



**RBSE** Volume 6 · Número 16 · Abril de 2007 **ISSN 1676-8965**

## **Índice**

### **ARTIGOS**

Notas para Escalbreer a Noção de Habitus.

*Loïc Wacquant*.....6  
Les réflexivités de l'œuvre théorique de Bourdieu: entre méthode et théorie de la pratique.

*Yves Couturier*.....18  
The Politics of Presentation: Goffman and Total Institutions.

*Howard S. Becker*.....38  
Can Concepts be Grounded? Goffman's Way.

*Thomas J. Scheff*.....56  
A noção de medo na visão dos moradores da cidade de João Pessoa-PB

*Mauro Guilherme Pinheiro Koury*.....94  
Atrocity, Mundanity and Mental State

*William W. Bastock*.....132  
A estrutura outrem no processo de conhecimento de outros mundos possíveis

*Frederico César Barbosa de Oliveira*.....156  
Último Ato? Estudo Sobre a Prática do Suicídio em um Município do Sul do Brasil

*Célio Luiz Pinheiro*.....184

### **DOCUMENTO**

Uma introdução ao texto de Pierre Bourdieu

*Mauro Guilherme Pinheiro Koury*.....206  
Pour un savoir engagé

*Pierre Bourdieu*.....210

### **RESENHAS**

O País da Não-Inscrição

*Alexandre Barbalho*.....220

**Sobre os Autores**.....224

ISSN 1676-8965

RBSE 6(16): Abril de 2007

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

EXPEDIENTE

A RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção é uma revista acadêmica do GREM - Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções. Tem por objetivo debater as questões de subjetividade e da categoria emoção nas Ciências Sociais contemporâneas.

The RBSE - Brazilian Journal of Sociology of Emotion is an academic magazine of the GREM - Group of Research in Anthropology and Sociology of Emotions. It has for objective to debate the questions of subjectivity and the category emotion in Social Sciences contemporaries.

Editor. Mauro Guilherme Pinheiro Koury

O GREM é um Grupo de Pesquisa vinculado ao Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba.

Correspondência pode ser enviada para o seguinte endereço:

RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da  
Emoção  
GREM - Grupo de Pesquisa em Antropologia e  
Sociologia das Emoções  
Ambiente dos Professores do CCHLA - sala 15  
CCHLA / UFPB – Bloco V – Campus I – Cidade  
Universitária  
CEP 58 051-970 · João Pessoa · PB · Brasil

Ou através do e-mail: [greml@cchla.ufpb.br](mailto:greml@cchla.ufpb.br)

RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção/ GREM  
– Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das  
Emoções/Departamento de Ciências Sociais/Universidade  
Federal da Paraíba – v. 6, n. 16, abril de 2007,  
João Pessoa – GREM, 2007.

(v.1, n.1 – abril de 2002) Revista Quadrimestral ISSN  
1676-8965.

Antropologia – 2. Sociologia – 3. Antropologia das Emoções  
– 4. Sociologia das Emoções – Periódicos – I. GREM –  
Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das  
Emoções. Universidade Federal da Paraíba

BC-UFPB  
CDU 301

ISSN 1676-8965  
RBSE 6(16): Abril de 2007  
<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>  
EDITOR E CONSELHO EDITORIAL

**· Editor: Mauro Guilherme Pinheiro Koury ·**

**· CONSELHO EDITORIAL ·**

<b>Alain Caillé</b> (Université Paris X/M.A. U.S.S. - França)	<b>Luiz Fernando D. Duarte</b> (UFRJ)
<b>Alda Motta</b> (UFBA)	<b>Maria Arminda do Nascimento</b> (USP)
<b>Bela Feldman Bianco</b> (Unicamp)	<b>Mariza Corrêa</b> (Unicamp)
<b>Cornelia Eckert</b> (UFRGS)	<b>Myriam Lyns de Barros</b> (UFRJ)
<b>Danielle Rocha Pitta</b> (UFPE)	<b>Regina Novaes</b> (UFRJ)
<b>Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes</b> (UFC)	<b>Ruben George Oliven</b> (UFRGS)
<b>Evelyn Lindner</b> (University of Oslo - Noruega)	<b>Thomas Scheff</b> (University of California - USA)

ISSN 1676-8965

RBSE 6(16): Abril de 2007

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

ARTIGOS

ISSN 1676-8965  
RBSE 6(16): 6-16  
Abril de 2007  
ARTIGO

## Notas para Esclarecer a Noção de Habitus

*Loïc Waquant*

**Resumo:** Tomando como referência a obra de Pierre Bourdieu esboça-se no presente artigo uma reconstituição da gênese da noção de *habitus* e, numa perspectiva de síntese, procura-se documentar algumas das suas principais propriedades teóricas. Realiza-se, igualmente, um pequeno retrato dos principais horizontes de mobilização sociológica de que a noção tem sido alvo.

**Palavras Chave:** Habitus, Pierre Bourdieu; Teoria Sociológica.

**Abstract:** Taking as reference the work of Pierre Bourdieu sketches in the present article a reconstitution of genesis of the notion of *habitus* and, in a perspective of synthesis, is looked to register some of its main theoretical properties. It is realized, equally, a small picture of main horizons of sociological mobilization of that the notion has been white.

**Keywords:** Habitus, Pierre Bourdieu; Sociological theory.

Habitus é uma noção filosófica antiga, originária no pensamento de Aristóteles e na Escolástica medieval, que foi recuperada e retrabalhada depois dos anos 1960 pelo sociólogo Pierre Bourdieu para forjar uma teoria disposicional da ação capaz de reintroduzir na antropologia estruturalista a capacidade inventiva dos agentes, sem com isso retroceder ao intelectualismo Cartesiano que envia as

abordagens subjetivistas da conduta social, do behaviorismo ao interacionismo simbólico passando pela teoria da ação racional. A noção tem um papel central no esforço levado a cabo durante uma vida inteira por Bourdieu (1972/1977, 1980/1990, 2000/2001) para construir uma “economia das práticas generalizada” capaz de subsumir a economia, historicando e, por aí, pluralizando as categorias que esta última toma como invariantes (tais como interesse, capital, mercado e racionalidade), e especificando quer as condições sociais da emergência dos atores econômicos e sistemas de troca, quer o modo concreto como estes se encontram, se propulsionam, ou se contrariam uns aos outros.

