

# Correntes da felicidade: emoções, gênero e poder

## *Chains of happiness: emotions, gender, and power*

■ JOÃO FREIRE FILHO<sup>a</sup>

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura.  
Rio de Janeiro – RJ, Brasil

### RESUMO

A partir da discussão sobre as normas da vida feliz, direciono o foco investigativo das representações midiáticas para os tribunais emocionais da internet, apresentando uma proposta de construção de um quadro de referência teórico-metodológico para a análise dos debates em torno da postura emocional de duas mulheres: uma prostituta que se declarou “feliz” com sua profissão, no material de uma campanha do Ministério da Saúde; uma mãe que revelou “detestar” a experiência da maternidade, em resposta a um desafio do Facebook. O exame da repercussão dos dois casos fornecerá um vívido panorama das implicações de ideais afetivos que, com outras forças disciplinares, constroem e produzem identidades.

**Palavras-chave:** Emoções, felicidade, gênero, poder, internet

<sup>a</sup> Doutor em Literatura Brasileira pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Professor associado da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq (Nível 1D) e membro titular do Comitê de Assessoramento dessa instituição. Orcid: 0000-0003-4907-3297. E-mail: joaofreirefilho@gmail.com

### ABSTRACT

From the discussion on happy life norms, I direct the investigative focus from media representations to the internet's emotional courts, proposing the construction of a theoretical-methodological reference framework to analyze the discussions on the emotional posture of two women: a prostitute who declared to be “happy” with her profession, in a campaign of the Brazilian Ministry of Health; and a mother who revealed to “hate” the experience of motherhood, in answer to a Facebook challenge. The examination of the impact of these two cases will provide a vivid panorama of the implications of affective ideals that, along with other disciplinary forces, constrain and produce identities.

**Keywords:** Emotions, happiness, gender identity, power, internet

## INTRODUÇÃO

**E**MOÇÃO É UM TERMO fundamental para a comunicação social? A resposta categórica seria *não*, caso nos baseássemos na maioria dos dicionários e das enciclopédias que condensam e legitimam o conhecimento em nossa área de pesquisa. Consultei 24 obras cujo objetivo é recapitular noções, teses e metodologias fundamentais das teorias da comunicação e dos estudos de mídia – nos 19 livros listados, não existe a entrada *emoção* (nem *afeto* nem *sentimento*, conceitos usados, amiúde, com espírito sinonímico):

- *Key concepts in communication and cultural studies* (Routledge, 2001);
- *Television studies: the key concepts* (Routledge, 2001);
- *Communication, cultural and media studies: the key concepts* (Routledge, 2002);
- *Encyclopedia of communication and information* (MacMillan Reference, 2002);
- *Encyclopedia of new media* (Sage, 2003);
- *Cyberculture: the key concepts* (Routledge, 2004);
- *Key concepts in journalism studies* (Sage, 2005);
- *Critical dictionary of film and television theory* (Taylor & Francis, 2005);
- *Dictionary of media studies* (A. & C. Black, 2006);
- *Encyclopedia of religion, communication, and media* (Routledge, 2006);
- *Encyclopedia of children, adolescents, and the media* (Sage, 2007);
- *Encyclopedic dictionary of semiotics, media, and communication* (University of Toronto Press, 2008);
- *Dicionário da comunicação* (Paulus, 2009);
- *Encyclopedia of journalism* (Sage, 2009);
- *Encyclopedia of politics, the media, and popular culture* (ABC-CLIO, 2009);
- *Keywords in news and journalism studies* (McGraw-Hill Education, 2010);
- *Key concepts in media and communications* (Sage, 2011);
- *Cinema studies: the key concepts* (Routledge, 2013);
- *Dictionary of media and communications* (Routledge, 2015).

Como o leitor pode perceber, examinei títulos de caráter generalista e outros com foco temático mais específico, publicados entre 2000 e 2015. Nos livros de língua inglesa, a entrada *effect* é sucedida, em geral, por *encoding/decoding* ou *entertainment*. Apenas em cinco obras encontrei a palavra-chave “emoção”: *Dictionary of semiotics* (Cassell, 2000); *The international encyclopedia of communication* (Blackwell Publishing, 2008); *Encyclopedia of communication theory* (Sage, 2009); *Dicionário Houaiss de comunicação e multimídia* (Publifolha, 2013) e *The concise encyclopedia of communication* (Wiley Blackwell, 2015). As sínteses são pouco elucidativas,

com exceção dos quatro verbetes elaborados por *The international encyclopedia of communication*: “Emoção”; “Emoção e comunicação nas organizações”; “Emoção e discurso”; “Teoria da excitação emocional”; e “Efeitos da mídia sobre as emoções”.

Diante desse lapso constante, lembrei-me de uma antiga queixa do escritor João do Rio: “Os dicionários só são considerados fontes fáceis de completo saber pelos que nunca os folhearam” (João do Rio, 2008: 29). A verdade, porém, é que os guias acadêmicos traduzem e perpetuam – sem ressalvas – uma faceta intrigante do nosso campo disciplinar: a escassez de trabalhos que analisam como distintos artefatos midiáticos propagam, orquestram e manejam discursos divergentes ou rivais sobre as emoções; raríssimas são, também, as pesquisas sobre o compartilhamento e a avaliação de experiências e de manifestações emotivas em novos ambientes comunicacionais e plataformas do ciberespaço.

Os estudos existentes sobre o tópico *mídia e emoção* possuem, em regra, uma finalidade bastante restrita: esquadrihar aspectos emocionais da recepção ou do consumo midiático. Priorizam-se a análise da formulação de “mensagens indutoras de emoções” (ou “conteúdos emocionalmente ressoantes”) e o exame das “necessidades afetivas” e dos “estados emocionais” que acompanham o envolvimento com determinado produto ou gênero da indústria cultural (Dill, 2013; Dovelings; Von Scheve; Konijn, 2011; Nabi, 2014; Wirth; Schramm, 2005; Winterhoff-Spurk; Van Der Voort, 2013).

Nas pesquisas fundamentadas em teorias sobre os efeitos da mídia, as emoções são tratadas, operacionalmente, de dois modos distintos: 1) como uma *variável dependente*, suscetível de ser provocada por aspectos do conteúdo ou do processo comunicativo (por exemplo, análise da influência de reportagens sensacionalistas no incitamento de reações de medo, pesar ou indignação; investigações a respeito de como a forma e o conteúdo da publicidade criam ou intensificam certas emoções – esperança, empolgação, inveja, culpa, vergonha etc. – em potenciais consumidores); 2) como uma *variável independente*, capaz de impactar fenômenos e práticas comunicativas (por exemplo, verificação de como emoções e estados de humor prévios – felicidade, tristeza, irritação, ansiedade etc. – interferem tanto na elaboração de mensagens quanto no processamento de notícias, anúncios e discursos políticos).

Essas investigações ratificam a hegemonia da concepção psicológica de *emoção* – categoria secular que, a partir do século XIX, passou a abranger e redefinir uma constelação de fenômenos da vida afetiva que filósofos clássicos e antigos escritores cristãos (como Santo Agostinho e São Tomás de Aquino) denominavam *apetites*, *afetos*, *paixões* ou *sentimentos* (Dixon, 2003). Naquelas primeiras taxonomias, *paixão* e *afeto* estavam associados a uma trama de vocábulos e expressões como “da alma”, “consciência”, “queda”,

‘pecado’, ‘graça’, ‘Espírito’, ‘Satanás’, ‘vontade’, ‘apetite inferior’, ‘amor-próprio” (Ibid.: 5). Nas áreas da filosofia, da teologia, da medicina, da retórica e da literatura (notadamente, em gêneros como a épica e a tragédia) germinaram teorias, sistemas classificatórios e terapêuticas das comoções do ânimo e dos humores, capazes de perturbar o temperamento e a estabilidade social. Por volta de 1860, com a ascendência da psicologia experimental, a noção secular de *emoção* foi vinculada a outra série distinta de termos inter-relacionados: “‘lei’, ‘observação’, ‘evolução’, ‘organismo’, ‘cérebro’, ‘nervos’, ‘expressão’, ‘comportamento’ e ‘víscera” (Ibid.). Explícitas preocupações de fundo moral e religioso foram renegadas ou escamoteadas, devido ao ostensivo compromisso com a objetividade no estudo da mente humana.

