu, e um observador da sociedade brasileira.

Depois da minha tese, fiz uma especialização em psicologia clínica, em psicopatologia, na Universidade de Angers. Obtive o diploma para atuar como psicoterapeuta, mas nunca pratiquei como psicólogo. No entanto, eu tinha uma dupla formação, o que explica porque, em meus livros, uso muitas vezes referências de psicanalistas ou psicólogos. Minha carreira acadêmica começou realmente em 1989, quando fui nomeado maitre de conférences na Universidade de Estrasburgo. Fiquei dois anos em Estrasburgo. Em seguida, fui nomeado professor em Nanterre, em Paris X, onde lecionei por dois ou três anos. Mas como queria absolutamente voltar para Estrasburgo, voltei em 1995. Desde então, sigo ensinando na faculdade de sociologia em Estrasburgo.

Revista Café com Sociologia: Como sabemos, além de ser um dos percursores da sociologia e antropologia do corpo na academia, o senhor aponta, sobretudo, as condutas de risco como uma das temáticas mais potentes de seu processo intelectual, muito atrelada também à sua trajetória pessoal, como já dito pelo senhor em entrevistas anteriores, que se pesquisou muito sobre as condutas de risco é porque as vivenciou quando era mais jovem. Diante de seus trabalhos não só sobre o "risco", mas também sobre a adolescência, como faria a ligação entre seus dois livros: "Condutas de Risco: dos jogos de morte ao jogo de viver" e "Uma breve História da Adolescência"?

David Le Breton: O Brasil desempenhou um papel muito importante, obviamente. Na verdade, eu era muito desconfortável comigo mesmo. Também como estudante, estava sofrendo, me sentia infeliz. Vi alguns de meus amigos desaparecer, por suicídio ou por drogas. Fui embora para o Brasil. Na época, havia a ditadura e tinha a utopia de lutar contra os militares.

Por que o Brasil? Porque tinha o Brasil dentro do meu coração desde muito tempo. Por várias razões. Pela luta política contra a ditadura, mas também pela Amazônia. Para mim, a Amazônia, encarnava uma forma de desaparecimento de mim mesmo, uma “ausência de si”. De reinvenção de mim. De abandono da pessoa que eu era, com o objetivo de me reconstruir em outro lugar, em um mundo não-ocidental, no mundo ameríndio. Tinha ao mesmo tempo o desejo concreto de me confrontar ao mundo, contra a ditadura, e de não estar mais lá, de não existir mais, ou seja, de não me esforçar mais para ser a pessoa que representava até então.

Peguei um voo para São Paulo. Quase não tinha dinheiro e fiquei lá alguns dias, antes de chegar ao Rio de Janeiro. Rapidamente, conheci algumas pessoas que me contaram que haviam sido torturadas. Esses jovens tinham a minha idade e percebi que o meu percurso não tinha sentido. Ninguém estava me esperando no Brasil, então eu era tão insignificante no Brasil quanto na França. Porque o Brasil não era realmente minha história. Fiquei alguns meses no Rio, dei algumas aulas de francês, mas não era bem pago. Portanto, peguei minha mochila e fui a volta do Brasil, pedindo carona.

Passei por João Pessoa, Natal e São Luís, até chegar em Belém. E lá, peguei o barco para Manaus, descendo o rio por uma semana. Não me sentia bem para nada. Me sentia sem fôlego, no fim de tudo. Media o meu fracasso, já que me dava conta que o Brasil não era o abrigo ou a fuga que eu esperava. Não sabia onde eu estava. Cheguei em Manaus e depois voltei progressivamente ao Rio de Janeiro. E então eu decidi continuar vivendo, terminar e defender a minha tese de sociologia, pois tinha ficado parada até então.