As raízes do habitus encontram-se na noção aristotélica de *hexis*, elaborada na sua doutrina sobre a virtude, significando um estado adquirido e firmemente estabelecido do caráter moral que orienta os nossos sentimentos e desejos numa situação e, como tal, a nossa conduta. No século treze, o termo foi traduzido para Latim como habitus (particípio passado do verbo *habere*, ter ou possuir) por Tomás de Aquino na sua *Summa Theologiae*, em que adquiriu o sentido acrescentado de capacidade para crescer através da atividade, ou disposição durável suspensa a meio caminho entre potência e ação propositada. Foi usado parcimoniosamente e descritivamente por sociólogos da geração clássica como Émile Durkheim (no seu curso sobre *L'Évolution Pédagogique en France*, de 1904-5), pelo seu sobrinho e colaborador próximo Marcel Mauss (mais destacadamente no seu ensaio sobre “*As técnicas do corpo*”, de

1934), assim como por Max Weber (na sua discussão sobre o ascetismo religioso em *Wirtschaft und Gesellschaft*, de 1918) e Thorstein Veblen (que medita sobre o "habitus mental predatório" dos industriais em *The Theory of the Leisure Class*, de 1899). A noção ressurgiu na fenomenologia, de forma mais proeminente nos escritos de Edmund Husserl, que designava por habitus a conduta mental entre experiências passadas e ações vindouras. Husserl (1947/1973) também usava como cognato conceptual o termo *Habitualität*, mais tarde traduzido para Inglês pelo seu aluno Alfred Schutz como "conhecimento habitual" (e daí a sua adoção pela etnometodologia), uma noção que se assemelha com a de habito, generalizada por Maurice Merleau-Ponty (1945) na sua análise sobre o "corpo vivido" como o impulsor silencioso do comportamento social. O habitus também figura de passagem nos escritos de outro estudante de Husserl, Norbert Elias, que fala de "habitus psíquico das pessoas 'civilizadas'" no estudo clássico *Über den Process der Zivilisierung* (1937).

Mas é no trabalho de Pierre Bourdieu, que estava profundamente envolvido nestes debates filosóficos, que encontramos a mais completa renovação sociológica do conceito delineado para transcender a oposição entre objetivismo e subjetivismo: o habitus é uma noção mediadora que ajuda a romper com a dualidade de senso comum entre indivíduo e sociedade ao captar "a interiorização da exterioridade e a exteriorização da interioridade", ou seja, o modo como a sociedade se torna depositada nas pessoas sob a forma de disposições duráveis, ou capacidades

treinadas e propensões estruturadas para pensar, sentir e agir de modos determinados, que então as guiam nas suas respostas criativas aos constrangimentos e solicitações do seu meio social existente.

Bourdieu começou por reintroduzir a noção de uma forma denotativa nos seus estudos empíricos de juventude sobre a antropologia econômica da mudança na sociedade camponesa do seu Béarn natal, no Sudoeste de França, ou nas comunidades cabilas de expressão berbere, na Argélia colonial (Bourdieu 1962, Bourdieu e Sayad 1964), e elaborou-a analiticamente no seu *Esquisse d'une Théorie de la Pratique* (1972/2002). Neste e noutros escritos subseqüentes, Bourdieu propõe que a prática não é nem o precipitado mecânico de ditames estruturais nem o resultado da perseguição intencional de objetivos pelos indivíduos mas antes "o produto de uma relação dialética entre a situação e o habitus, entendido como um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona em cada momento como uma matriz de percepções, apreciações e ações e torna possível cumprir tarefas infinitamente diferenciadas, graças à transferência analógica de esquemas" adquiridos numa prática anterior (Bourdieu 1972/1977: 261).

Como história individual e grupal sedimentada no corpo, estrutura social tornada estrutura mental, o habitus pode ser pensado em analogia com a "gramática generativa" de Noam Chomsky, que permite aos falantes proficientes de uma dada língua produzir impensadamente atos de discurso corretos de acordo com regras

partilhadas de um modo inventivo, mas, não obstante, previsível. Designa uma competência prática, adquirida na e para a ação, que opera sob o nível da consciência; mas, ao contrário da gramática de Chomsky, o habitus (i) resume não uma aptidão natural mas social que é, por esta mesma razão, variável através do tempo, do lugar e, sobretudo, através das distribuições de poder; (ii) é transferível para vários domínios de prática, o que explica a coerência que se verifica, por exemplo, entre vários domínios de consumo – na música, desporto, alimentação e mobília, mas também nas escolhas políticas e matrimoniais – no interior e entre indivíduos da mesma classe e que fundamenta os distintos estilos de vida (Bourdieu 1979/1984); (iii) é durável mas não estático ou eterno: as disposições são socialmente montadas e podem ser corroidas, contrariadas, ou mesmo desmanteladas pela exposição a novas forças externas, como demonstrado, por exemplo, a propósito de situações de migração; (iv) contudo é dotado de inércia incorporada, na medida em que o habitus tende a produzir práticas moldadas depois das estruturas sociais que os geraram, e na medida em que cada uma das suas camadas opera como um prisma através do qual as últimas experiências são filtradas e os subseqüentes estratos de disposições sobrepostos (daí o peso desproporcionado dos esquemas implantados na infância); (v) introduz um desfazimento, e por vezes um hiato, entre as determinações passadas que o produziram e as determinações atuais que o interpelam: como “história tornada natureza”, o habitus “é aquilo que confere às práticas a sua relativa autonomia no que diz respeito às determinações externas

do presente imediato. Esta autonomia é a do passado, ordenado e atuante, que, funcionando como capital acumulado, produz história na base da história e assim assegura que a permanência no interior da mudança faça do agente individual um mundo no interior do mundo” (Bourdieu 1980/1990: 56).