Durante séculos, analistas e disciplinadores encararam as *paixões*, em geral, como um movimento desobediente e moralmente perigoso da alma; já a nova disciplina acadêmica da psicologia – nordeada por pressupostos teóricos e metodológicos oriundos, em grande parte, das ciências físicas – reinterpretou as *emoções*, de maneira ostensivamente amoral, como um estado corpóreo ou mental autônomo, caracterizado por vívidas sensações e agitação física.

Fiéis ao paradigma da psicologia experimental, as pesquisas empíricas no campo da comunicação costumam adotar uma definição bastante restrita das emoções: fenômenos psicofisiológicos com caráter episódico e curta duração, passíveis, eventualmente, de serem induzidos, observados e mensurados em voluntários, dentro do ambiente ordenado dos laboratórios. Raiva, medo, asco, tristeza e alegria figuram, aqui, como processos congênitos universais, desencadeados por um estímulo ou um evento bem delimitado.

Constrói-se, assim, um circuito comunicacional singelo, no qual vídeos pornográficos, notícias de crimes e de catástrofes, desenhos violentos e novas modalidades de entretenimento juvenil atuam como *gatilhos* ou *condicionantes emocionais*, e a ansiedade, o pânico, a irritabilidade, a euforia ou a agressividade constituem *respostas* afetivas previsíveis e *efeitos* comportamentais verificáveis experimentalmente. É fácil entender o apelo desse viés interpretativo: a comprovação de sua hipótese de trabalho oferece, entre outras vantagens, uma explicação descomplicada e conveniente para a gênese de condutas identificadas como “problemáticas” por especialistas em educação, segurança e saúde pública.

### POR UMA ANÁLISE CULTURAL E POLÍTICA DAS EMOÇÕES

A conceituação das emoções como *entidades naturais*, componentes elementares de nossa constituição biológica, reações instintivas pré-programadas, cuja função foi definida ao longo da marcha evolutiva da espécie humana, obscurece

a percepção das possibilidades de análise política e cultural das emoções como *produtos históricos*, práticas e performances construídas socialmente. Conforme assinala Potkay (2007), a compreensão, a *demonstração* e o julgamento das emoções são configurados em contextos linguísticos, trajetórias biográficas e ambientes normativos específicos:

Emoções ou paixões não são, simplesmente, componentes constantes da psicologia e da fisiologia humana, mecanismos inatos. Elas são configuradas, também, por histórias: a história particular de cada indivíduo e a história cultural de cada termo referente à emoção. [...] [O] que determinada pessoa ama ou amará depende, em primeiro lugar, do que uma comunidade convencionou denominar amor (distinguindo-o, por exemplo, de opostos possíveis como “luxúria” ou “amizade”), sendo condicionado, ainda, pelo que aquela comunidade permite ou proíbe, o que uma cultura concebe como íntimo ou inimaginável, no que concerne aos objetos e às expressões do amor<sup>1</sup>. (Ibid.: vii, tradução minha)

Em “Love and knowledge” (1989), uma das mais influentes abordagens feministas das emoções, a filósofa estadunidense Alison Jaggar examina de que maneira os valores dominantes estão implícitos em reações conceituadas como pré-culturais, espontâneas, em “nossas assim chamadas respostas viscerais”. A autora pondera, no entanto, que as pessoas nem sempre experimentam as emoções convencionalmente aceitáveis.

Elas podem sentir satisfação em vez de constrangimento, quando seus líderes fazem papel de bobos. Elas podem sentir ressentimento ao invés de gratidão pelo recebimento de auxílios sociais e de artigos de segunda mão. Elas podem ser atraídas por modos proibidos de expressão sexual. Elas podem sentir repulsa por formas sancionadas socialmente de tratar crianças ou animais. Em outras palavras, a hegemonia que a nossa sociedade exerce sobre a constituição emocional das pessoas não é total<sup>2</sup>. (Jaggar, 1989: 166, tradução minha)

Indivíduos que vivenciam emoções reputadas como inaceitáveis – “emoções fora da lei”, nos termos de Jaggar – podem sentir-se confusos, incapazes de nomear sua experiência, chegando até mesmo a duvidar de sua própria sanidade: “Mulheres podem vir a acreditar que estão ‘emocionalmente perturbadas’ e que o constrangimento ou o medo nelas despertado por uma insinuação sexual masculina é puritanismo, excesso de pudor ou paranoia”<sup>3</sup> (Ibid., tradução minha). Mas as “emoções fora da lei” podem permitir, por outro lado, perceber o mundo de maneira diferente daquela que é retratada em descrições convencionais,

<sup>1</sup> No original: “Emotions or passions are not simply constant components of human psychology and physiology, the hard wiring of who we are. They are shaped, as well, by histories: the case history of each individual, and the cultural history of each emotion term. [...] [The] what a specific person loves and will love depends, first of all, on what a community agrees to call love (as distinguished, for example, from possible opposites such as “lust” or “friendship”), and is further conditioned by what that community allows or disallows, what a culture renders familiar or unimaginable, with regard to love’s objects and expression”.

<sup>2</sup> No original: “They may feel satisfaction rather than embarrassment when their leaders make fools of themselves. They may feel resentment rather than gratitude for welfare payments and hand-me-downs. They may be attracted to forbidden modes of sexual expression. They may feel revulsion for socially sanctioned ways of treating children or animals. In other words, the hegemony that our society exercises over people’s emotional constitution is not total”.

<sup>3</sup> No original: “Women may come to believe that they are ‘emotionally disturbed’ and that the embarrassment or fear aroused in them by male sexual innuendo is prudery or paranoia”.

# D

## Correntes da felicidade

fornecendo as primeiras indicações de que algo está errado com a forma como pretensos fatos têm sido construídos.

<sup>4</sup> No original: “Conventionally unexpected or inappropriate emotions may precede our conscious recognition that accepted descriptions and justifications often conceal as much as reveal the prevailing state of affairs. Only when we reflect on our initially puzzling irritability, revulsion, anger or fear may we bring to consciousness our ‘gut-level’ awareness that we are in a situation of coercion, cruelty, injustice or danger. Thus, conventionally inexplicable emotions, particularly though not exclusively those experienced by women, may lead us to make subversive observations that challenge dominant conceptions of the *status quo*”.

<sup>5</sup> No original: “Un après-midi, je me déshabillais dans le vestiaire de l’institut, quand Zaza apparut. Nous nous sommes mises à parler, à raconter, à commenter; les mots se précipitaient sur mes lèvres, et dans ma poitrine tournoyaient mille soleils; dans un éblouissement de joie, je me suis dit: ‘C’est elle qui me manquait!’ Si radicale était mon ignorance des vraies aventures du cœur que je n’avais pas songé à me dire: ‘Je souffre de son absence’. Il me fallait sa présence pour réaliser le besoin que j’avais d’elle. Ce fut une évidence fulgurante. Brusquement, conventions, routines, clichés volèrent en éclats et je fus submergée par une émotion que n’était prévue dans aucun code. Je me laissai soulever par cette joie qui déferlait en moi, violente et fraîche comme l’eau des cascades, nue comme un beau granit”.