Decidi então me engajar. Não no sentido político, nem em termos de ativismo, mas sim no sentido do que representava para mim a antropologia. Na minha concepção, militar era limitar o mundo. Pensava que o que poderia trazer no nível político era ao contrário de “ilimitar” o mundo, lembrando que nunca estamos limitados por uma cultura. Obviamente somos moldados pela nossa cultura, não podemos nos livrar completamente de todo o condicionamento ou todas as influências que pesam sobre nós. Porém, eu pensava que a antropologia e a sociologia eram ferramentas para se livrar de todas as tensões internas, de todas as alienações sociais e estigmatizações que vivenciamos na vida cotidiana.

Durante toda a minha viagem no Brasil, nunca parei de escrever. Escrevia todos os dias. Escrever era minha salvaguarda, era uma maneira de não morrer, de permanecer vivo. E quando voltei para Tours, terminei de escrever minha primeira novela. Era autobiográfica. Também, publiquei meus primeiros artigos na revista internacional de sociologia. Descobri que ao final meu trabalho

tinha ressonância. As pessoas liam meus livros, os achavam originais e interessantes. Foi uma forma de reconhecimento muito importante para mim.

Fazer uma tese sobre a sociologia do corpo nos anos 80 era paradoxalmente perigoso para os sociólogos, já que o corpo era considerado como algo biológico. Porém, eu estava respondendo a uma curiosidade pessoal. Queria inventar algo novo. Foi muito complicado porque durante anos não conseguia emprego na universidade. Ganhava a vida dando aulas em escolas de enfermagem ou de trabalho social. Mas não tinha status, pois eu era pago por hora. Fui nomeado pela primeira vez como professor em 1989. Passaram oito ou nove anos entre a minha tese de doutorado em sociologia e a minha verdadeira entrada na universidade.

Acho que naquele então, estava tentando entender como tinha conseguido sobreviver a todos esses eventos e a esse episódio brasileiro e a todos os meus comportamentos de risco. Me sentia culpado por ter sobrevivido. E quando consegui ter melhores condições de vida, um salário bom, tive mais tempo para pensar sobre esse período da minha vida. Escrevi então um outro livro, que é muito importante para mim: “Passion du risque”. Foi meu primeiro livro sobre comportamentos de risco, sobre o “mal estar” do adolescente. Meu encontro com Anne-Marie Métaillé, minha editora francesa, também foi muito importante para mim. Ela publicou “Passions du risque” e talvez quinze de meus livros. Ela me deu a oportunidade de poder trabalhar em paz, sem preocupação.

É a partir desse momento que começo a trabalhar realmente sobre o “mal de viver” adolescente. Isso me permitiu reparar minha dívida em relação ao “mal estar” que sentia por ter sobrevivido enquanto meus amigos não haviam conseguido e, ao mesmo tempo, contribuir para a prevenção dos comportamentos de risco de nossos jovens. Então, é a partir dos anos 90 que tudo começa. Georges Balandier publica “Antropologie du corps et modernité”, na PUF (Presses Universitaires de France), uma coleção de grande prestígio. Este livro foi traduzido e me trouxe algum reconhecimento. Nunca parei de trabalhar no corpo e nos comportamentos de risco dos nossos jovens. Também escrevi “La Peau et la trace”, uma antropologia sobre os cortes, que foi traduzido em Belo Horizonte. E também, um outro livro sobre tatuagens.

Revista Café com Sociologia: Quando te perguntamos sobre um tema específico, as suas respostas sempre conectam todos os temas. Aí vem a pergunta: risco, desaparecimento, corpo, emoção, paixão, sentidos, silêncio, dor, cicatrizes, tatuagens, adolescência, como o senhor conecta esses temas tão fortes em si mesmo? Qual(s) o fio(s) principal(is) que os ligam em seus trabalhos?

David Le Breton: Eu acho que o primeiro vínculo é obviamente uma ligação autobiográfica. Porque todas as nossas teses, os nossos livros são autobiografias disfarçadas, a não ser que você seja uma pessoa muito acadêmica que só escreve para fazer uma carreira. Nós escrevemos porque somos tocados por eventos externos. Então, tudo se conecta efetivamente. Nos comportamentos de risco, o adolescente coloca seu corpo em perigo, se arranha, faz uso de drogas e do álcool, ou através de

anorexia e outros distúrbios alimentares. É uma maneira de atingir o corpo, de quebrar ou danificar algo do corpo, enquanto continua a viver.

