NORDLUND, Marcus. "Amor e Cultura". Tradução de Breno Rodrigo de Alencar. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção,* v. 16, n. 46, p. 118-126, abril de 2017 ISSN 1676-8965.

ARTIGO

http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html

Amor e Cultura

Love and Culture

Marcus Nordlund
Tradução de *Breno Rodrigo de Alencar*

Recebido: *16.12.2016*
Aprovado: *20.01.2017*

Resumo: O texto é uma tradução para a língua portuguesa do tópico "Love and Culture" presente no capítulo 1 ("The Nature of Love") do livro "Shakespeare and the Nature of Love" onde o autor, o crítico literário sueco Marcus Nordlund, aborda o tema do amor em uma perspectiva biocultural, ou seja, como um fenômeno fisiológico que tem raízes em uma natureza emocional comum, mas que também é influenciado por fatores culturais. Problematizando o dualismo individuo/sociedade e adotando o construtivismo histórico em sua análise do significado atribuído ao amor no Ocidente, o autor procura demonstrar que a literatura é um gênero do conhecimento que reflete a evolução dos sentimentos humanos nas diferentes culturas. **Palavras-chave**: amor; cultura; emoção; literatura

Abstract: This text is a translation to Portuguese language of the topic "Love and Culture" present in chapter 1 ("The Nature of Love") from the book "Shakespeare and the Nature of Love" where the author, the Swedish literary critic Marcus Nordland, understands the theme of love in a biocultural perspective, that is, as a physiological phenomenon lays its roots in a common emotional nature, but which is also influenced by cultural factors. Problematizing individual/society dualism and adopting historical constructivism in its analysis of the meaning attributed to love in the West, the author seeks to demonstrate that literature is a genre of knowledge that reflects the evolution of human feelings in different cultures. **Keywords**: love; culture; emotion; literature

Há mais de dois mil anos Aristóteles afirmou que os seres humanos são animais sociais[1]. Mais recentemente, uma filósofa, Mary Midgley, esboçou algumas consequências problemáticas de nossas intrincadas formas de sociabilidade e de nossa extraordinária inteligência. Como animais sociais particularmente avançados, estamos muitas vezes divididos entre os nossos interesses pessoais e os interesses do grupo:

> Queremos coisas incompatíveis, e as queremos mal. Somos bastante agressivos, mas queremos companhia e dependemos de relacionamentos de longo prazo. Amamos os que estão em nosso entorno e precisamos de seu amor, mas queremos independência e necessitamos de liberdade. Somos inquietos, curiosos e nos intrometemos, mas desejamos a permanência. Ao contrário de muitos primatas, nós temos uma tendência a formar pares, mas isso não nos completa e nos dá um

[1]Tradução da terceira parte do Capítulo 1 ("The Nature of Love") do livro de Marcus Nordlund, *Shakespeare and the nature of love: Literature, Culture, Evolution*. Evanston: Northwestern University Press, 2007", p. 44-51. Tradução autorizada pelo autor em 20 de dezembro de 2016, com anuência da editora.

> monte de problemas. Não podemos viver sem uma cultura, mas ela nunca nos satisfaz. Tudo isso é o lugar comum da literatura. É também, em certa medida, o problema das outras espécies inteligentes também... O que é especial nas pessoas é o seu poder de entender o que está acontecendo e usar esse entendimento para regulá-lo (Midgley, 1995, p. 282).

Enquanto muitos críticos literários foram condicionados a culpar o ethos capitalista ocidental por todas essas tensões entre o indivíduo e o grupo, o problema não só antecede a nossa atual organização social no Ocidente, mas é mais antigo do que a própria humanidade. A constante necessidade de pesar nossos desejos individuais contra as demandas do grupo, e muitas vezes subordiná-los aos interesses dos outros, é algo que compartilhamos com nossos parentes próximos na biosfera. No romance *Enduring Love*, o protagonista Ian McEwan define o problema como "nosso conflito de mamíferos - o que dar aos outros e o que guardar para si mesmo" (McEwan, 1998, p. 14).