Contra o estruturalismo, então, a teoria do habitus reconhece que os agentes fazem ativamente o mundo social através do envolvimento de instrumentos incorporados de construção cognitiva; mas também afirma, contra o construtivismo, que estes instrumentos foram também eles próprios feitos pelo mundo social (Bourdieu 1997/2000: 175-177). O habitus fornece ao mesmo tempo um princípio de sociação e de individuação: sociação porque as nossas categorias de juízo e de ação, vindas da sociedade, são partilhadas por todos aqueles que foram submetidos a condições e condicionamentos sociais similares (assim podemos falar de um habitus masculino, de um habitus nacional, de um habitus burguês, etc.); individuação porque cada pessoa, ao ter uma trajetória e uma localização únicas no mundo, internaliza uma combinação incomparável de esquemas. Porque é simultaneamente estruturado (por meios sociais passados) e estruturante (de ações e representações presentes), o habitus opera como o “princípio não escolhido de todas as escolhas” guiando ações que assumem o caráter sistemático de estratégias mesmo que não sejam o resultado de intenção estratégica e sejam objetivamente “orquestradas sem serem o produto da atividade organizadora de um maestro” (Bourdieu

1980/1990: 256). Para esta filosofia da ação disposicional, o ator econômico não é o indivíduo egoísta e isolado da teoria neoclássica, uma máquina computadorizada que procura deliberadamente maximizar a utilidade na perseguição de objetivos claros; é antes um ser carnal habitado pela necessidade histórica que se relaciona com o mundo através de uma relação opaca de “cumplicidade ontológica” e que está necessariamente ligado aos outros através de uma “convivência implícita” sustentado por categorias partilhadas de percepção e de apreciação (Bourdieu 1997/2000:163, 2000/2001).

Retraçar as origens filosóficas e o uso inicial do habitus por Bourdieu (2000) para dar conta da ruptura econômica e da desconexão social trazida pela guerra argelina de libertação nacional permite-nos clarificar quatro incompreensões recorrentes sobre o conceito. Primeiro, o habitus nunca é a réplica de uma única estrutura social, na medida em que é um conjunto dinâmico de disposições sobrepostas em camadas que grava, armazena e prolonga a influência dos diversos ambientes sucessivamente encontrados na vida de uma pessoa. Assim, e em segundo lugar, o habitus não é necessariamente coerente e unificado, mas revela graus variados de integração e tensão dependendo da compatibilidade e do caráter das situações sociais que o produziram ao longo do tempo: universos irregulares tendem a produzir sistemas de disposições divididos entre si, que geram linhas de ação irregulares e por vezes incoerentes. Terceiro, o conceito não está menos preparado para analisar

a crise e a mudança do que está para analisar a coesão e a perpetuação. Tal acontece porque o habitus não está necessariamente de acordo com o mundo social em que evolui. Bourdieu (1980/1990: 62-63) avisa-nos de que deveremos “evitar universalizar inconscientemente o modelo da relação quase-circular da quase-perfeita reprodução que é apenas completamente válido no caso e que as condições de produção do habitus são idênticas ou homólogas das suas condições de funcionamento”. O fato de o habitus poder “falhar” e de ter “momentos críticos de perplexidade e discrepância” (Bourdieu 1997/2000: 191) quando é incapaz de gerar práticas conformes ao meio constitui um dos principais impulsionadores de mudança econômica e inovação social – o que confere à noção de Bourdieu uma grande afinidade com as concepções neo-institucionalistas de racionalidade limitada e de preferências maleáveis, como na teoria da regulação (Boyer 2004). Por último, o habitus não é um mecanismo auto-suficiente para a geração da ação: opera como uma mola que necessita de um gatilho externo e não pode portanto ser considerado isoladamente dos mundos sociais particulares, ou “campos”, no interior dos quais evolui. Uma análise completa da prática requer uma tripla elucidação da gênese e estrutura sociais do habitus e do campo e das dinâmicas da sua “confrontação dialética” (Bourdieu 1997/2000).

Embora filósofos como Charles Taylor, Jacques Bouveresse e John Searle tenham discutido a elaboração de Bourdieu sobre o habitus na sua

relação com a filosofia da mente, da linguagem e do *self*, deve ser destacado que para Bourdieu a noção é, em primeiro lugar e acima de tudo, um modo estenográfico de designar uma postura de investigação, ao apontar um caminho para escavar as categorias implícitas através das quais as pessoas montam continuamente o seu mundo vivido, que tem informado pesquisas empíricas em torno da constituição social de agentes competentes numa gama variada de quadros institucionais. Assim, Suaud (1976) esclareceu a formação e a desestruturação da vocação sacerdotal na região francesa da Vendée, mostrando como, durante os anos 1930, o seminário atuava em continuidade com a comunidade aldeã fechada para desencadear chamamentos em massa, mas perdendo a sua capacidade para forjar um habitus religioso robusto quando, por altura dos anos 1970, a igreja cedeu a sua proeminência simbólica à escola. Charlesworth (2000) captou a formação e desdobramento de uma sensibilidade operária distintiva, criando silêncio e ausência de clareza, nascida da incorporação de uma experiência duradoura de desapossamento econômico e de impotência política numa pequena cidade em declínio no Sul do Yorkshire em Inglaterra. Lehmann (2002) traçou o modo como as disposições musicais inculcadas pelo treino instrumental se combinam com disposições de classe herdadas da família para determinar a trajetória e estratégias profissionais dos músicos no interior do espaço hierárquico da orquestra sinfônica. Wacquant (2000/2003) dissecou a produção do nexos de competências, categorias e desejos incorporados que compõem o boxe profissional como um ofício corpóreo masculino

no gueto negro americano, revelando que a feitura do habitus pugilístico acarreta não só o domínio individual da técnica mas, mais decisivamente, a inscrição coletiva na carne de uma ética ocupacional heróica no interior do microcosmo do ginásio de boxe.

Estes estudos demonstram que a convocação e emprego dos esquemas cognitivos e motivacionais que compõem o habitus são acessíveis à observação metódica. Em última análise, a prova do pudim teórico do habitus deve consistir no comê-lo empiricamente.

*Traduzido do Inglês por José  
Madureira Pinto e Virgílio Borges  
Pereira;*

*Revisto por Carla Augusto e pelo  
Autor.*

## Referências

Bourdieu, Pierre. 1962. "Célibat et condition paysanne." *Études rurales* 5-6 (April): 32-136 (reprinted in Pierre Bourdieu, *The Ball of Bachelors*, Chicago: University of Chicago Press, 2004).

Bourdieu, Pierre. [1972] 2002. *Esboço de uma teoria da prática*. Precedido de três estudos de etnologia Kabila. Oeiras: Celta.

Bourdieu, Pierre. [1979] 1984. *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*.

Cambridge: Harvard University Press.