Portanto, há uma ligação muito estreita entre a antropologia do corpo e a antropologia da adolescência, centrada no comportamento de risco. A dor ainda está sempre presente, porque quando você corta a sua pele te machuca, mas ao mesmo tempo é uma dor que te protege, porque permite tapar o sofrimento que você está enfrentando. É uma espécie de homeopatia simbólica: a luta contra o sofrimento na vida, para a qual não temos controle, é transformada em uma dor que podemos controlar. Portanto, a ideia de recuperar o controle é crucial em todos os comportamentos de risco. A dor é, portanto, sempre extremamente presente.

O que também me levou a refletir sobre a antropologia da dor e assim escrever três livros sucessivos sobre a dor é que sabia que, paradoxalmente, a dor podia não fazer dano. Como já havia praticado muito atletismo quando era mais jovem, sabia que nos esportes, por exemplo, podemos nos machucar, mas é uma dor que não induz a nenhum sofrimento. Porque quando você consegue vencer ou quando você passa em uma prova, você está no prazer, na felicidade de ter conseguido. Então, eu queria entender esse mistério da dor, de um ponto de vista antropológico. Por que existem dores que destroem completamente as pessoas e por que existem, pelo contrário, dores que nos constroem, nos ajudam a amadurecer?

Meu primeiro livro sobre o assunto foi "Anthropologie de la douleur". Tentei refletir sobre a construção social e cultural da dor e sobre como cada indivíduo se apropria da sua própria cultura, através de sua própria história. A dor sentida tem a ver com uma cultura, mas ao mesmo tempo é uma dor própria.

No meu segundo livro, "Expérience de la douleur", analisei diferentes experiências de dor, para mostrar que o que produz o sofrimento é sempre um "significado". Toda dor é significado. Por exemplo, quando enfrentamos a dor de um câncer ou um acidente, é uma violência que se impõe a nós, já que não a escolhemos. Pelo contrário, quando você pratica esportes e se machuca, ou se você é um artista do corpo (*body artist*), que se rasga com suas performances, você não sente absolutamente nenhuma dor, porque você controla constantemente o que você está fazendo. Quando os adolescentes se cortam, ainda é outro regime da dor, porque o mecanismo é contrário: recorrer à dor para não sofrer mais.

Estudei outras experiências, como o sadomasoquismo, quando homens e mulheres experimentam orgasmos sexuais apenas sendo chicoteados, feridos, cortados etc. Há uma transformação da dor em prazer.

Examinei também outros enigmas, que são ao mesmo tempo antropológicamente fascinantes e trágicos ao nível da humanidade, como os moradores de rua. São pessoas que muitas vezes se recusam a procurar tratamento. Apesar de terem muitas patologias, os moradores de rua recusam os cuidados. Devemos concluir que essas pessoas têm uma resistência absolutamente excepcional diante da dor? Obviamente não.

Nas histórias de vida desses homens e mulheres que estão na rua por muito tempo há um sofrimento que os impede de sentir a dor física. São pessoas que desinvestem seus corpos. Não há mais narcisismo na relação com seus corpos. Os psicanalistas falam de uma forma de “clivagem”, quando alguém se distingue da sua própria pessoa. Aqui, neste caso, se trata de se desfazer do próprio corpo. Essas pessoas são tão esmagadas pelo sofrimento que não sentem mais dor, não se importam. Porém, quando são hospitalizados e curadas, aos poucos, vão recomeçar a sentir dor, porque nós recomeçamos a investi-las como pessoas dignas. Reconhecemos novamente elas como nossos semelhantes. E nesse momento que eles voltam a se sentir vivos, dignos para reinvestir em seus corpos. E reinvestindo seu corpo, “renarcisando” seus corpos, vão ter dor novamente.