Emoções convencionalmente inesperadas ou inadequadas podem preceder o nosso reconhecimento consciente de que descrições e justificações corriqueiramente aceitas tanto dissimulam quanto revelam o estado vigente das coisas. Só quando refletimos sobre nosso medo, irritabilidade, repulsa ou raiva inicialmente intrigante podemos trazer à consciência nossa percepção “visceral” de que estamos em uma situação de coerção, crueldade, injustiça ou perigo. Assim, emoções convencionalmente inexplicáveis, sobretudo, embora não exclusivamente, aquelas experimentadas por mulheres, podem levar-nos a fazer observações subversivas que desafiam concepções dominantes do *status quo*.<sup>4</sup> (Ibid: 167, tradução minha)

No desfecho da primeira parte de *Mémoires d’une jeune fille rangée* (1958), Simone de Beauvoir relata, a propósito, uma experiência luminosa, vivenciada aos 10 anos de idade – o exato instante em que atinou com o verdadeiro lugar que a amiga Elizabeth Mabilie (“Zaza”, na intimidade) ocupava em sua vida:

Uma tarde, eu estava me despiando no vestiário do instituto, quando Zaza apareceu. Começamos a falar, a contar, a comentar; as palavras se precipitavam em meus lábios, e no meu peito agitavam-se mil sóis; num clarão de alegria, eu disse para mim mesma: “É ela que me faz falta!” *Tão profunda era a minha ignorância a respeito das verdadeiras aventuras do coração que eu não tinha conseguido reconhecer: “Sofro com sua ausência”. Precisei que ela estivesse diante de mim, para perceber quanto necessitava dela.* Foi uma constatação fulgurante. Subitamente, convenções, rotinas, clichês se estilhaçaram, e eu fui inundada por uma emoção que não estava prevista em nenhum código. Eu me deixei sublevar por aquela alegria que se propagou dentro de mim, violenta e fresca como a água das cascatas, nua como um belo granito<sup>5</sup>. (Beauvoir, 1998: 98, tradução minha)

Até então, a infante não conseguira encontrar um “nome” correto para descrever a agradável condição do espírito e o velado ímpeto erótico que conferiam um tom especial a seu relacionamento com Zaza. A qualidade e a intensidade daquela experiência afetiva não se harmonizavam com as referências de seu repertório linguístico e cultural; destoavam dos rótulos, preceitos e *scripts performativos* com o qual estava habituada.

Haviam me ensinado a confundir aquilo que deve ser com o que é: eu não examinava o que se ocultava debaixo da convenção das palavras. Dava-se como certo



que eu sentia uma terna afeição por toda minha família, inclusive por meus primos mais distantes. Meus pais, minha irmã, eu os amava: essa palavra abarcava tudo. As nuances de meus sentimentos, suas flutuações, não tinham direito de existir. Zaza era minha melhor amiga: não havia nada mais o que dizer. Em um coração bem ordenado, a amizade ocupa um lugar honrável, mas não possui nem o brilho do misterioso Amor nem a dignidade sagrada das ternuras filiais. Eu não punha em discussão essa hierarquia<sup>6</sup>. (Ibid.: 97, tradução minha).

Beauvoir, como outras crianças, permanecera cativa da “atroz redução que a linguagem imprime a todos nossos afetos”<sup>7</sup> (Barthes, 1974: 118, tradução minha). Aprendera os sentidos convencionais do *amor*, semeados em discursos, práticas e rituais que reforçam a *natural* primazia dos laços consanguíneos. Assimilara os limites restritos de uma relação *amistosa*, em um coração disciplinado. No instituto, no dia da revelação, ao desnudar-se diante da amiga sentiu que também começara a desvencilhar-se da bagagem dos significados cristalizados dos afetos. No momento em que se apercebeu das possibilidades ocultas e inexploradas da *amizade* com Zaza ao invés de medo, culpa ou tristeza, teria vivenciado uma emoção inaudita – clarificadora, potente e revigorante. Uma vivência transgressiva, descrita na linguagem do radicalismo romântico, com sua típica oposição entre natureza e cultura/sociedade: tal qual uma cachoeira, a força incoercível da paixão arrebatara chavões e hábitos incrustados na mente infantil. Na percepção de Beauvoir, o desnudamento das convenções afetivas – embora perturbador – implicava a satisfação do contato com seu *verdadeiro eu*, a gratificante descoberta do *self autêntico*, encoberto por *máscaras sociais*: “Eu não concebia nada de melhor no mundo do que ser eu mesma e amar Zaza”<sup>8</sup> (Beauvoir, 1998 [1958]: 99, tradução minha).

*Alegria* (*joie*, no original) é como Beauvoir designa, retrospectivamente, a vibração que animou o reconhecimento do afeto *sui generis* por Zaza. Dicionários e enciclopédias do século XVIII definiam a *alegria* como uma *paixão*, “movimento vívido e agradável que a alma sente ao possuir um bem real ou imaginário” (Potkay, 2007: 24). Em *Mémoires d'une jeune fille rangée*, o rótulo emotivo tradicional é usado dentro de um contexto que redefine sua orientação moral de maneira relevante. Aquilo que a menina Beauvoir prefigurara como um *bem*, a experiência que ela imaginara constituir o ápice de sua realização pessoal – o envolvimento com a amiga “vivaz”, “desinibida” e “independente” – a sociedade burguesa da época estava disposta a avaliar como *um mal*: uma intimidade ilícita, uma relação que se desenvolvia de modo irregular, feio, pecaminoso, doentio etc... Nocivo do ponto de vista individual e comunitário. Uma deplorável distorção dos sentidos legítimos do *amor* e da *amizade*, transmitidos e reverenciados

<sup>6</sup> No original: “On m'avait entraîné à confronter ce qui doit être et ce qui est: je n'examinais pas ce qui se cachait sous la convention des mots. Il était entendu que j'avais une tendre affection pour toute ma famille, y compris mes plus lointains cousins. Mes parentes, ma sœur, je les aimais: ce mot couvrait tout. Les nuances de mes sentiments, leurs fluctuations, n'avaient pas droit à l'existence. Zaza était ma meilleure amie: il n'y avait rien de plus à dire. Dans un cœur bien ordonné, l'amitié occupe un rang honorable, mais elle n'a ni l'éclat du mystérieux Amour ni la dignité sacrée des tendresses filiales. Je ne mettais pas en question cette hiérarchie”.

<sup>7</sup> No original: “l'atroce réduction que le langage (et la science psychanalytique) impriment à tous nos affects”.

<sup>8</sup> No original: “Je ne concevais rien de mieux au monde que d'être moi-même, et d'aimer Zaza”.

# D

## Correntes da felicidade

no seio familiar, sob a égide de narrativas, rituais e conhecimentos específicos (religiosos, morais, psicológicos, médicos, pedagógicos etc.).

A *pedagogia das emoções* efetuada por instituições como a família, a escola e a mídia sanciona movimentos de aproximação e de afastamento social, apresentando – desde a infância – determinados tipos de indivíduos, experiências e ambientes como sendo, *intrinsecamente*, amáveis, temíveis, repulsivos ou odiosos, dignos de compaixão ou merecedores de desprezo, fontes de alegria ou de infelicidade. Qualquer desvio significativo no que tange às orientações emocionais pode ser identificado como transtorno que exige vigilância, castigo, psicoterapia ou outra modalidade de tratamento médico. Para aqueles que se alinham às diretrizes afetivas, são anunciadas variadas recompensas no âmbito subjetivo, doméstico, profissional ou celestial.

Intricado, parcial e eventualmente pesaroso, o *aprendizado das emoções* é resultado de um complexo conjunto de inferências, baseadas em diversas fontes: 1) histórias e discursos sobre as emoções; 2) normas incorporadas, de modo prático, em circunstâncias concretas; 3) a maneira como a condição de ser uma pessoa é definida culturalmente e desempenhada socialmente (Illouz; Gillon; Shachak, 2014: 222). Aprender emoções, portanto, não envolve saber apenas que nome atribuir às próprias emoções; também é necessário ter conhecimento acerca de como monitorá-las – “ser sensível ao contexto, saber de que forma e com qual intensidade expressar uma emoção, ser capaz de decifrar as emoções alheias”<sup>9</sup> (Ibid., tradução minha).

<sup>9</sup> No original: “to be context sensitive, to know how and how much to express an emotion to decipher others’ emotions”.

Os aparatos culturais reguladores fornecem conselhos e técnicas que permitem maximizar certas emoções e restringir outras, em conformidade com variados objetivos – honra, harmonia, disciplina, produtividade etc. A insegurança que envolve, com penosa frequência, a demonstração pública de emoções se deve em larga medida ao fato de que lidamos com expectativas sociais contraditórias, em determinadas situações. Importante teórica das emoções, Martha Nussbaum recapitulou uma marcante experiência pessoal para ilustrar esse ponto. Após o falecimento da mãe, a filósofa estadunidense se deparou com instruções conflitantes acerca da maneira correta de lamentar a perda de um progenitor amado.