Bourdieu, Pierre. [1980] 1990. *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, Pierre. [1997] 2000. *Pascalian Meditations*. Cambridge: Polity Press. (Tr. Port. *Meditações pascalianas*, Oeiras, Celta, tr. Miguel Serras Pereira, 1998)

Bourdieu, Pierre. 2000. "Making the Economic Habitus: Algerian Workers Revisited." *Ethnography* 1-1 (July): 17-41.

Bourdieu, Pierre. [2000] 2001. *As Estruturas Sociais da Economia*. Lisboa: Instituto Piaget.

Bourdieu, Pierre and Adbelmalek Sayad. 1964. *Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*. Paris: Editions de Minuit.

Boyer, Robert. 2004. "Pierre Bourdieu et la théorie de la régulation." *Actes de la recherche en sciences sociales* 150 (February): 65-78.

Charlesworth, Simon J. 2000. *A Phenomenology of Working Class Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.

Husserl, Edmund. [1947] 1973. *Experience and Judgment*. London: Routledge and Kegan Paul.

Lehmann, Bernard. 2002. *L'Orchestre dans tous ses états. Ethnographie des formations symphoniques*. Paris: Editions la Découverte.

Merleau-Ponty, Maurice [1947] 1962. *Phenomenology of Perception*. London: Routledge.

Suaud, Charles. 1976. *La Vocation. Conversion et reconversion des prêtres ruraux*. Paris: Editions de Minuit.

Wacquant, Loïc. [2000] 2003. *Body and Soul: Notebooks of an Apprentice Boxer*. New York: Oxford University Press. (Tr.Port. *Corpo e alma. Notas etnográficas de um aprendiz de boxe*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, tr. Angela Ramalho, 2002).



ISSN 1676-8965  
RBSE 6 (16): 18-37  
Abril de 2007  
ARTIGO

## **Les réflexivités de l'oeuvre théorique de Bourdieu: entre méthode et théorie de la pratique<sup>1</sup>.**

*Yves Couturier*

**Resumo:** Reflexividade, reflexividade epistemológica, Sociologia reflexiva, antropologia reflexiva, reflexividade reflexo... Mas para que vêm, por conseguinte, fazer estes termos em uma Sociologia às vezes taxada da mais suja forma de fiscalismo: inconfessável? O presente texto expõe em primeiro lugar a problematização da noção de reflexividade para em seguida explorar os usos que dela faz o sociólogo. Sustentamos que para além das primeiras considerações metodológicas às quais Bourdieu associa a noção de reflexividade, o autor explora uma teoria construtivista do mundo social, onde diversos processos reflexivos se juntam como condição prática da eficácia mesmo da produção/reprodução social.

**Palavras Chave:** Reflexividade; Pierre Bourdieu; Teoria Sociológica.

**Résumé:** Réflexivité, réflexivité épistémique, sociologie réflexive, anthropologie réflexive, réflexivité réflexe... Mais que viennent donc faire ces termes dans une sociologie

---

1 - Texto publicado originalmente na revista *Esprit critique*, 4 (3) março de 2002.

parfois taxée de la plus crasse forme de physicalisme: l'inavouée? Le présent texte expose d'abord une problématisation de la notion de réflexivité puis explore les usages qu'en fait le sociologue. Nous soutenons, qu'outre des considérations méthodologiques premières auxquelles Bourdieu associe la notion de réflexivité, l'auteur déploie une théorie constructiviste du monde social dans lequel divers processus réflexifs se jouent, comme condition pratique de l'efficacité même de la production/reproduction sociale.

**Mots Clé:** Réflexivité; Pierre Bourdieu; Théorie Sociologique.

### La réflexivité comme objet d'étude.

Le sens commun de la notion de réflexivité se conçoit comme *rapport à soi* fondé sur l'introspection, puis l'explicitation existentielle de l'implicite dans l'action de l'agent. C'est ce que Schön (1996) nomme la réflexion-en-cours-et-sur-l'action; l'agent efficace explicitera cette réflexion, la modélisera pour en faire émerger positivement le savoir pratique inscrit dans son action. La réflexivité est alors considérée comme l'expérience discursive d'explicitation de l'implicite, d'expression du tacite qui, lorsque systématisé, caractérise la professionnalité dans les métiers professionnels comme le travail social ou le nursing, par exemple.

À l'encontre de ce sens commun, Eraly (1994) rappelle avec raison que l'action humaine se réalise sur trois plans irréductibles les uns aux autres: le plan irréflecti, soit le tacite, l'incorporé, le rapport pratique au monde; le plan réfléchi, soit le discursif, la mobilisation

de la pensée sur un objet; et le plan réflexif où l'objet de la réflexion est l'expérience de soi. Cette distinction permet d'élucider différents lieux où se loge l'objet focal et d'ouvrir une réflexion sur l'espace sémantique de la notion en titre. La centration de l'agir sur le seul plan réflexif constitue donc une réduction majeure de l'action à sa seule dimension subjective, expérientielle. Même à cet égard, Sartre (1960) rappelle qu'il n'est point besoin d'être conscient de soi pour agir. Les actions humaines sont pour une bonne part tacites, et ce même dans ce qui peut sembler le plus éminemment subjectif, comme aimer ou désirer. Si cette dimension du tacite pose une subjectivité, elle n'exige pas pour autant un Je essentiel abstrait du social. En fait, à l'existenciel correspond tout un système d'existenciaux[1], pour demeurer dans le lexique de ce courant philosophique. On peut lire sous cet angle l'oeuvre de Foucault, selon qui le "mode d'être du sujet" (2001: 132) dans sa forme actuelle est tout empreint d'un *souci de soi* tout ce qui a de plus réflexif. Le philosophe offre à ce propos un vaste plan de travail en écrivant que "le sujet lui-même, tel qu'il s'est constitué par la forme de réflexivité propre à tel ou tel type de souci de soi, va se modifier. Par conséquent, il ne faut pas constituer une histoire continue du [souci de soi] qui aurait pour postulat, implicite ou explicite, une théorie générale et universelle du sujet, mais je crois qu'il faut commencer par une analytique des formes de la réflexivité, en tant que ce sont les formes de la réflexivité qui constituent le sujet comme tel" (2001, 444). Foucault jalonne ainsi tout un programme de recherche auquel le présent texte compte modestement contribuer

par une relecture de la sociologie de Bourdieu. Enfin, en appui sur Boltanski et Thévenot qui nous invitent à développer une "pragmatique de la réflexion" (1991: 425), conviant les chercheurs à considérer la compétence réflexive des acteurs pour reconstruire leur action, nous pensons qu'il faille aussi développer une ethnométhode de la réflexivité, de sorte de développer un savoir de méthode.