No meu livro “Expériences de la douleur”, tentei entender como o significado pode ampliar de forma infinita uma dor ou, pelo contrário, neutralizá-la completamente. É o caso na hipnose, quando você faz alguém que sente acreditar que está maravilhosamente bem, ao agir apenas no significado.

No meu livro “Tenir. Douleur chronique et Réinvention de soi”, tentei construir uma antropologia da dor crônica, estudando pessoas que têm dores durante meses ou anos, para as quais a medicina é impotente para tratar. Eu queria entender como essas pessoas resistem ao sofrimento e quais são seus arranjos para continuar vivendo nesse estado.

Por fim, “Le silence” é muito mais autobiográfico. Estou muito ligado a este livro porque sou uma pessoa muito silenciosa, prefiro ouvir as pessoas do que falar. Escrevi também “Marcher. Eloge des chemins et de la lenteur” o “Eloge de la marche” porque eu sou um grande caminhante e para mim é importante andar, pensar, respirar, encontrar o seu lugar no cosmos, no mundo.

Revista Café com Sociologia: Do ponto de vista metodológico, quais seriam as questões indispensáveis para uma pesquisa etnográfica antropológica que tenha como fio condutor o domínio das emoções?

David Le Breton: Eu acho que certas pesquisas prestam-se a entrevistas, à observação participante. Foi o caso das minhas pesquisas sobre a dor, as tatuagens, as condutas de risco. Mas para outros dos meus livros, sobre o silêncio ou as percepções sensoriais por exemplo, não havia possibilidade para entrevistas. Porque se eu tivesse que fazer entrevistas sobre o silêncio ou as percepções sensoriais, teria muita dificuldade em escolher com quais pessoas trabalhar. Porque é muito difícil dar uma definição antropológica da alegria, da tristeza ou da melancolia. Pode a alegria existir de um ponto de vista universal? Eu não podia começar com a ideia de que percepções sensoriais ou emoções são óbvias. Como antropólogo, tive que me perguntar primeiro: “O que é uma emoção?”. “As emoções são universais?”

Em “Antropologie du corps et modernité”, queria mostrar que o corpo não existe. Que a palavra “corpo” não existe em outras línguas, em outras culturas e que, ao final, muitas das representações do corpo não são representações do corpo, mas representações da pessoa. Estava em

um processo de desconstrução. Eu sou um pouco desconstrutivista no meu trabalho como antropólogo. Ou seja, considero que as emoções não existem e que tenho que desconstruir as representações sociais que permeiam nossas percepções sensoriais e nossas emoções.

Na verdade, queria mostrar que a emoção é um significado. Não há emoção no absoluto. Por isso sou muito crítico com a abordagem biológica. A biologia nunca me interessou e nunca me interessará. O que importa é o que os atores, no sentido do interacionismo simbólico, fazem do mundo que os rodeia. Parto do pressuposto de que a realidade não existe. Existem apenas interpretações do mundo. Tudo é interpretação. Então, nosso trabalho como antropólogo é entrevistar pessoas, perguntar para elas como se sentem em uma determinada situação. É exatamente por isso que fazemos entrevistas, sabemos que as pessoas não sentem da mesma forma e ao mesmo tempo, tentamos identificar tendências.

Então, eu explorei as emoções e as percepções sensoriais pensando que eram perguntas, em vez de respostas que a biologia ou Darwin teriam dado. Para mim, não existem emoções universais ou naturais. Não vemos as mesmas cores. Meu livro mostra, por exemplo, que para ver a cor “vermelho”, temos que ter aprendido que o vermelho existe. Existem sociedades onde existem apenas duas ou quatro cores. Na Nova Zelândia, por exemplo, entre os maoris, há várias centenas de palavras para descrever o vermelho. Para os inuítes do extremo norte, há cerca de cem palavras para designar o branco. Isso é lógico, porque é o mundo do gelo. Então você tem que distinguir nuances ínfimas da cor branca, para saber quando uma tempestade está se aproximando ou quando ao contrário, não há perigo.