O que a cultura humana acrescenta a esta situação é, entre outras coisas, uma complexa regulação simbólica das necessidades e desejos de seus membros. Este processo envolve necessariamente frustração e gratificação, uma vez que os interesses individuais e coletivos nem sempre se sobrepõem. Por isso, seria errado considerar os sistemas culturais como expressões diretas de disposições naturais ou como invenções arbitrárias. Tomemos, por exemplo, o conflito atual entre o dimorfismo sexual biológico e os papéis de gênero: "Entre os seres humanos, o esforço consciente pode minimizar as diferenças preexistentes. Mais frequentemente, as pequenas diferenças iniciais na capacidade de resposta são exageradas pelas experiências de vida e depois apagadas pelos costumes e normas culturais" (Hrdy, 1999, p. 212).

No sentido mais amplo, a cultura humana pode ser caracterizada "tanto como uma expressão como uma crítica do que a espécie como 'população' (ou um conjunto de populações sexualmente diferenciadas) está biologicamente disposta a fazer" (Storey, 1996, p. 30). Nossas vidas amorosas não são exceção a esta regra. Como vimos[2], o amor romântico é provavelmente um potencial biológico universal do *Homo sapiens*, mas, como os leitores de *Romeu e Julieta* estão conscientes, a sociedade também tem influência fundamental no jogo do acasalamento. Nas palavras dos teóricos da emoção, Richard e Bernice Lazarus, as atitudes em relação ao amor e ao compromisso "variam com a cultura e o período histórico. A sociedade está preocupada com os registros matrimoniais, protegendo os direitos dos parceiros, mantendo suas obrigações mútuas, garantindo que eles permaneçam em nichos sociais e de trabalho previsíveis e funcionais, facilitando a criação de filhos e defendendo os valores aos quais a sociedade está dedicada" (Lazarus & Lazarus, 1994, p. 111). Trata-se de problemas que cada sociedade ou grupo social tem de enfrentar com base na sua situação material e nas suas tradições e que fará com diferentes graus de flexibilidade ou de influência coletiva.

Dependendo da capacidade do grupo social mais amplo (a família, o clã ou o Estado) de subordinar os desejos amorosos dos indivíduos a um bem maior, podemos distinguir de maneira útil (seguindo Harry Triandis e outros) entre culturas "individualistas" e "coletivistas". Em resumo, as primeiras premiam objetivos individuais e seus membros são geralmente hábeis em conhecer novas pessoas e formar novos grupos. Já as segundas subordinam os interesses pessoais a interesses do grupo, estabelecendo uma nítida distinção entre estar no grupo e estar fora dele, colocando uma forte ênfase na

[2] O autor se refere aos tópicos do capítulo que antecedem este texto [Nota do tradutor].

hierarquia[3]. Naturalmente, tal distinção só pode ser uma questão de grau. Todas as culturas exigem uma enorme quantidade de conformidade de seus membros - incluindo, na cultura ocidental, uma exigência um tanto paradoxal de conformidade do grupo com um ethos individualista - e qualquer civilização avançada também pode ser caracterizada por grandes diferenças entre os diferentes níveis sociais.

No início da Inglaterra moderna, por exemplo, os casamentos arranjados aparentemente eram mais ou menos um terreno exclusivo da elite dominante. A gente comum, ou pelo menos aqueles que tinham fundos suficientes para adquirir uma nova casa, normalmente consultavam os seus pais, mas de outra forma estavam livres para seguir seus corações. Casamentos forçados eram raros[4]. Em outras palavras, o padrão de arranjos conjugais no início da Inglaterra moderna parece ter sido amplamente individualista, com um pequeno grupo coletivista no topo.

A distinção individualista / coletivista também nos dá algumas pistas sobre como os membros de diferentes culturas respondem à ideia de amor romântico. Em uma pesquisa multicultural moderna que comparou os relatos de norte-americanos, italianos e chineses,[5] Philip Shaver e seus colegas descobriram que as pessoas em todas as três culturas podiam facilmente identificar a emoção, assim como todas as outras emoções que foram testadas, mas diferiram em um ponto significativo. Enquanto italianos e americanos associavam o amor romântico com a felicidade, os chineses tendiam a vê-lo como algo mais negativo. Isso não é surpreendente, uma vez que a cultura chinesa tem uma longa tradição de casamentos arranjados, em vez de escolhas amorosas. Para qualquer pessoa cuja escolha de parceiros para o casamento é subordinada a interesses sociais maiores, cair loucamente apaixonado por alguém é uma ideia problemática. Na linguagem da teoria da emoção podemos dizer que o potencial de realização do amor influencia necessariamente seu tom hedônico; vimos anteriormente que o amor não correspondido é caracterizado por sentimentos de vazio, ansiedade e desespero. A natureza humana sempre interage com expectativas humanas, e nossas expectativas são sempre de natureza ambiental.