Supomos que temos permissão, às vezes, para “chorar copiosamente”, mas o *ethos* americano da autoajuda também exige, por sua vez, que levemos adiante o trabalho, o exercício físico e os compromissos com os outros, não fazendo grande espalhafato. Sendo assim, por respeito à minha mãe e à minha dor, eu considerei cancelar a palestra que estava escrevendo. Queria dar algum sinal de que, transcorrida apenas uma semana do dia do funeral, eu não poderia continuar existindo como se tudo



estivesse bem. O cancelamento parecia um substituto da roupa preta, um gesto expressivo não mais disponível. Porém, amigos me disseram que o cancelamento de uma grande conferência seria uma coisa ruim. Ninguém pode renunciar a um compromisso daquela maneira, eles me disseram, devemos ser capazes de estar preparados para a ocasião. Além disso, seria bom para minha saúde psíquica, eles me disseram, focar em alguma coisa que eu pudesse controlar, na qual eu não estivesse desamparada<sup>10</sup>. (Nussbaum, 2000: 42, tradução minha)

Recomendações contraditórias emergiam, também, da própria história de vida de Nussbaum, à medida que a filósofa se indagava qual a postura que a mãe teria esperado dela (“tristeza prolongada, ou pelo menos assim eu presumia”<sup>11</sup>), e o que seu pai teria dito a respeito (“que uma pessoa digna segue em frente após o infortúnio, cabeça ‘ensanguentada, mas erguida”<sup>12</sup>). Os esforços para atender às expectativas genéricas discrepantes, hipoteticamente formuladas pelos pais, acarretaram orgulho e culpa:

De vez em quando, eu me concentrava em pensamentos sobre perda e vivenciava períodos de choro intenso; mas eu também me orgulhava de fazer a palestra tão bem quanto possível, revisando-a incansavelmente, distraindo-me dos pensamentos lúgubres. Eu me sentia culpada quando estava de luto, porque não me dedicava à palestra; e eu me senti culpada quando estava preparando a palestra, porque não estava respeitando o luto<sup>13</sup>. (Ibid.: 42-43, tradução minha)

Na noite anterior ao referido evento acadêmico, Nussbaum estabeleceu, enfim, o limite para o exercício da atividade profissional e da sociabilidade durante o luto. Não deixaria de cumprir o dever de realizar a palestra; concluiu, por outro lado, que seria conveniente recusar um jantar comemorativo proposto por seus anfitriões: “Comer uma refeição festiva me pareceu desrespeitoso. Alguns dos colegas que haviam me convidado entenderam aqueles sentimentos, mas outros me acharam excêntrica. Eu comi na casa de alguém, sossegadamente, repetindo o frango cozido sem molho”<sup>14</sup> (Ibid.: 43, tradução minha).

Os discursos confluentes ou destoantes que moldam a experiência e nor-teiam a expressão das emoções de grupos sociais específicos, em determinado local e período histórico, podem ser apreendidos a partir de numerosas fontes: sermões e discursos políticos; artigos acadêmicos e publicações de divulgação científica; livros de etiqueta e colunas de revistas femininas; literatura infantil e guias de aconselhamento parental; manuais profissionais e obras didáticas; códigos de ética e documentos jurídicos; filmes e romances populares – entre outras formas e produtos culturais que oferecem modelos de personalidade,

<sup>10</sup> No original: “One is supposed to allow oneself to ‘cry big’ at times, but then American mores of self-help also demand that one get on with one’s work, physical exercise, and commitments to others, not making a big fuss. Thus I considered canceling the lecture I had been writing, out of respect for my mother and my grief. I wanted to give some sign that, only one week after the funeral, I could not go on as if everything were all right. Canceling seemed one substitute for dressing in black, an expressive gesture no longer available. But I was told by friends that canceling a big lecture would be a bad thing. One does not defect from a commitment that way, they said, and one should be able to rise to the occasion. Besides, they said, it would be good for my psychic health to focus on something that I could control, in which I was not helpless”.

<sup>11</sup> No original: “prolonged sadness, or so I felt”.

<sup>12</sup> No original: “that a person of dignity carries on in the face of misfortune, head ‘bloodied but unbowed”.

<sup>13</sup> No original: “At times I focused on thoughts of loss and had periods of intense weeping; but I also prided myself on making the lecture as good as it could be, tirelessly revising it, distracting myself from thoughts of grief. I felt guilty when I was grieving because I was not working on the lecture; and I felt guilty when I was working on the lecture because I was not grieving”.

<sup>14</sup> No original: “Eating a celebratory meal seemed to me disrespectful. Some of my hosts understood these feelings, but others thought me peculiar. I ate quietly in someone’s home, insisting on baked chicken with no sauce”.

# D

## Correntes da felicidade

autoapresentação e *performance* social em que se destaca a importância da regulação de estados e de posturas emotivas.

Em estudo exemplar, Nancy Schnog (1997) mostrou como a literatura sentimental escrita por mulheres norte-americanas no século XIX correlacionava a harmonia familiar à conduta emocional feminina. Experimentar a felicidade em meio às atribuições domésticas não era simplesmente desejável – constituía um dever da boa esposa. A mãe de classe média tinha a responsabilidade de manter e de expressar um *coração alegre*; o objetivo primordial não era zelar pelo seu próprio bem-estar, mas sim garantir o contentamento dos demais membros da família.

Mulheres “felizes” mantinham casas limpas e organizadas, criavam filhos disciplinados e bem-vestidos, aliviando os maridos do fardo da atividade profissional. Já as “temperamentais”, “descontroladas” ou “tristes” geravam um verdadeiro caos doméstico: refeições fora de hora; crianças desobedientes; roupas desalinhadas; além da ausência dos esposos, que buscavam diversão nas tavernas. Contraponto funesto da figura do *anjo do lar*, a representação literária da *mulher temperamental* funcionava como alerta sobre os malefícios dos estados de ânimo “negativos” (ansiedade, tristeza, nervosismo e irritabilidade), causadores, quando fora de controle, de desfechos trágicos que incluíam a solidão e, até mesmo, a morte.

As autoras não descreviam a felicidade como um transitório estado subjetivo, nem como um ideal estático de caráter – abordavam-na, mais exatamente, como uma estratégia feminina de controle social dentro da vida familiar de classe média. Seus romances instruíam de que maneira alcançar a condição emocional apropriada, realçando a importância, sobretudo, da regulação da expressão facial e da fala. A esposa cuja voz exibia um tom raivoso ou cuja face manifestava preocupação podia destruir o seu lar; a mulher que sorria e comunicava-se de modo gentil elevava o ânimo de toda a casa. Naquelas tramas sentimentais, a felicidade figurava, em suma, mais do que como uma *mera emoção*: consistia em uma *performance* que deveria ser realizada – sem trégua – diariamente.

Douglas (2015) argumenta, com propriedade, que a normalização das mulheres – e, por conseguinte, grande parte de sua constituição como sujeitos identificados com específicas marcas de gênero – ainda ocorre mediante a regulação de sua risada. A autora ressalta duas maneiras básicas mediante as quais o riso feminino é disciplinado: primeiro, através da fixação de jeitos apropriados de “rir como uma mulher”, em que a forma e a duração da risada são regulamentadas até em seus detalhes mais sutis. Mas é a normalização de gênero através do “*riso compulsório*” que eu gostaria de frisar aqui. Como observa Douglas, indivíduos oprimidos são obrigados, em regra, a aparentar brandura,

felicidade e empolgação, a fim de demonstrar deferência a quem está no poder, a fim de agradar sujeitos privilegiados. No caso das mulheres, as regulações em torno do riso funcionariam para apoiar e para construir “*um arquétipo irrealista da feminilidade: dócil, submissa e, principalmente, altruísta*”<sup>15</sup> (Ibid.: 148; tradução nossa, grifo no original). Assim como Schnog, Douglas enfatiza que o “riso compulsório” é uma das responsabilidades da mulher para a produção da felicidade de todos os outros, acima da sua própria: “A mulher ideal deve rir, com o intuito de facilitar o riso e a felicidade de todos aqueles ao seu redor: abster-se do riso deixa os outros para baixo”<sup>16</sup> (Ibid., tradução minha).