### **Espace sémantique de la réflexivité: une notion floue.**

Chacun ressent l'idée de retour sur soi que suggère le sens commun du terme réflexivité. Pourtant, des connotations diverses y sont associées: dans réflexivité, il y a reflet, réflexion, réflexe, réfraction, réfléchissement (au sens de Piaget, mais aussi au sens d'Althusser), rétroaction, récursivité chez les systémistes, etc. Bourdieu utilise bien avant sa vogue actuelle la notion de réflexivité, en fait depuis ses travaux sur la condition paysanne à la fin des années cinquante, et depuis ce qui allait fonder son oeuvre théorique, soit l'Esquisse d'une théorie de la pratique, où il se réfère notamment au concept d'explicitation réfléchissante (1972: 211). Plus tard, il fera usage de réflexivité réflexe, (1993), d'anthropologie réflexive (Bourdieu, Wacquant, 1992), de sociologie réflexive (1997), de préréflexivité (Bourdieu, Wacquant, 1992: 27), etc., laissant clairement entendre des qualités de réflexivité.

Sans faire état de la myriade d'usages de la notion de réflexivité en sociologie, écrivons à titre exemplaire que Giddens pose

radicalement la question de la réflexivité en en faisant l'une des bases conceptuelles de sa théorie dite de la modernité réflexive ou théorie de la structuration. Entre autres, cette théorie se caractérise par un mouvement réflexif, en va-et-vient, de structuration du social. Pour Giddens, le "structurel" fait référence aux propriétés structurantes qui favorisent la "liaison" (binding) de l'espace-temps dans les systèmes sociaux, à ces propriétés qui permettent que des pratiques sociales similaires persistent dans les étendues variables de temps et d'espace, et qui donnent à ces pratiques un caractère "systémique" (1987: 66). Dans cette théorie, la réflexivité est le mode de reproduction/actualisation/réalisation du social par les pratiques des agents, mais aussi par le travail des institutions qui sont, contre toute attente naïve, tout aussi réflexives que les agents. Ainsi, un mouvement social ou une organisation peut anticiper ses possibles pour nouer futur et passé dans un présent raisonnable. Le projet de Giddens est donc de relier actions et structures en une dualité où le structurel est "à la fois le médium et le résultat non intentionnel des pratiques sociales" (1987: 85). Le concept de réflexivité prend ici toute son importance puisqu'il joue un rôle intégrateur sur le plan conceptuel entre le structurel et les agents. Dans un tel contexte réflexif, l'agent réalise son projet de soi, par une praxis réflexive discursive. Il s'observe agir et se prolonge dans un projet de soi posant le futur comme trait d'union entre le passé et le présent. Son action tient compte des possibles et s'inscrit dans une trajectoire dont il aura été en gros le pilote. Cette réflexivité produit cependant autant d'effets voulus que non voulus. Exemple

classique, l'acte de parole permet volontairement la communication tout en reproduisant involontairement la langue. Cette réflexivité de l'action passe évidemment par diverses médiations, tant externes (ex.: les médias) qu'internes. Pour ces dernières, la pluralité des lexiques conceptuels est grande. Soutenons sans plus de présentation que le concept d'*habitus* dans la théorie bourdieusienne peut se concevoir comme l'une des façons de conceptualiser ses médiations internes, en regard d'autres processus réflexifs relatifs aux champs posant l'aire et la structure des possibles.

La réflexivité a donc chez Giddens au moins trois dimensions. Elle est en effet discursive, accessible à la conscience discursive et donc inscrite dans le récit des acteurs; elle est pratique, inscrite dans la conscience pratique; puis institutionnelle. C'est la conjonction complexe de ces trois dimensions de la réflexivité qui forme finalement ce que Giddens nomme la modernité réflexive. Quant à sa dimension discursive, celle la plus proche du sens commun, elle ne se réduit pas en une vision essentialiste d'une praxis strictement éthique ou purement rationnelle. Le sociologue anglais insiste sur une séparation analytique entre la conscience pratique et la conscience discursive, rappelant peut-être celle qu'opère Sartre (1985) entre *pratico-inerte* et *praxis*. Pour Giddens, le fait que les gens puissent discourir sur leur pratique et que ce discours se réalise dans une conscience discursive qui donne sens aux pratiques a de toute évidence une grande importance. Dans cette perspective, la réflexivité reléguée au sens pratique ne permet pas de

s'approcher du double mouvement de structuration du social en modernité avancée, où le discours, médié ou non, acquiert une importance inégalée dans l'histoire. Toutefois, Maheu s'interroge sur la conscience discursive telle que conceptualisée par Giddens: "Le caractère "conversationnel" de l'interaction sociale est-il seul apte à permettre l'appropriation de la réflexivité et son inscription dans une boucle de pénétration discursive de la reproduction et de l'interaction sociale?" (1993: 102). Pour nous, la réflexivité est à la fois inscrite dans les existentiels et les agir de la communication; elle est donc aussi antérieure ou en-deçà du discours, antédiscursive (Coulon, 1987).

La réflexivité de Schön (1996), ici considérée comme pôle dans le champ des sciences sociales, se constitue comme praxis d'un sujet réfléchi, si ce n'est rationnel au moins raisonnable, et comme essence d'un sujet en gros capable de s'abstraire du social par son acte réflexif. Il ne réfléchit pas comme le miroir réfléchissant la lumière, mais produit seul sa propre lumière. Les conditions de cette réflexion seront ramenées au statut de contingence à la périphérie d'un sujet essentiel. D'autre part, Bourdieu, ici encore comme pôle, se joue de ce jeu sur les mots en utilisant tantôt réflexivité, tantôt réfraction, puis à l'occasion réflexivité réflexe (1993), pour souligner dans ce dernier cas qu'il y a une réflexivité moins réfléchie, plus réflexivité que retour du sujet sur ses pratiques[2]. Le sociologue tente de saisir le rapport, forcément médié, entre l'agent au cœur de la reproduction sociale et l'acteur en pratique

dans la construction sociale. Cet acteur agit en fonction d'un social complexe, mouvant, incertain, ce qui exige une capacité d'adaptation et d'anticipation cognitive et motivationnelle (1972: 206) de la structure des champs dans lesquels il oeuvre. Dans une autre perspective théorique, Livet constate un "empilement réflexif" (1994: 48), qu'il considère comme un ensemble de conditions formelles de reconnaissance des intentions dans les processus de communication, et une "réflexivité par défaut", un "entrelacement des réflexivités" (1994: 249), inscrite dans des processus qui n'exigent pas la seule intention, au sens trivial du terme. C'est précisément au niveau des médiations que nous pensons utile de relire l'oeuvre de Bourdieu.