Se um papel importante da cultura é suprimir, inibir, redirecionar ou transformar o comportamento sempre que for considerado inadequado e intensificar e canalizar as tendências que são consideradas socialmente desejáveis, o mesmo vale para o tratamento de uma emoção como o amor. "Em algumas culturas a paixão romântica é rejeitada como uma experiência maléfica e assustadoramente emocional. Em outros é tolerado, mas não celebrado ou afirmado, e, em outros ainda, a paixão romântica é elogiado como um importante e estimada ideal cultural" (Jankowiak, 1995, p. 17, nota 2). Dependendo do seu status social, pode-se esperar que ela seja valorizada ou classificada de forma diferente, falada mais ou menos frequentemente e que tenha maior ou menor significado social em diferentes contextos socioculturais. Na interessante formulação de Paul Heelas, as emoções em geral estão sujeitas à *hipercognição* ou *hipocognição*, onde

[3] Devo essa discussão sobre Triandis a Hatfield e Rapso (2000, p. 12–13), que acrescentam algumas qualificações úteis a esta distinção reconhecidamente esquemática: por exemplo, as diferenças de personalidade individuais podem ser mais poderosas do que as diferenças culturais na formação do comportamento, e as pessoas às vezes as assimilam rapidamente de uma cultura para outra. Sobre a aplicação da Triandis de estilos culturais de amar, ver também Dion e Dion (1988), especialmente as páginas 279–86.

[4] Como diz Ralph Houlbrooke, os casamentos variaram de "arranjados de um lado para o completamente livre no outro", e "está claro, a partir de um grande número de evidências, que o dever de cumprimento dos desejos dos pais nunca foi inculcado com sucesso uniforme em famílias ricas. Havia uma crença generalizada entre os possíveis parceiros de que a liberdade de escolha era o seu direito" (Houlbrooke, 1984, p. 69 e 71).

[5] Shaver, Wu e Schwartz (1991); discutido em Hatfield e Rapson (2000).

"as emoções hipercognitivas são aquelas que são culturalmente identificadas, sendo as hipocognitivas aquelas que recebem muito menos atenção conceitual" (Heelas, 1986)[6].

É possível que uma abordagem cada vez mais individualista pela cultura ocidental tenha hipercognizado muitos estados emocionais pessoais prazerosos à custa dos ideais coletivos, e isso é especialmente provável quando se trata de amor. Estamos, em média, mais propensos a enfatizar a importância de sermos "verdadeiros em nossos sentimentos" e basear nossa escolha de parceiros no amor do que as pessoas em outras culturas. Se olharmos brevemente o assunto por um ângulo normativo, é difícil não ver isso como um grande avanço, uma vez que tem permitido mais e mais pessoas perseguir o desejo do seu coração e, assim, melhorar a sua qualidade de vida. Mas tal hipercognição também tem um preço. Pode implicar um potencial afrouxamento de laços sociais e uma pressão sem precedentes sobre os indivíduos como agentes alienados de seu próprio destino e infortúnio. Muitas vezes me pergunto o quão *livres* aqueles indivíduos ocidentais se sentem quando percorrem bares para solteiros à procura de alguém para amar, apenas para enfrentar mais uma rejeição.

Ver a peculiar obsessão ocidental com o amor romântico como instância de hipercognição e não como invenção cultural nos permite modificar a tendência de numerosos teóricos de exagerar o papel das rupturas e contingências históricas. Por exemplo, desde que Denis de Rougemont e C.S. Lewis expuseram suas influentes opiniões sobre o assunto, e Michel Foucault acrescentou que a história é uma longa cadeia de sistemas de pensamento descontínuos, muitas pessoas acreditam que o amor romântico é um fenômeno ocidental específico cuja origem reside na tradição medieval do amor cortês. Como vimos, existem fortes razões para supor que essa suposição está incorreta. É verdade que algo importante aconteceu na França no século XII, que teria grandes consequências para nossa concepção ocidental de amor, mas, como Irving Singer aponta em seu monumental estudo da tradição ocidental do amor, não devemos confundir a emoção com sua idealização. Em sua definição, o amor cortês se baseava no pressuposto de que: 1. O amor sexual entre homens e mulheres é *em si* algo esplêndido, um ideal pelo qual vale a pena lutar; 2. O amor enobrece tanto o amante quanto o amado; 3. Sendo uma conquista ética e estética, o amor sexual não pode ser reduzido a um mero impulso libidinal; 4. O amor pertence à cortesia, mas não está necessariamente relacionado com a instituição do casamento; 5. O amor é um relacionamento intenso e apaixonado que estabelece uma unidade santa entre homem e mulher (Singer, 1984, p. 22-23).