Dentre as estratégias cotidianas para a produção de efeitos *antinormalizadores*, a autora realça justamente a *não exibição deliberada do riso compulsório* (“*unlaughing*”), nos exatos momentos em que ele é esperado ou exigido socialmente. Haveria incontáveis maneiras de exercer essa prática subversiva: a mulher pode permanecer em silêncio diante de uma piada ou de um comentário machista, acatado, normalmente, com risadas, deixando que a falta de reação “fale por si”. Todavia, em certos contextos, o silêncio pode sugerir cumplicidade; nesses casos, é necessário sinalizar, verbalmente, a própria falta de disposição para rir – a exemplo do que fizera bell hooks, teórica, escritora e ativista feminista negra, durante uma sessão de *Paris is Burning* (1990), documentário sobre os bailes que atraíam homossexuais, *drags*, latinos e negros de baixa renda, na Nova Iorque dos anos 1980. Durante a exibição do filme, hooks não escondeu seu incomodo pelo fato de espectadores brancos a seu redor se divertirem com cenas que, para ela, pareciam tristes e, por vezes, trágicas: “Com frequência, as pessoas riram de relatos pessoais de sofrimento, dor, solidão. Várias vezes, eu gritei no escuro: ‘O que há de tão engraçado nesta cena? Por que vocês estão rindo?’ O riso nunca era inocente”<sup>17</sup>. (apud Doulgas, 2015: 150, tradução minha)

No entendimento de Douglas, *desrisadas* como a de bell hooks quebram a continuidade do que os indivíduos podem encarar, “normalmente”, como engraçado, expondo os pressupostos subjacentes a determinados risos e demonstrando que o humor é, em si mesmo, contingente.

Adotar essa estratégia pode implicar, entretanto, o risco de mais rejeição; o indivíduo descontente pode ser enquadrado como um *desmancha-prazeres*, categoria constantemente enfocada por Sara Ahmed, em suas relevantes análises das emoções, a partir de uma perspectiva feminista e *queer* (Ahmed, 2010, 2012, 2014). Por não encontrar felicidade nas promessas direcionadas, tradicionalmente, a seu gênero (como o casamento e a rotina doméstica) e, mais ainda, por denunciar os efeitos infelizes dessas obrigações sociais, as feministas são acusadas de sabotar a alegria de quem se sente satisfeito com “as coisas certas”.

<sup>15</sup> No original: “an unrealistic archetype of femininity: docile, subservient, and self-less above all else”.

<sup>16</sup> No original: “The ideal woman must laugh in order to facilitate the laughter and happiness of all those around her: refraining from laughter lets others down”.

<sup>17</sup> No original: “Often individuals laughed at personal testimony about hardship, pain, loneliness. Several times I yelled out in the dark: ‘What is so funny about this scene? Why are you laughing?’ The laughter was never innocent”.

# D

## Correntes da felicidade

O indivíduo rechaçado como *estraga-prazeres* costuma ser visto como uma pessoa de vida miserável, temperamento hostil, desprovido de humor, responsável por “quebrar o clima”, “arruinar atmosferas festivas” e “criar problemas”, gratuitamente. Sua própria personalidade destoante ou cegueira ideológica tende a ser identificada como geradora tanto de sua própria infelicidade quanto do abatimento das pessoas ao seu redor; a melancolia, a desolação e a exasperação são dissociadas, assim, de suas longevas fontes sociais.

### FORMAS E NORMAS DA VIDA FELIZ

Em trabalhos anteriores, examinei pretensas decifrações jornalísticas dos “caminhos da felicidade” e dos “segredos das pessoas felizes”, empreendidas desde a virada do século XXI (Freire Filho, 2012a; 2012b; 2011; 2010a; 2010b; Freire Filho; Leal, 2015). Que tipos de personalidade, padrões de comportamento e modelos de convivência eram valorizados? Quais as identidades e os estilos de vida apontados ou insinuados como problemáticos? Com base em que verdades e autoridades? Que benefícios pessoais e coletivos foram associados ao bem-estar subjetivo? Em sintonia com que racionalidades políticas e econômicas? Essas foram as questões essenciais e inter-relacionadas que procurei responder ao longo de minhas investigações.

Foi particularmente elucidativa, para a minha pesquisa, a análise pormenorizada de uma edição do *Globo Repórter*, exibida em 15 de novembro de 2002, com o título de “Felicidade” (Freire Filho, 2012a). A atração mobilizou histórias pessoais marcantes e conhecimentos especializados, com o intuito de aprofundar a identificação de fatores intrínsecos e circunstâncias externas que afetariam a felicidade individual.

Dois casos edificantes sintetizam a índole conservadora dos modelos de vida feliz enaltecidos pelo programa, com o respaldo de uma pesquisa de opinião do Ibope sobre o nível e as fontes de contentamento dos brasileiros. A enquete nacional teria identificado, por exemplo, onde se encontrava a morada da felicidade, na visão da maior parte de nossos compatriotas: “A felicidade está na vida tranquila, segura, na fala mansa, a felicidade vive no interior”, informou a repórter Sônia Bridi, acionando a característica oposição valorativa entre a vida no *campo* (áreas rurais e regiões interioranas “puras”, “pacatas”, “saudáveis”, “solidárias”) e na *cidade* (capitais e metrópoles “decadentes”, “insalubres”, “traçoeiras”, “desalmadas”), um sistema axiológico vigente, com modulações variadas, desde a Antiguidade greco-romana (Rosen; Sluiter, 2006; Williams, 1975).

A tese era supostamente comprovada pelo depoimento de Seu Ranauro Soares e Dona Eliana, casal modelar residente em Sete Lagoas, no interior de

Minas Gerais. Da união quase cinquentenária entre o corretor de imóveis carioca e a “moça do interior” (de ocupação indeterminada; aliás, nem mesmo o seu nome figurava no gerador de caracteres) havia florescido “uma grande família mineira”: dois filhos e seis netos. A descoberta da felicidade viera com o nascimento do primogênito, relembrou Seu Ranauro, com voz embargada e olhos lacrimosos; a satisfação com a vida foi aumentando, à medida que a prole crescia: “Eu acho que hoje eu me sinto mais feliz, porque a gente se realiza mais vendo o neto e o filho realizados, então a gente complementa aquela felicidade que tinha na juventude”. Sentada a seu lado, Dona Eliana concordou: “Eu também acho que sou mais feliz hoje” (é a única ocasião em que podemos ouvir a voz de Eliana, nos quatro minutos do segmento gravado em sua casa).

Tendo como fundo musical *Shiny happy people* (da banda de rock estadunidense R.E.M.), 13 integrantes da família posaram para um fictício registro fotográfico da perfeita felicidade doméstica. Uma nuvem de preocupação pairava, todavia, sobre aquele cenário de contentamento: a partida iminente dos mais jovens para estudar na cidade grande, “violenta” e “perigosa”. Ninguém no clã dos Soares parecia nutrir pensamentos e emoções ambivalentes em relação a interdições e compromissos intrínsecos à ordem familiar – nem mesmo os representantes da nova geração. “Amor é fundamental para a felicidade?”, indagou a certa altura Sônia Bridi, num gesto puramente retórico. “Com certeza, justamente o amor de família”, respondeu a adolescente Tatiane Soares, seguindo o *script* previsto. Seu irmão ainda complementou: “Sempre que você precisa, você tem a família ali para te ajudar, para te dar apoio... Na hora de dar bronca, a família tá ali pra te corrigir, te ensinar”. Sucederam-se flagrantes de sorrisos, abraços e beijos trocados entre toda a parentela. O elogio à segurança, à disciplina e à alegria dentro do arranjo familiar tradicional foi arrematado por um comentário da repórter: “As pesquisas mostram que são mais felizes os casados, os que convivem com bastante gente, essa rede de relacionamentos, onde todo mundo se ajuda, é um escudo contra a tristeza”.