### **Les réflexivités dans l'oeuvre de Bourdieu.**

Depuis le début des années 1990, certains constatent un changement radical dans l'épistémologie boudieusienne. Pour une part d'entre eux, il y a reniement d'une sociologie jugée déterministe, pour d'autres il y a quintessence du "bourdivinisme". Il est à noter, d'ailleurs, que l'auteur lui-même énonça des messages divers à ce propos[3]. Ce débat s'illustre notamment par la place que prend la notion de réflexivité dans l'oeuvre de Bourdieu alors que sa sociologie semblait fondée sur des concepts à priori plus déterministes, comme le concept d'habitus. Nous voulons démontrer le lien qui unit selon nous habitus et réflexivité dans l'oeuvre de Bourdieu.

Comme en toute chose, il est utile de retracer l'histoire des mots. Ainsi, la langue française donne une origine commune à habit et habitude. Le terme habitus provient du verbe latin habere, soit l'une des formes anciennes du verbe avoir. Les dérivés de habere sont d'ailleurs aujourd'hui nombreux dans la langue française, pensons à habit, habitude, habitat, habileté, habiliter. Cette filiation nombreuse permet de saisir une seule dimension à la fois du concept d'habitus, concept qui se veut plus global. Ainsi, le terme habitus réfère à tout ce qu'un individu possède, et qui le fait. Pour reprendre la si précise formule d'Accardo (1979), l'habitus se forme d'avoirs qui se transforment en être. Mais contre une lecture mécaniste de l'habitus, Bourdieu insiste: ce "n'est pas un destin" (2001: 89), comme il n'est pas une sorte de génétique. Il est le médiateur entre l'individu et le champ, entre le singulier et le général, entre le pratique et le symbolique.

L'habitus conceptualisé par Bourdieu permet de concevoir en effet la production sociale de l'individualité en regard de structures sociales. Il conceptualise le mode opératoire de la production/reproduction sociale à travers ses constituantes singulières, et offre une version pédagogique du sens pratique en regard du véritable concept fondateur de la sociologie de Bourdieu, soit le concept de champ. Les individus occupent une position sociale située topologiquement et historiquement dans un contexte pratique, social, politique, culturel et économique déterminant des lignes de forces quant aux trajectoires et stratégies possibles pour eux. Cet espace social est dynamique, sous

tension, et le fruit des différents rapports, dont des rapports de forces. L'habitus tend à pérenniser la position objectivée de l'agent dans l'espace social. Les champs spécifiques dans lesquels il s'inscrit sont à la fois tendancielle- ment déterminés par le social et dynamiquement produits par les relations qu'établissent les agents, en fonction des possibilités que leur offre leur position sociale. Les différents capitaux que possède l'agent, qu'ils soient économiques ou symboliques, lui permettront de naviguer à vue dans l'aire des possibles délimitée par les structures des champs. L'habitus ne répond donc pas mécaniquement à des stimuli quelconques, reproduisant ipso facto des pratiques et des représentations conformes aux conditions d'origine de sa production. Il offre plutôt des dispositions tendancielle- s induisant un espace de réponse, en regard de diagrammes de possibilités, dans un champ donné. En fait, plus l'homologie est directe entre conditions de production et conditions de fonctionnement de l'habitus (Dubar, 1995), plus l'aire des possibles est restreinte. À l'inverse, l'absence d'homologie procure un espace de possibles moins contraint, quoique support de tendances. L'habitus est un sens pratique qui a un "effet de renforcement [...] en transmutant l'être en devoir-être" (Pinto, 1974: 58). Le sociologue écrit dans son *Esquisse d'une théorie de la pratique* à propos des trois modes de connaissance (phénoménologique, objectiviste et praxéologique) qu'ils "n'ont en commun que de s'opposer au mode de connaissance pratique" (1972: 163). La praxéologie que cherche à développer Bourdieu a précisément pour objet le rapport dialectique entre les structures objectivées et les

dispositions par lesquelles ces structures s'actualisent réflexivement.

En fait, cette recherche du dépassement des thématiques fondatrices des sciences de l'Homme que sont le social et le psychique, l'objectif et le subjectif, parmi d'autres, n'est en rien le propre de l'oeuvre de Bourdieu. En revanche, ce qu'il apporte à cette réflexion est une conceptualisation de la médiation pratique du singulier et du général. Assurer l'accord des dispositions dans un champ donné procède selon nous d'une activité en grande partie réflexive, au sens ici de Giddens, entre un agent et les structures du champ, l'*habitus* médiant l'appropriation et tendant à produire l'ajustement au social. Il s'agit donc moins de réflexes incorporés que d'ethnométhodes réflexives de lecture et d'ajustement aux possibles, ce que Bronckart et Schurmans nomment, dans une autre perspective, les "propriétés actives et auto-réflexives de la pensée" (2001: 172).

On observe néanmoins, donc, dans l'oeuvre de Bourdieu un certain retour au concept de réflexivité, notamment à partir de 1992 dans *Réponses*. Wacquant, co-auteur de ce livre, introduit l'oeuvre de Bourdieu comme une praxéologie sociale faisant le lien entre pratique et social. L'intentionnalité y est d'abord pratique, pré-réflexive en grande partie. Wacquant écrit que Bourdieu "s'appuie en particulier sur l'idée, chère à Merleau-Ponty, [de] la corporéité intrinsèque du contact pré-objectif entre sujet et objet de façon à restituer le corps comme source d'une intentionnalité pratique, comme principe d'une signification intersubjective enracinée au