O que parece uma evidência biológica não o é por nada. É um imenso processo de educação que faz você aprender a discernir cores, gostos, sons, perfumes etc. Os códigos são diferentes. Existem sociedades que estão muito focadas na olfação, onde você sente o mundo muito mais do que você o vê. Nós, o mundo ocidental, somos sociedades visuais, o mundo da aparência. Quando perguntamos a alguém sobre a sua visão do mundo, usamos uma metáfora visual. Enquanto para outras sociedades, onde a audição ou o olfato são os sentidos privilegiados, deveríamos perguntar “Qual é o seu olfato ou a sua audição do mundo?”. Então, quando falamos de visão do mundo, isso é um etnocentrismo, porque os forçamos a entrar em um sistema de interpretação que é codificado pela hierarquia de significados típica das sociedades ocidentais. Para as emoções, é exatamente o mesmo. O luto, a morte de alguém pode ser vivenciado como uma alegria ou uma tragédia, de acordo com os contextos sociais e culturais.

O que é importante de se perguntar é o que um indivíduo está fazendo com as influências que pesam sobre ele? Nós não somos a nossa cultura, somos o que fazemos com a nossa cultura. É uma abordagem interacionista. Não quero dizer que a cultura não existe, mas o que importa é o que fazemos com a educação que recebemos.

Revista Café com Sociologia: Nesse olhar Brasil-França, o senhor consegue ver algumas diferenças entre os dois países em relação a essa desconfiança que pesa sobre o corpo?

David Le Breton: No meu livro “L’adieu au corps” (traduzido no Brasil) expliquei que o que me interessava eram as representações negativas e hostis do corpo em nossas sociedades. “L’adieu au corps” é um livro antigo, porém ainda é muito atual. Analisei as premissas do discurso trans-humanista de alguns cientistas norte-americanos, puritanos, que pensam que o corpo é absolutamente desprezível e deve, portanto, ser controlado.

Eu considero que existe na relação com o corpo da nossa sociedade uma pluralidade infinita. A grande maioria de nossos contemporâneos se sente muito bem em seus próprios corpos, em suas vidas. Em geral, os caminhantes gostam de viver, estão ouvindo o mundo, estão na sensorialidade do mundo. Acho também que muitas pessoas envelhecem muito bem, estão felizes em envelhecer. Então eu acho que é muito mais ambivalente, e eu insisto nisso com os alunos, para lembrá-los de que não existe um corpo, mas inúmeros corpos no mundo hoje. O trabalho dos sociólogos é o de entender a pluralidade desses corpos, a heterogeneidade dos mundos que acolhem esses corpos.

Se estudamos o trans-humanismo, estamos necessariamente do lado do ódio do corpo, porque para os transumanistas, o obstáculo fundamental à imortalidade, à saúde perfeita, é o próprio corpo. Para eles, o corpo é o lugar de todos os males, de todas as fragilidades da condição humana. Portanto, a grande tese trans-humanista é: se suprimirmos o corpo, suprimimos a doença e a morte e assim seremos absolutamente imortais. E isso através do “download” da mente em qualquer máquina ou com as próteses, os chips e assim por diante.

O eixo da minha pesquisa em “L’adieu au corps” é a ideia de que, no mundo de hoje, para amar o próprio corpo, é preciso transformá-lo, através de tatuagens, cirurgias estéticas, dietas, etc. Como se houvesse um imperativo protestante para mudar seu próprio corpo. Estamos na ética protestante em todo o seu esplendor. Eu tenho que ganhar meu corpo, eu tenho que trabalhar a aparência do meu corpo. As pessoas obesas são, portanto, consideradas irresponsáveis. Elas se descuidam, se abandonam, se entregam, o que é considerado o pior para a ética protestante que defende o auto-controle.