Como esse quadro da felicidade tocava o coração dos solteiros que residem nas metrópoles, sem filhos e com temperamento pouco gregário? No instante em que eu começava a especular a respeito de seu malfadado destino, surgia na tela outro casal exemplar: o empresário e bibliófilo José Mindlin (falecido em 2010) e sua esposa, um “romance” que já durava 64 anos. “É o casamento perfeito: ele gosta de ler poesia em voz alta; ela, de ouvir”, comentou Bridi. A narração da felicidade conjugal se afigurava, novamente, como uma prerrogativa masculina: “Eu, um dia, fui à faculdade e vi um círculo de rapazes em torno de uma moça loura que me pareceu bonita”, recordou-se José Mindlin. “Ela dizia: ‘Entre no partido liberal, entre no partido acadêmico etc.’ Entrei na conversa e disse para

# D

## Correntes da felicidade

ela: ‘Tudo isso é bobagem, se você quer um bom partido, tá aqui, compreende?’ E ela me tomou a sério, pegou pela palavra”, “...peguei pela palavra”, ecoou Dona Guita (nome entreouvido em um dos diálogos; a identificação do par feminino foi – mais uma vez – omitida da tela).

Com entonação aprobativa, o apresentador Sergio Chapelin e a repórter Sônia Bridi ressaltaram o caráter subjetivo dos significados e dos itinerários da felicidade em vários momentos do programa. A transferência retórica dos parâmetros da vida feliz para o terreno das preferências individuais não redundou, entretanto, na legitimação de novos e diversificados roteiros de autorrealização. Pelo contrário: testemunhávamos um empenho normativo que, continuamente, rechaçava as possíveis implicações polêmicas latentes em conceituações *subjetivistas* da felicidade. Com o apoio da palavra dos *experts* e da autenticidade emocional dos entrevistados, foram enaltecidas as benesses dos relacionamentos heterossexuais duradouros – notadamente, aqueles que culminam na formação familiar mais tradicional, onde a esposa se contenta em resguardar interesses do patriarca, repercutindo suas vontades e opiniões. Sem grande esforço interpretativo, subentendemos a ameaça contida naqueles quadros sentimentais: certas orientações sexuais e opções existenciais jamais conduzirão à felicidade plena e autêntica.

Os roteiros de busca da felicidade delineados pelo *Globo Repórter* demonstram exemplarmente como essa aspiração sublime pode ser atrelada a processos de normalização de desejos, regulação de comportamentos e estigmatização de emoções ou estados de ânimos social e politicamente relevantes, como a tristeza, a desesperança, a irritação e a raiva, entre outros sentimentos tachados de “negativos”, “feios”, “ruins” ou “doentios” (Berlant, 2011; Campbell, 1994; Cvetkovich, 2012; Frye, 1983; Love, 2007; Ngai, 2005).

### **OS TRIBUNAIS EMOCIONAIS DA INTERNET**

Na derradeira etapa de minha pesquisa sobre as formas e as normas da vida feliz, redirecionei o foco analítico das representações e dos receituários midiáticos (exemplificado anteriormente) para os debates públicos desenvolvidos em fóruns online e ambientes interativos do ciberespaço.

A internet sobressai, na atualidade, como o mais prodigioso *arquivo e tribunal* de experiências e de manifestações emocionais – controversas, proscritas ou legitimadas socialmente. Facebook, YouTube, blogs e comunidades online abarcam narrativas, *performances*, flagrantes e testemunhos emotivos de diferentes atores e grupos sociais: cidadãos indignados e militantes revoltados (Freire Filho, 2015); consumidores desiludidos e enfurecidos (Id., 2014); crentes fervorosos e fiéis



intransigentes; jornalistas coléricos ou condoídos; minorias vilipendiadas; fãs e *antifãs* adolescentes (Id., 2013); casais apaixonados; ex-parceiros amorosos que clamam por vingança; celebridades eufóricas ou engajadas; pacientes com doenças graves, em estágio terminal ou em momento de “superção”; vítimas de abuso sexual, assédio moral, negligência afetiva, *bullying* escolar, *bullying* corporativo etc.

As plataformas para redes sociais e os sites de compartilhamento de vídeos não fornecem aos usuários a oportunidade de atuar, apenas, como *confessandos* emocionais ou *voyeurs* das emoções alheias – permitem que eles se convertam, ainda, em analistas e juízes. Todos os participantes se consideram autorizados a arbitrar a legitimidade da reação emocional de outrem, a patrulhar as fronteiras dos afetos, disciplinando condutas dentro e fora do ciberespaço. Revelações e demonstrações públicas de afeição, tristeza, felicidade, nojo, pena ou rancor costumam suscitar, prontamente, mensagens solidárias, entusiásticos comentários aprovativos e veementes opiniões desfavoráveis. Conhecimentos científicos, a psicologia popular, textos sagrados, crenças morais, estereótipos culturais e experiências biográficas são acionados para embasar o julgamento – célere e taxativo – das expressões e das condutas emocionais alheias.

As condenações nem sempre são inapeláveis. O sujeito colocado na berlinda reúne, às vezes, capital cultural e conhecimento tecnológico para rebater acusações e críticas mais virulentas. Devido às suas supostas irracionalidade e tendência para romper o curso ordinário da interação social, as emoções demandam, quase sempre, uma “prestação de contas”, condizente com os padrões de explanação racional (Fischer; Jansz, 2008). Para granjear a simpatia ou a concordância de outrem, os indivíduos procuram desfiar – na forma sequencial de uma narrativa – causas plausíveis e razões incontroversas para seu comportamento emocional. Tentam convencer o interlocutor ou um público mais amplo de que sua conduta não fora tão irracional, estranha, exorbitante ou anormal quanto podia parecer à primeira vista. Motivos pessoais e razões sociais ou políticas são trazidas à baila, a fim de garantir a inteligibilidade, a correção e, quem sabe, até mesmo a grandeza dos atos praticados.

A função precípua das “narrativas sobre emoções” é assegurar o *status* do indivíduo como membro responsável da sociedade e, mais especificamente, resguardar uma identidade social ou profissional ameaçada. Sabedora do que é uma reação emocional conveniente, uma pessoa pode enfatizar em seu relato elementos que configuram sua conduta emotiva como a mais natural e óbvia possível, em determinado contexto. O indivíduo evitaria, assim, a pecha de “primitivo”, “irracional”, “chorão”, “cabeça-quente” ou “infantil” (Ibid.: 166).

Os *tribunais virtuais* constituem um espaço profícuo, pois, para a análise da circulação de discursos que tratam as emoções – de maneira ostensiva ou

# D

## Correntes da felicidade

indireta – como uma questão de *responsabilidade, obrigação, direito* ou *privilégio*. Quem pode ou deve manifestar, em situações específicas, abatimento, alegria, comiseração, medo, repugnância ou raiva? Com qual intensidade? Durante quanto tempo? Em quais locais? As respostas para essas interrogações estão associadas a interesses de regulação social ou a disputas por status e poder.

As *sentenças* formuladas nos fóruns online designam qual tipo e medida da expressão emocional que distintos grupos e atores sociais devem exibir em circunstâncias “estressantes”, “afitivas”, “frustrantes”, a fim de evitar *estigmatização*, desprezo ou execração pública. A raiva é avaliada, amiúde, como uma prerrogativa das classes dominantes; a alegria e a simpatia, como uma expressão obrigatória dos serviços. Pode-se atribuir a determinados agentes ou grupos sociais a responsabilidade de serem compassivos; a outras camadas da população se impõe a obrigação moral de serem gratas, acomodando-se em posições subalternas. Os juízes virtuais estabelecem, ainda, que objetos, relacionamentos e modos de vida podem promover genuinamente experiências emocionais “positivas”. A felicidade de determinados segmentos sociais é interpretada como obrigatória ou ultrajante, merecida recompensa ou injusto privilégio.

Pretendo dedicar-me a analisar, como primeiros estudos de caso, os quadros de referência que nortearam calorosos debates sobre os motivos, a legitimidade e os efeitos da postura emocional de duas mulheres: uma prostituta que se declarou “feliz” com sua profissão; uma mãe que revelou “detestar” a experiência da maternidade.