niveau préobjectif de l'expérience" (Bourdieu, Wacquant, 1992: 27). L'agent peut travailler à objectiver le social (et surtout son propre rapport au social) pour éventuellement agir sur les rapports de forces qui y sont à l'oeuvre[4]. Mais c'est surtout aux sciences sociales que Bourdieu s'adresse en rappelant que la réflexivité est d'abord et avant tout "synonyme de méthode" (1993: 904). Wacquant écrit à ce propos que "la réflexivité requiert moins une introspection intellectuelle qu'une analyse et un contrôle sociologique permanent de la pratique [...et elle] ne présuppose pas une réflexion du sujet sur le sujet [...] Elle requiert plutôt une exploration systématique des "catégories de pensées impensées qui délimitent le pensable et prédéterminent le pensé" (Bourdieu, 1982, p. 10) [...] Le retour qu'elle exige va bien au-delà de l'expérience vécue du sujet pour englober la structure organisationnelle et cognitive de la discipline [...] Il s'ensuit que le sujet de la réflexivité doit, en dernière analyse, être le champ des sciences sociales lui-même". (1992: 35.) Pour Bourdieu, la réflexivité n'est donc pas le privilège d'un sujet seul avec son esprit, son regard tourné en lui-même. Il n'y a pas pour Bourdieu de "pensée pensante" (1997: 21), bien que sous l'angle de la méthode on peut estimer que Bourdieu tente de rétablir une forme de raison pure. Nous pensons plutôt que l'apport du sociologue est tout autre à ce propos; outre le fait que le rationalisme prôné par Bourdieu est historiciste, il rappelle avec beaucoup de force dans son dernier ouvrage (2001) que la réflexivité de méthode[5] est affaire collective. Ce caractère collectif permet selon nous d'éviter une lecture strictement spéculative ou

intellectualiste de son oeuvre. Ainsi, le sociologue ne se pose pas en "bourdivin", maître de la mêlée sociologique; il en réfère à la discipline, d'un point de vue disciplinaire[6]. La réflexivité de méthode, comme principe épistémologique collectif, consiste d'abord à l'effort d'objectivation et d'émancipation de ce rapport immédiat au social. La réflexivité de méthode trouve ainsi toute son ampleur dans le travail collectif (1997: 12) en double rupture, d'abord celle de l'objectivation, puis celle de l'objectivation de l'objectivation. Bourdieu est clair: la "réflexivité réformatrice n'est pas l'affaire d'un seul" (2001: 178). Ainsi, outre une réflexivité critique (Pinto, 1998: 37), ici en un sens politique, les usages de la notion de réflexivité renvoient explicitement d'abord à l'idée de méthode. Celle-ci, parce qu'affaire collective, s'espère chez Bourdieu comme une réflexivité réflexe s'incorporant à l'habitus scientifique (2001: 174, 220). "Cette réverbération, cette réflexivité n'est pas réductible à la réflexion sur soi d'un je pense (cogito) pensant un objet (cogitatum) qui ne serait autre que lui-même. C'est l'image qui est renvoyée à un sujet connaissant par d'autres sujets connaissants [...]" (2001: 15) qui engage une véritable réflexivité.

Ainsi peut-on considérer au moins trois niveaux de sens de la notion de réflexivité dans l'oeuvre de Bourdieu. D'abord, la réflexivité, au sens commun du terme, peut se constituer comme habitus réflexif, par exemple pour les pratiques professionnelles dans les métiers relationnels (Altet, 1991), puis il est possible de considérer la réflexivité de méthode,

comme condition de scientificité (Bourdieu, 2001), enfin il est possible de considérer l'habitus comme le médiateur de processus sociaux réflexifs, au sens de Giddens (1987).

### **Les plans de la réflexivité.**

Au terme de l'exercice, il semble nécessaire et nous espérons fécond d'élargir l'usage de la notion de réflexivité pour l'aborder dans toute sa complexité. Pour ce faire, nous concevons, en appui sur Eraly, la réflexivité à travers cinq plans.

Le plan réflexif: où l'objet du réfléchissement en temps réel est l'expérience de soi, de sa propre pratique, souvent dans une perspective praxéologique.

Le plan réfléchi subjectivant: soit le plan discursif, celui de la parole, de la mobilisation de la pensée sur un objet dans une relation affective, dans sa nécessité de produire du sens. Il s'agit de la réflexion au sens commun du terme. Elle ne dissocie pas l'objet de la réflexion de l'expérience de la réflexion.

Le plan réfléchi objectivant: soit le travail d'objectivation, de production d'un logos rationnel, avec sa dimension collective telle que présentée par Bourdieu.

Le plan irréfléchi: soit le tacite, l'incorporé, le rapport pratique et immédiat au monde. Il s'agit de la méthode des ethnométhodologues, dans sa version sédimentaire, et du sens pratique de Bourdieu.

Le plan médié: où il n'y a pas de regard focal; le social produit et se reproduit dans l'interaction des institutions. Il s'agit de la partie institutionnelle de la réflexivité développée par Giddens. Le rapport du sujet à son expérience est alors médié par le mouvement de structuration du social.

Cette conceptualisation de la réflexivité, celle qui ne se centre pas sur l'individu et ses affects, "réflexivité narcissique dans sa forme post-moderne" (Bourdieu, 1997: 129), pose le rapport entre structurel et individuel. Ainsi, le focus sur l'unique dimension expérientielle de la réflexivité constitue une réduction coûteuse. Cette critique d'une vision réduite de la réflexivité accrédite-t-elle une conception strictement objectivante des pratiques d'un sujet évanescent? Non, et loin s'en faut. "La réflexion [en ce sens réduit] est une intuition aveugle si elle n'est point médiatisée par ce que Dilthey appelait les expressions dans laquelle la vie s'objective" (Ricoeur, 1969: 21). En fait, cette conceptualisation de la réflexivité nous invite à passer de l'existential à l'existentiel. Ricoeur indique en outre la nécessité de "consommer l'échec de l'approche réflexive de la conscience" et de "provoquer un travail de conscience par le moyen d'un travail sur les résistances" (1969: 180). Tout cela met en lumière la nécessité de se sortir de l'immédiateté à laquelle s'agrippent fermement les moments de retour sur soi. À ce propos, Ricoeur écrit qu'une "philosophie réflexive est le contraire d'une philosophie de l'immédiat" et que le travail qui lui semble nécessaire de faire en est un d'analyse des

médiations. Et il s'agit bien d'un travail, notamment d'un travail scientifique. "La conscience n'est pas la première réalité que nous pouvons connaître, mais la dernière. Il nous faut venir à elle, et non partir d'elle" (Ricoeur, 1969: 318). Le chercheur peut alors contribuer à l'élucidation de ces résistances, de ces médiations, de ces conditions et systèmes de sens du souci de soi actuel.