A diferença Brasil-França é muito importante. Na cultura costeira brasileira e especialmente no Rio de Janeiro, há uma incrível liberdade do corpo. O que me toca toda vez que estou lá é ver homens barrigudos sem camisa, que parecem orgulhosos de si mesmos. Ou mulheres de 70 ou 80 anos que usam shorts ou saias curtas e se orgulham do próprio corpo. Na praia de Copacabana, você pode ver garotas absolutamente lindas com biquínis de fio dental e com corpos esculpidos, ao lado de outras mulheres mais velhas, de todas as formas e cores, que se aceitam como são. Bom, sempre tem ambivalência, eu sei que o Brasil é um dos países onde a cirurgia estética é generalizada. Mas ainda assim, quando você anda pelo Rio, você tem uma sensação de liberdade que não tem na França,

na Itália ou na Espanha. A liberdade do corpo no Brasil é muito maior, é uma forma de reconciliação com o corpo, de despreocupação com o olhar dos outros.

Revista Café com Sociologia: O silêncio é caro para o senhor, como já deixou claro em seus livros, seus objetos de interesse e em sua maneira de vivência. Diante dos dilemas de pesquisa, principalmente a etnográfica, na qual a voz é cada vez mais acentuada em sua importância, valor e ação, como interpreta e equaciona a presença-ausência, a voz e silêncio dentro do fazer antropológico? Há um limite entre quando ouvir a voz ou o silêncio?

David Le Breton: A voz é um assunto muito bonito. Escrevi um livro sobre a antropologia da voz, “Eclats de voix. Une anthropologie des voix”. Para mim, a voz e o rosto são os dois lugares mais importantes do sentimento de identidade. De fato, não há pesquisa em ciências sociais sem recorrer à voz, e ao mesmo tempo, sem recorrer ao silêncio. Porque quando você está observando, está numa posição silenciosa, do olhar. E mesmo quando falamos, não estamos necessariamente na conversa ou no barulho. Há alguma forma de silêncio na voz.

Em uma pesquisa etnográfica, quando estamos diante de uma pessoa que entrevistamos, às vezes ficamos em silêncio porque não sabemos mais o que dizer. Às vezes a pessoa diz algo muito surpreendente. Portanto, você deve pensar em como não perder este tempo precioso em que você tem acesso a significados originais. Por isso você tem que ficar quieto por alguns segundos. Eu acho que o silêncio e a palavra para alimentar uma reflexão válida devem estar em uma relação dialética e no respeito e reconhecimento do outro. Portanto, não tem que interromper ou roubar a fala do outro. De certa forma, devemos ser cautelosos com o bate-papo, o falar para falar, que eu não suporto absolutamente. Mas também com o calar demais. Quando fazemos uma entrevista, temos que entrar no ritmo do outro, sem violência. Se ele é uma pessoa muito quieta, como por exemplo um refugiado que possa ter sofrido traumas e estar lembrando momentos muito difíceis da sua trajetória, o pesquisador deve sempre respeitar seu silêncio. Se você insiste, você faz violência. E a pessoa irá responder de forma muito rápida, sem real interesse.

Existem outros pesquisadores que trabalham nos sistemas da conversa. Eles são etnolinguísticos, pois estudam a palavra em diferentes sociedades. Li algumas obras norte-americanas sobre as populações ameríndias, que mostram como os Apaches são populações incrivelmente silenciosas. Se você fizer uma pergunta para um Apache, ele pode demorar quinze minutos para responder. Isso é impensável no nosso sistema de pensamento ocidental. Muitos trabalhos foram desenvolvidos sobre a ritualização muito silenciosa da palavra.

No meu livro, uso referências de etnólogos que trabalharam sobre o extremo norte da Europa, e que ficaram desconcertados com o fato de que não há necessidade de falar para garantir o encontro. Ou seja, o “estar juntos” é suficiente. Na Suécia ou na Finlândia, o regime de fala é muito

lento. Falam pouco. E quanto mais você desce para o Mediterrâneo, mais rápido as pessoas falam. Por exemplo, na Itália, na Sicília, em Marraquexe ou em Argel, a palavra deve circular.

Revista Café com Sociologia: O senhor tocou na questão dos refugiados, em como pode ser diferente a forma como eles silenciam. É um silêncio que grita demais? Existem vários silêncios como o senhor mesmo diz, por isso, nos intriga, e nos questionamos sobre os silêncios que têm mais voz que as vozes cheias.