O que a tradição do amor cortês afirmou foi que o amor sexual é autêntico e valioso e que tem um valor estético ou mesmo religioso. Era antes de tudo a valorização de uma necessidade humana universal num meio cultural que parecia diametralmente oposto à sua própria existência. Originalmente uma resposta da elite dirigente à realidade política dos casamentos arranjados gradualmente libertou a paixão amorosa de seu infamado papel na cultura cristã e tornou-se "a primeira grande tentativa do homem ocidental de demonstrar que as nobres aspirações do idealismo não precisam ser incompatíveis com uma alegre aceitação da realidade sexual" (Id., Ibid., p. 35).

O que era culturalmente específico do amor cortês e das suas ramificações posteriores era que a paixão romântica, entendida como um fenômeno espiritual, havia se fundido com um aspecto central da religião judaico-cristã. "Em geral, o amor cortês atacou a promiscuidade tal como a igreja também atacou o politeísmo. Como havia apenas um Deus, também havia um só homem e uma só mulher que poderia satisfazer suas aspirações ideais" (Id. Ibid., p. 70). Se quisermos, talvez possamos descrever essa ver-

[6] Essa distinção, que não contesta a base biológica da experiência emocional, é um bom exemplo de como o construtivismo social pode enriquecer nossa compreensão das emoções humanas sem exagerar os fatos.

são institucionalizada da exclusividade que associamos ao amor apaixonado (que as pessoas geralmente não sentem por mais de uma pessoa a cada vez, e que elas normalmente querem reservar essa pessoa para si) como uma "construção histórica". Mas isso está muito longe de afirmar que a emoção básica é uma invenção histórica recente e que Safo deu expressão a algo completamente diferente em Lesbos no século VI a. C. O amor cortês apoderou-se de um potencial humano universal, investiu-o de significado social e colocou-o dentro de uma estrutura normativa como uma conexão espiritual louvável entre duas almas singulares. Como tal, também teve de ser imutável, como Shakespeare sugere em seu famoso soneto: "O amor não é amor / que altera quando a alteração encontra".

Como tradição institucionalizada o amor cortês adquiriu gradualmente uma vida própria e exerceu uma influência poderosa sobre os estilos ocidentais de amor, a tal ponto que muitas pessoas hoje consideram a ausência do amor apaixonado em suas vidas como um fracasso social ou pessoal[7]. No século XV, grande parte da dimensão sexual original na tradição do amor cortês fora minimizada à medida que a igreja renovava sua investida sobre a paixão sexual e a poesia de Petrarca imortalizava, em particular, o conflito irreconciliável entre paixão espiritual e sexual. A partir daí o caminho da influência literária leva diretamente a Shakespeare, que satirizou Petrarca e, no entanto, compartilhou boa parte de sua ambivalência. Como seu antecessor literário, Shakespeare nos mostra uma perspectiva sobre o afeto humano que é alternativamente imparcial e conflituoso, idealista e realista. Ele também acrescenta um componente importante que está ausente em Petrarca: senso de humor.

Visto desta forma, a história do amor cortês é a história de um conflito entre necessidades evoluídas e constrangimentos culturais que acabaram por produzir um ideal que havia sido harmonizado com o sistema oficial de crenças de uma cultura. Tomar uma visão biocultural da natureza humana e do amor nos permite descartar a visão de que os seres humanos são basicamente produtos de seus ambientes culturais e históricos (ou robôs genéticos, por exemplo). Todos os seres humanos são herdeiros de inúmeras necessidades e desejos que foram adaptados por um processo evolutivo para interagir com ambientes específicos. Como Mary Midgley coloca sucintamente: "Nosso repertório básico de desejos é dado. Não somos livres para criar ou aniquilar desejos, quer por invenção privada, quer pela cultura... Assim, se as pessoas do século XX querem aviões supersônicos, o fazem por causa dos desejos que têm em comum com os esquimós e os bosquímanos. Eles querem se mover rapidamente, fazer seus negócios rapidamente, ser honrados, temidos e admirados, resolver enigmas, e ter algo brilhante e radiante" (Midgley, 1995, p. 182-183). E a maioria deles, pode-se acrescentar, quer alguém para amar, cuidar e ser cuidado. Como vimos, a disposição para o amor e a afeição não está, de modo algum, insensível ao ambiente, uma vez que a maioria das disposições evoluídas são projetadas para interagir com o ambiente e produzir variações culturais diante de condições de vida variáveis. Em algumas situações, como a privação social, a disposição inata para o amor pode ser totalmente suprimida. Mas também haverá restrições à