A profissional do sexo em questão é a gaúcha Nilce Machado, presidente do Núcleo de Estudos da Prostituição (NEP). Em 2 de junho de 2013, Dia Internacional da Prostituta, o Ministério da Saúde anunciou o lançamento da campanha “Sem vergonha de usar camisinha”. Em um dos seis pôsteres, figurava a foto de Nilce, com 53 anos à época, acompanhada da declaração “Eu sou feliz sendo prostituta”, frase proferida por ela em uma Oficina de Comunicação em Saúde do próprio ministério. Com veiculação planejada apenas para a internet, a campanha predefinira como público-alvo as próprias trabalhadoras sexuais. Todavia, a imagem da “prostituta feliz” acabou atingindo audiência muitíssimo mais ampla e diversa, circulando por um ambiente midiático híbrido, formado pela interação entre veículos informativos tradicionais e plataformas online. À medida que ia propagando-se por um circuito comunicacional expandido, o desconcertante cartaz ganhava novas interpretações e repercussões afetivas, movendo diferentes atores sociais, instigando-os a manifestar sua opinião publicamente. Receios e aspirações sociais adquiriram materialidade na figura da *prostituta feliz*, tratada como símbolo de mudanças significativas nos rumos do Brasil durante a administração petista. Nas tribunas parlamentares, nos púlpitos

religiosos e nos fóruns virtuais, contrapõem-se, com frequência, noções de dignidade e modelos da vida feliz.

Em meio a pressões de lideranças da bancada evangélica, o então ministro da Saúde Alexandre Padilha ordenou, no dia 4 de junho, que se retirasse dos canais de comunicação do governo o pôster com a polêmica declaração de Nilce Machado. Continuaram, nas plataformas oficiais, as peças que associavam a prevenção de doenças exclusivamente ao uso de preservativo.<sup>18</sup> O relançamento da campanha “Sem vergonha de usar camisinha” com foco restrito na importância do uso de preservativo indignou, por sua vez, as associações de profissionais do sexo, além de outros movimentos sociais.

Desde o lançamento até a reformulação por ordem superior, a campanha com a *prostituta feliz* rendeu sucessivas matérias em portais de notícias, na grande imprensa e em programas de televisão. O assunto foi abordado inclusive no site da *CNN Internacional*<sup>19</sup>, em um noticiário da *CNN México*<sup>20</sup> e no talk-show matutino *The View*, da ABC<sup>21</sup>. No âmbito nacional, editoriais do *Zero Hora*, de Porto de Alegre<sup>22</sup>, e da *Gazeta do Povo*, de Curitiba<sup>23</sup>, criticaram a iniciativa do Ministério da Saúde. Até uma cena do *remake* da novela *Saramandaia* (TV Globo, 23 horas, junho-setembro de 2013) fez alusão à campanha controversa: no capítulo exibido em 22 de agosto, Risoleta (Débora Bloch), ex-profissional do sexo e dona de pensão consciente, adentra a farmácia de Seu Zuzu (Marcos Palmeiras) para comprar uma caixa de preservativos: “Sexo é bom... E sexo seguro é bastantemente (sic) melhor”. Após ser provocada por Maria Aparadeira (Ana Beatriz Nogueira), esposa pudica e mexeriqueira do proprietário do estabelecimento, Risoleta dispara: “Escuta, aqui, a senhora, que eu não sou *facilitada*, já fui, não sou mais... E era muito feliz, sabia? Dizia com todas as letras ‘Sou feliz sendo prostituta’...”<sup>24</sup>

Cada nova reportagem ou menção ao caso da “prostituta feliz” repercutia fortemente, por sua vez, nos *tribunais* do ciberespaço. A complexa trama de discursos emocionais realçava alinhamentos e engajamentos diversos: adesão ao imaginário liberal secular; fidelidade a doutrinas eclesiais; vinculação com movimentos sociais (feminista, LGBT e de defesa dos direitos das profissionais do sexo).

A mãe supracitada é a carioca Juliana Reis, de 25 anos. A dona de casa dera luz ao seu primeiro filho há 45 dias, quando desencadeou uma prolongada celeuma na internet. O motivo? Rejeitara participar do concorrido “Desafio da maternidade” (*Motherhood challenge*, na denominação original norte-americana). Deflagrado no começo de fevereiro de 2016, o desafio convocava as mulheres a publicar, em suas páginas no Facebook, três fotos legendadas que traduzissem o prazer da maternidade; deveriam, em seguida, marcar outras amigas igualmente

<sup>18</sup> Confira: <<http://bit.ly/2pPG5VV>>; <<http://bit.ly/2o0CmZg>>; <<https://globo.bo/2oJewQw>>. Acesso em: 12 abr. 2017.

<sup>19</sup> Disponível em: <<http://cnn.it/2o0tdjc>>. Acesso em: 12 abr. 2017.

<sup>20</sup> Disponível em: <<http://bit.ly/2oSKuKf>>. Acesso em: 12 abr. 2017.

<sup>21</sup> Disponível em: <<http://bit.ly/2oKfKEv>>. Acesso em: 12 abr. 2017.

<sup>22</sup> Disponível em: <<http://bit.ly/2pxqeyE>>. Acesso em: 12 abr. 2017.

<sup>23</sup> Disponível em: <<http://bit.ly/2o0H7ls>>. Acesso em: 12 abr. 2017.

<sup>24</sup> Disponível em: <<http://bit.ly/2oKzA7i>>. Acesso em: 22 nov. 2015.

# D

## Correntes da felicidade

consideradas como “boas mães”, convidando-as a ingressar na corrente. No dia 15 de fevereiro, Juliana publicou um *post* relativamente extenso, justificando a decisão de abster-se da brincadeira:

Quero deixar bem claro que amo meu filho, mas odeio ser mãe. [...] Me recuso a ser mais uma ferramenta para iludir outras mulheres de que a maternidade é um mar de rosas e que toda mulher nasceu para desempenhar esse papel.

Além disso, a jovem lançou o “Desafio da maternidade real”, instigando outras mães a compartilhar imagens e relatos de desconforto e de medo. A mensagem de Juliana *viralizou* rapidamente; em pouco mais de um dia, teve quase cem mil *curtidas*. Inúmeros comentários agressivos e desonrosos foram desferidos contra a “mãe desnaturada”; houve quem especulasse que ela estaria sofrendo de depressão pós-parto. No dia 17, Juliana teve sua conta bloqueada pelo Facebook, após denúncias de usuários; a página permaneceu banida por doze horas. Muitas mães, contudo, demonstraram solidariedade à Juliana, revelando as dificuldades vividas na maternidade e criando a *hashtag* #TamoJuntaJuliana. Outras campanhas também foram organizadas em repúdio ao desafio do Facebook: #desafiodanãomaternidade (a proposta era citar três “frases desagradáveis” proferidas quando alguém anuncia o desejo de não ser mãe) e #desafiodapaternidade (destinado a recolher exemplos de comodidades ou de negligências paternas na criação dos filhos).

Nas duas situações, o comportamento das mulheres destoou da postura ou da condição emocional associada, culturalmente, aos seus papéis e identidades sociais. Espera-se convencionalmente que mulheres encontrem na maternidade uma fonte ímpar de autorrealização, uma experiência de plenitude existencial, que vivenciem a chegada de um filho como o cumprimento de uma missão superior; por outro lado, uma parcela ruidosa da população espera (*considera provável* ou *deseja fervorosamente*) que prostitutas vivam num estado de profunda tristeza e desencanto, sintam medo e vergonha, fiquem enojadas ou, até mesmo, guardem rancor por “vender o corpo”, uma ocupação “arriscada” e “degradante”. Na pior das hipóteses, conserva-se a expectativa de que elas tenham, no mínimo, a decência ou a humildade de externar as apropriadas *emoções negativas*, da mesma forma que uma noiva é obrigada a empreender todo um *trabalho emocional*, se preciso for, para demonstrar entusiasmo e parecer radiante ao longo dos preparativos e da realização da cerimônia de casamento (Hochschild, 2012; 2005). Os dois casos apresentam, ainda, outro significativo ponto em comum: mais do que como uma mera condição pessoal, privada ou interior, ambos ratificam a felicidade como uma *condição política*, associada ao questionamento de privilégios e à reivindicação de direitos.