David Le Breton: Da mesma forma que o corpo ou a dor, há uma polissemia do silêncio. No meu livro sobre o silêncio, mostro que em todas as sociedades humanas existe uma ritualização da fala, o que implica um tempo de silêncio, mais ou menos importante segundo as sociedades. No entanto, há outras circunstâncias em que o silêncio é uma tragédia pessoal. Nos momentos em que a dor é experimentada, o grito impede a palavra. É o caso de sobreviventes da Shoah, de genocídio, de estupro ou outros dramas pessoais, que são incapazes de falar. A pessoa não consegue mais falar.

A fala é a ancoragem fundamental na dimensão do significado. Quando uma pessoa experimenta uma tragédia pessoal, há uma espécie de erradicação do significado. A fala não funciona mais, pois deve ser reinventada. Por exemplo, há uma grande dificuldade de falar sobre os campos da morte. Também, muitos homens e mulheres que foram estuprados têm dificuldade em recuperar a palavra e ou em se expressar. De alguma forma, há um grito murado, bloqueado, tapado dentro de você. Acontece a mesma coisa no autismo ou na psicose, há algo indizível. Não há mais palavras para dizer, então nos calamos. Porque sabemos que a palavra é insignificante frente à amplitude e magnitude do sofrimento. A palavra não consegue conter o significado do sofrimento. Portanto, há uma falha, um fracasso da linguagem.

É o que vários refugiados vivenciam. Eles contam às vezes histórias, de uma forma bastante imaginativa, porque a tragédia é tal que as suas memórias foram danificadas. Eles não sabem se viram realmente o pai morto, não sabem mais qual é a parte da fantasia e qual é a parte da realidade. Outros vão inventar histórias para conseguir o status de refugiado, e assim obter uma proteção legal. Outros, pelo contrário, experimentaram um grande sofrimento e não conseguem expressar bem como se sentem.

Há também o problema da língua, e precisam recorrer a tradutores. Mas como traduzir o horror que você vivenciou na sua história pessoal? Como traduzir para outra língua o que você experimentou, quando já é impossível dizer na sua própria língua? Há inumeráveis desperdícios, de modo que o silêncio prevalece. Os silêncios desses refugiados são, de fato, gritos. Há algo que não pode ser traduzido.

O trauma do ponto de vista clínico é precisamente o que permanece em torno do indizível. O trauma te arranca a ti mesmo. Isso faz com que você não seja exatamente a mesma pessoa antes e

depois. Há algo quebrado temporariamente. E aqui encontramos a capacidade de resistência ou resiliência, a capacidade de se reconstruir. Às vezes, essas pessoas até vivem no presente de maneira muito mais intensa e mais bonita do que antes do trauma. Conseguem transformar a desgraça em uma sorte. Este é o caso de músicos, comediantes ou escritores como Primo Levi, que se tornaram grandes artistas depois de experimentar o horror absoluto. Eles conseguiram se recuperar, onde outros afundaram.

Qual é a parte de combatividade e qual é a parte de resistência que se integram na nossa vida para poder se extrair do sofrimento, para poder aguentar a dor? Quando somos devastados pela dor crônica, como fazemos para aguentar, para nos agarrar à vida? Como fazemos para não morrer quando vemos os nossos familiares torturados, estuprados ou assassinados? Como conseguimos nos reconstruir?

O etnólogo não está preocupado com as histórias das pessoas. A sua história é bem diferente. Então, como você pode contar a sua história pessoal para alguém que está fazendo um trabalho de tese para a universidade? A ambiguidade fundamental é que os pesquisadores são pagos, enquanto os refugiados vivem em uma situação de precariedade absoluta. Como tornar essa ambiguidade fundamental em um recurso para a pesquisa, em vez de um obstáculo? Isso é muito difícil.

Recebido em: 02 de ago.2018

Aceito em: 29 de ago. 2018