[7] Apesar de sua equação questionável da paixão com o adultério, ao comenta sobre o ideal entorpecente da paixão romântica na cultura ocidental me parece Denis de Rougemont me golpeia implacavelmente ao ponto de que “Basta pensar no nosso entusiasmo pelo romance e nos filmes adaptados de romances; ou o erotismo idealizado que permeia toda a nossa cultura, nossa educação e as imagens que nos rodeiam; ou mesmo o nosso escapismo que é exacerbado pelo tédio de viver numa sociedade mecanizada. Tudo dentro de nós e ao nosso redor glorifica a paixão. Pensamos nisso como a promessa de uma vida mais rica, como um poder transformador, como algo que está além da felicidade e do sofrimento, uma felicidade ardente... E, no entanto, a paixão amorosa é realmente uma questão de sofrimento... Nós nos iludimos e estamos tão "mistificados" que não somos capazes de reconhecer isso?” (Rougemont, 1939)

capacidade de qualquer cultura em regular ou vencer aquelas necessidades e desejos rudimentares, cuja história está enterrada no interior do genoma humano.

Esse quadro interacionista ilustra por que os seres humanos nem sempre são felizes ou bem-sucedidos em sua socialização, nem mesmo quando o bom cumprimento das normas sociais atende o seu melhor interesse. Tomemos, por exemplo, os Fulbe do norte de Camarões, uma tribo islâmica sedentária onde o domínio das emoções tem importância primordial. Nesta cultura, a existência do amor romântico é reconhecida, mas "não tem lugar legítimo na comunidade. Os Fulbe, portanto, têm um enorme incentivo para *não* falhar no amor... contudo vez ou outra eles falham" (Regis, 1995, especialmente p. 141). Com toda certeza, os Fulbe sucumbem a essas paixões proibidas pela mesma razão que os ocidentais às vezes se encontram completamente varridos pelo desejo; porque era adaptativo para nossos ancestrais fazê-lo.

Como Melford Spiro aponta de forma interessante, precisamos distinguir entre *aprender uma cultura* (adquirir suas proposições) e *realizar a aculturação* (internalizando suas proposições como crenças pessoais sobre o que é certo ou verdadeiro) (Spiro, 1987, p. 35). Por exemplo, o cavalheiro de Wiltshire que declarou em 1622 que "não havia Deus, nem Ressurreição, e que os homens morrem como feras"[8] tinha claramente dominado as normas oficiais de sua cultura, mas também se recusara a ser aculturado por elas. Naturalmente, uma vez que as culturas nunca são entidades totalmente homogêneas e podem compreender muitas perspectivas e ideias diferentes, sempre se pode argumentar que este aldeão em particular tinha sido simplesmente aculturado de forma diferente da maioria de seus contemporâneos, talvez por alguma seita clandestina de ateus. Podemos também debater até que ponto as doutrinas "oficiais" ou "dominantes" de uma cultura podem ser identificadas com qualquer certeza real. Mas o principal objetivo da distinção de Spiro não é fornecer uma taxonomia cultural, mas lembrar a correlação incompleta entre a cultura oficial, por um lado, e a crença, experiência ou comportamento individual, por outro.

Por razões semelhantes, o historiador da emoção Peter Stearns distingue entre os "padrões emocionais" ou "regras de sentimento" de uma determinada cultura - isto é, o que as pessoas geralmente esperam que sintam - e seus sentimentos atuais (Stearns, 2000). Nos próximos capítulos[9], encontraremos muitos exemplos shakespearianos do conflito entre expectativas culturais e uma propensão humana mais profunda para o amor, mas também encontraremos exemplos de um amor culturalmente motivado que é menos *sentido* do que exprimido por *adesão*.