Os estudos de caso selecionados demonstram, por fim, a desafiadora amplitude e complexidade do atual circuito de reverberação das emoções: foram discutidos, com maior ou menor profundidade, em múltiplos ambientes interativos do ciberespaço, em portais de notícias, nas páginas da grande imprensa e em atrações televisivas (do gênero de variedades e da área do telejornalismo). O foco dos comentários extrapolou, amiúde, o perímetro restrito dos *eventos emocionais* em pauta – estabeleceram-se paralelos e conexões entre a atitude das protagonistas e transformações comportamentais e fatos políticos em curso no país.

Pretendo conjugar em cada estudo de caso a análise das conflitantes interpretações efetuadas por uma legião de árbitros informais com o exame dos distintos enquadramentos construídos em reportagens na imprensa e na TV. Além de ressaltar as implicações genéricas de ideais e normas afetivas que, com outras forças disciplinares, constroem e produzem identidades, esse esforço investigativo poderá delinear um vívido panorama de aspirações sociais, conflitos morais e polarizações políticas que se evidenciaram recentemente na vida pública brasileira. ■

## REFERÊNCIAS

- AHMED, S. *The cultural politics of emotion*. Nova Iorque: Routledge, 2012.
- \_\_\_\_\_. *The promise of happiness*. Durham: Duke University Press, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Willful subjects*. Durham: Duke University Press, 2014.
- BARTHES, R. *Roland Barthes par Roland Barthes*. Paris: Seuil, 1974.
- BEAUVOIR, S. *Mémoires d'une jeune fille rangée*. Paris: Gallimard, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Mémoires d'une jeune fille rangée*. Paris: Gallimard, 2008.
- BERLANT, L. *Cruel optimism*. Durham: Duke University Press, 2011.
- CAMPBELL, S. Being dismissed: the politics of emotional expression. *Hypatia*, Malden, v. 9, n. 3, p. 46-65, 1994.
- CVETKOVICH, A. *Depression: a public feeling*. Durham, NC: Duke University Press, 2012.
- DILL, K. (Ed.). *The Oxford handbook of media psychology*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- DOVELING, K; VON SCHEVE, C.; KONIJN, E. A. (Eds.). *The Routledge handbook of emotions and mass media*. Nova Iorque: Routledge, 2011.
- DIXON, T. *From passions to emotions: the creation of a secular psychological category*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2003.
- DOUGLAS, E. R. Foucault, laughter, and gendered normalization. *Foucault Studies*, Copenhagen, n. 20, p. 142-154, dez. 2015. DOI: <http://dx.doi.org/10.22439/fs.v0i0.4934>

# D

## Correntes da felicidade

- FISCHER, A. H.; JANSZ, J. Reconciling emotions with Western personhood. In: GRECO, M.; STENNER, P. (Eds.). *Emotions and social theory: a reader*. Nova Iorque: Routledge, 2008. p. 166-186.
- FREIRE FILHO, J. A comunicação passional dos fãs: expressões de amor e de ódio nas redes sociais. In: BARBOSA, M.; MORAIS, O. (Eds.). *Comunicação em tempo de redes sociais: afetos, emoções, subjetividades*. São Paulo: Intercom, 2013. p. 127-154.
- \_\_\_\_\_. A felicidade na era de sua reprodutibilidade científica: construindo “pessoas cronicamente felizes”. In: FREIRE FILHO, J. (Ed.). *Ser feliz hoje: reflexões sobre o imperativo da felicidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2010a. p. 49-82.
- \_\_\_\_\_. A tirania da positividade: formas e normas da vida feliz no *Globo Repórter*. In: GOMES, I. M. M. (Ed.). *Análise de telejornalismo: desafios teórico-metodológicos*. Salvador: UFBA, 2012a. p. 75-96.
- \_\_\_\_\_. “Autoestima é tudo”: anotações para um *Dicionário de ideias feitas sobre a felicidade*. In: RIBEIRO, A. P. G.; FREIRE FILHO, J.; HERSCHMANN, M. (Eds.). *Entretenimento, felicidade e memória: forças moventes do contemporâneo*. São Paulo: Anadarco, 2012b. p. 15-64.
- \_\_\_\_\_. Era uma vez o “país da alegria”: mídia, estados de ânimo e identidade nacional. *Intexto*, Porto Alegre, n. 34, p. 401-420, 2015.
- \_\_\_\_\_. Fazendo pessoas felizes: o poder moral dos relatos midiáticos. Trabalho apresentado ao GT Comunicação e Sociabilidade. In: ENCONTRO DA COMPOS, 19., 2010, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro: Compós, 2010b.
- \_\_\_\_\_. O circuito comunicacional das emoções: a Internet como arquivo e tribunal da cólera cotidiana. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 38., 2014, Caxambu. *Anais...* Caxambu: Anpocs, 2014.
- \_\_\_\_\_. O poder em si mesmo: jornalismo de autoajuda e a construção da autoestima. *Revista Famecos*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, 2011, p. 717-745. DOI: <http://dx.doi.org/10.15448/1980-3729.2011.3.10379>
- FREIRE FILHO, J.; LEAL, T. “Mas por que, afinal, as mulheres não sorriem?": jornalismo e as razões da (in)felicidade feminina. *Ciberlegenda*, Rio de Janeiro, n. 33, p. 8-20, 2015.
- FRYE, M. A note on anger. In: \_\_\_\_\_. *The politics of reality: essays in feminist theory*. Nova Iorque: The Crossing Press, 1983. p. 84-94.
- HOCHSCHILD, A. R. *The managed heart: commercialization of human feeling*. Berkeley: University of California Press, 2012 [1983].
- \_\_\_\_\_. The sociology of emotion as a way of seeing. In: BENDELOW G.; WILLIAMS, S. J. (Ed.). *Emotions in social life: critical themes and contemporary issues*. Nova Iorque: Routledge, 2005. p. 3-15.



- ILLOUZ, E.; GILON, D.; SHACHAK, M. Emotions and cultural theory. In: STETS, J. E.; TURNER, J. H. (Eds.). *Handbook of the sociology of emotions*. Dordrecht: Springer, 2014. v. 2, p. 221-244.
- JAGGAR, A. M. Love and knowledge: emotion in feminist epistemology. *Inquiry*, Chicago, v. 32, n. 2, p. 151-176, 1989.
- JOÃO DO RIO. A rua. In: \_\_\_\_\_. *A alma encantadora das ruas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 28-52.
- LOVE, H. *Feeling backward: loss and the politics of queer history*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
- NABI, R. L. Emotion, media, and our social world. In: OLIVER, M. B.; RANEY, A. A. (Eds.). *Media and social life*. Nova Iorque: Routledge, 2014. p. 3-15.
- NGAI, S. *Ugly feelings*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005.
- NUSSBAUM, M. Emotions and social norms. In: NUCCI, L.; SAXE, G. B.; TURIEL, E. (Eds.). *Culture, thought, and development*. Nova Jersey: Psychology Press, 2000. p. 41-63.
- POTKAY, A. *The story of joy: from the Bible to late Romanticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- ROSEN, R. M.; SLUITER, I. (Eds.). *City, countryside, and the spatial organization of value in Classical antiquity*. Boston: Brill, 2006.
- SCHNOG, N. Changing emotions: moods and the nineteenth-century American woman writer. In: PFISTER, J.; SCHNOG, N. (Eds.). *Inventing the psychological: toward a cultural history of emotional life in America*. New Haven: Yale University Press, 1997. p. 84-108.
- WILLIAMS, R. *The country and the city*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1975.
- WINTERHOFF-SPURK, P.; VAN DER VOORT, T. (Eds.). *New horizons in media psychology: research cooperation and projects in Europe*. Berlin: Springer-Verlag, 2013.
- WIRTH, W.; SCHRAMM, H. Media and emotions. *Communication research trends*, Santa Clara, CA, v. 24, n. 3, p. 3-39, 2005.

---

Artigo recebido em 26 de julho de 2016 e aprovado em 11 de abril de 2017.