Gostaria de terminar este capítulo com uma tentativa final de esclarecer as virtudes especiais da perspectiva teórica em que tenho avançado. Para evitar a impressão de que tenho tentado derrubar um cavalo morto (estou, afinal, defendendo a universalidade do meu objeto!), contrastarei minhas opiniões com um argumento bastante recente de Ann Beall e Robert Sternberg de que o amor é uma "construção social que reflete determinado período porque desempenha uma função importante em uma cultura" (Beall & Sternberg, 1995). (Para sua informação, Sternberg é a mesma pessoa que construiu o valioso "triângulo amoroso" envolvendo paixão, intimidade e compromisso)[10].

Em seu artigo, Beall e Sternberg abordam a questão da potencialidade universal do amor por meio de quatro hipóteses teóricas, optando por colocá-las ao lado da seguinte visão: "O amor não é uma experiência universal. Ele muda de acordo com seu

[8] O cavalheiro materialista em questão era chamado John Derpier; ver também Keith Thomas (1983, p. 122).
[9] O autor se refere aos capítulos que compõe o livro do qual este texto foi extraído [Nota do tradutor].
[10] O autor se refere à Sternberg (1988) [Nota do tradutor].

meio cultural e é visto de forma diferente em várias culturas" (Id. Ibid., 1995, p. 418). Para afirmar isso eles se baseiam em uma ampla e, necessariamente, complexa explicação das diferenças históricas e culturais na conceituação do amor. Eles mostram como o amor pode variar em termos de seu objeto, bem como em função de uma sociedade, e eles apontam corretamente que "uma parte essencial de uma experiência amorosa é a sua conceitualização" (Id. Ibid., p. 419). O último ponto também se apoia numa discussão breve, mas exemplar, do componente cognitivo no amor, onde nossas crenças e expectativas afetam a nossa experiência.

Em outras palavras, há muitos pontos importantes de convergência entre seus argumentos e a perspectiva biocultural que adotei aqui. Mas então chegamos à premissa central de que "o amor é uma construção social" – isto é, que não é o mesmo em todos os lugares. De uma perspectiva biocultural, essa percepção da variação cultural e histórica só pode servir como ponto de partida para uma análise mais profunda e sofisticada. Com efeito, Beall e Sternberg não parecem considerar uma réplica bastante óbvia ao seu argumento: que a própria noção de amor como algo que é experimentado e conceituado diferentemente em várias culturas necessariamente pressupõe que ele é precisamente um fenômeno *único* (e não um conjunto aleatório de fenômenos que, por sua vez, foram agrupados).

Este não é um mero jogo de palavras. No meu entender, Beall e Sternberg podem responder a minha queixa de duas maneiras diferentes. Uma delas é enfatizar ainda mais o aspecto da diferença, de modo que culturas e diferentes formas de amar são vistas como verdadeiramente incomensuráveis. Mas nesse caso eles deveriam definitivamente parar de falar do *amor* e anotá-lo como um remanescente infeliz da psicologia popular. Como vimos anteriormente, um caso semelhante foi feito por Paul Griffiths sobre o conceito de emoção, que ele considerou muito impreciso para ser usado indiscriminadamente pela academia. Mas, pelo menos na sua forma atual, as repetidas referências de Beall e Sternberg ao amor, no singular, parecem impedir tal opção: "Embora acreditemos que o amor seja uma ideia que reflete sua cultura, acreditamos que ela tem um enorme impacto sobre como as pessoas pensam e sentem sobre si mesmas e sobre os outros" (Id. Ibid., p. 434).

A outra alternativa é, naturalmente, tentar reconciliar a ideia de amor como um fenômeno universal único contando com a evidência de sua variação cultural e histórica. Para nos aventurar em uma analogia potencialmente enganosa, mas espero que ilustrativa, podemos considerar o ato muito mais simples de *comer*, que é universal, mas que também varia substancialmente entre diferentes culturas. As pessoas comem coisas diferentes, comem de maneiras diferentes, em momentos diferentes, usando utensílios diferentes; algumas culturas comem mais do que outras; algumas têm a virtude de não comer em certos momentos; e comer tem diferentes funções sociais em diferentes lugares. Mas todos nós reconhecemos que estas são variações culturais de um único tema universal e que este tema, por sua vez, responde a uma necessidade humana básica.

Tanto quanto eu possa afirmar, a recusa de uma universalidade semelhante no caso do amor em Beall e Sternberg decorre, principalmente, da ausência de uma "definição que descreva o amor ao longo dos tempos ou entre culturas" (Id. Ibid., p. 433). Mas se eles sempre esperavam encontrar uma definição tão universal – uma que se espelharia nos conceitos oficiais de gregos antigos, astecas, bosquímanos do Kalahari, e assim como entre os ocidentais modernos –, então essa esperança deve ter sido otimista ainda que equivocada. Existe uma infinidade de fenômenos humanos que podem seguramente ser chamados universais entre as culturas humanas – tais como a religião, ou a própria cultura -, apesar de nossa incapacidade já demonstrada de chegar a definições claras e inabaláveis sobre sua natureza.

Além disso, vimos que a "definição" ou a atitude dominante da cultura em relação ao amor (na medida em que é reconhecida oficialmente) nem sempre é representativa da sua experiência ou prática real. Por exemplo, como podemos sempre esperar encontrar uma definição adequada do amor romântico em uma cultura que considera a paixão individual como um mal social e, portanto, se recusa a falar sobre isso? Por esta razão, também precisamos de uma abordagem empírica que não dependa totalmente da concepção de uma cultura sobre si mesma. Vimos que em tal estudo, o registro etnográfico da paixão romântica se mostrou, pelo menos, quase universal, encontrando-se em mais de 88% das 166 sociedades estudadas, e que outros estudos parecem corroborar esse quadro.

Como discuti neste capítulo, a questão da universalidade do amor também precisará, mais cedo ou mais tarde, ser reafirmada abaixo do nível imediato das diferenças e semelhanças culturais. Devemos também considerar as disposições biológicas que permitem que as pessoas sintam umas pelas outras em primeiro lugar. Como a maioria dos construtivistas sociais, Beall e Sternberg não disputam ativamente a ideia de um fundamento biológico para o amor, eles apenas o consideram irrelevante: "Podemos presumir que o amor inclui tal componente" (Id. Ibid., p. 423). Fim da história. Em contraste, espero ter demonstrado que a alternativa biocultural está melhor equipada para abordar o paradoxo da mesmice e da diferença no amor. Sua preocupação com o tempo evolutivo, bem como histórico torna um excelente ponto de referência para as obras de um dramaturgo que às vezes é nosso vizinho e às vezes parece estar anos-luz de distância.

Referências

BEALL, Anne E.; Robert J. Sternberg. “The Social Construction of Love.” *Journal of Social and Personal Relationships*, v. 12, n. 3, pp. 417-438, 1995.

DION, Kenneth L.; Karen K. Dion. “Romantic Love: Individual and Cultural Perspectives”. In STERNBERG, Robert J.; BARNES, Michael L. (ed.). *The Psychology of Love*. New Haven: Yale University Press, 1988, pp. 264–89.

HATFIELD, Elaine; Richard L. Rapson. “Love and Attachment Processes”. In. Lewis, Michael, and Jeannette M. Haviland-Jones (eds). *Handbook of Emotions*. New York: Guilford, 2000, pp. 654–62.

HEELAS, Paul. “Emotion Talk Across Cultures”. In HARRÉ, Rom (ed.). *The Social Construction of Emotions*. Oxford: Basil Blackwell, 1986, pp. 234–66.

HOULBROOKE, Ralph. *The English Family 1450–1700*. London: Longman, 1984.

HRDY, Sarah Blaffer. *Mother Nature: Natural Selection and the Female of the Species.* London: Chatto and Windus, 1999.

JANKOWIAK, William (ed.). *Romantic Passion: A Universal Experience?* New York: Columbia University Press, 1995.

LAZARUS, Richard S.; Bernice N. Lazarus. *Passion and Reason: Making Sense of Our Emotions*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

MCEWAN, Ian. *Enduring Love*. London: Random House, 1998.

MIDGLEY, Mary. *Beast and Man: The Roots of Human Nature*. London: Routledge, 1995.

ROUGEMONT, Denis de. *L’Amour et l’Occident*. Paris: Librairie Plon, 1939.

SINGER, Irving. *The Nature of Love*. 2 vol. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

SPIRO, Melford E. *Culture and Human Nature*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

STEARNS, Peter. *Gender in World History*. New York: Routledge, 2000.

STERNBERG, Robert J.; Michael L. Barnes (eds.). *The Psychology of Love*. New Haven: Yale University Press, 1988.

STOREY, Robert. *Mimesis and the Human Animal: On the Biogenetic Foundations of Literary Representation*. Evanston: Northwestern University Press, 1996.

THOMAS, Keith. *Man and the Natural World: A History of the Modern Sensibility*. New York: Pantheon, 1983.