### **Conclusion**

Au terme de ce texte, il est sans doute à propos de faire acte d'une sorte de réflexivité en élucidant deux de ses limites. D'abord, si nous constatons la vogue de la notion de réflexivité, nous ne sommes pas totalement convaincu de sa véritable fécondité. Par-delà les diverses indexations lexicales que le terme permet, il est probable que la notion n'apporte que fort peu de véritables nouveautés à la réflexion en sciences sociales. En écho à cette première prévention, nous pensons qu'il est possible de critiquer à bon droit Bourdieu sur l'usage non systématique de la notion de réflexivité dans son oeuvre, comme si le terme avait d'abord un usage pédagogique avant d'être conceptuel. Ce faisant, l'application de notre proposition conceptuelle d'une réflexivité en cinq plans ne peut être qu'inférée à l'oeuvre du sociologue, notamment quant au rapport sens pratique/champ. Néanmoins, l'exercice permet de relire l'oeuvre de Bourdieu pour ce qu'elle se donnait comme projet, soit d'élaborer et d'expérimenter une théorie de l'action, entendu comme matériaux d'une économie générale de la pratique. Cette réflexion sur l'oeuvre théorique

de Bourdieu vise à favoriser une certaine émancipation d'une lecture fonctionnaliste de cette oeuvre. Si la légitimité de cette lecture peut être soutenue en citant ici ou là l'auteur, nous pensons qu'à l'instar de Corcuff (1995) il faille plutôt considérer la théorie sociologique de Bourdieu comme partie intégrante de la vaste et complexe famille du constructivisme social. Il est d'ailleurs fort probable que nous verrons de plus en plus s'effectuer de telles réflexions croisées à propos d'une sociologie qui, de toute façon, a toujours aimé les chemins de traverse. Là se trouve sans nul doute l'un des legs parmi les plus précieux que nous laisse Pierre Bourdieu.

### **Notes:**

1.- Par existentiels nous entendons les conditions de possibilité de l'existence. Ces existentiels forment sans doute des objets d'étude parmi les plus fascinants.

2.- La réflexion est également une fonction du miroir, éventuellement du miroir idéologique d'Althusser (1970), mais Bourdieu (1972: 251) critique fortement cette perspective mécaniste en soulignant l'importance de la réalisation par des médiations pratiques de ces éventuels reflets.

3.- "La sociologie était un refuge contre le vécu... Il m'a fallu beaucoup de temps pour comprendre que le refus de l'existential était un piège... Que la sociologie s'est constituée contre le singulier, le personnel, l'existential..." Entendu puis cité par DeGaulejac (1992) lors d'une communication de Bourdieu en 1991.

4.- Bourdieu va plus loin: "la réflexivité critique peut [...] apporter non seulement un surcroît de connaissance, mais aussi quelque chose comme un commencement de sagesse" (1997: 80).

5.- Wacquant, dans l'introduction de *Réponses*, utilise le concept de réflexivité épistémique.

6.- Le lecteur ou la lectrice critique pourra sans doute nous concéder assez facilement sur cette question de la position estimée prétentieuse de Bourdieu. Il ou elle pourra cependant rétorquer, d'un point de vue qui serait celui de la psychologie ou de la linguistique, par exemple, que la prétention de la sociologie à la position critique est aussi objet à caution. Nous estimons à ce propos que Bourdieu interpelle surtout les siens, sorte de modestie scientifique. Mais nous pensons aussi que si la sociologie n'a pas une position qui la pose hors du champ scientifique, nous estimons qu'elle a, avec l'histoire et la philosophie, cette caractéristique d'étudier des objets sociaux, dont la science, qui l'autorise à questionner certaines prétentions à la scientificité.

### **Références**

ACCARDO, Alain (1979). Initiation à la sociologie de l'illusionnisme social, Paris, Éd. du Mascaret.

ALTET, Marguerite (1991). "Les dispositifs d'analyse des pratiques pédagogiques en formation d'enseignants: une démarche d'articulation pratique-théorie-pratique", dans Blanchard-Laville, C. & D. Fablet. L'analyse des pratiques professionnelles, Paris, L'Harmattan: 11-26.

ALTHUSSER, Louis (1970). "Idéologie et appareils idéologiques d'État (notes pour une recherche)", dans La pensée, (151): 3-37.

BOLTANSKI, Luc et Laurent Thévenot (1991). De la justification: les économies de la grandeur, Paris, Gallimard.

BOURDIEU, Pierre (1972). Esquisse d'une théorie de la pratique, Genève, Droz.

BOURDIEU, Pierre (dir.) (1993). La misère du monde, Paris, Seuil.

BOURDIEU, Pierre (1997). Méditations pascaliennes, Paris, Seuil.

BOURDIEU, Pierre (2001). Science de la science et réflexivité, Paris, Raisons d'agir.

BOURDIEU, Pierre et Loïc WACQUANT (1992). Réponses. Pour une anthropologie réflexive, Paris, Seuil.

BRONCKART, Jean-Paul et Marie-Noël SCHURMANS (2001). "Pierre Bourdieu - Jean Piaget: l'habitus, schèmes et constructions du psychologique", dans Lahire, Bernard (dir.), Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques, Paris, La découverte: 153-178.

CORCUFF, Philippe (1995). Les nouvelles sociologies, Paris, Nathan.

COULON, Alain (1987). L'ethnométhodologie, Paris, Presses universitaires de France.

DeGAULEJAC, Vincent (1992) "La sociologie et le vécu", dans Revue internationale d'action communautaire, 27 (67), 15-20.

DUBAR, Claude (1995). La socialisation. Construction des identités sociales et professionnelles, Paris, Armand Colin.

ERALY, Alain (1994). "L'usage de la psychologie dans le management: l'inflation de la "réflexivité professionnelle", dans Bouilloud, J-P. & B.-P.Lécuyer. L'invention de la gestion. Histoire et pratique, Paris, L'Harmattan, 135-159.

GIDDENS, Athony (1987). La constitution de la société, Paris, Presses universitaires de France.

LIVET, Pierre (1994). La communauté virtuelle. Action et communication, Combas, Éd. de l'éclat, 303p.

MAHEU, Louis (1993). "Postmodernité et mouvement sociaux. Une lecture critique de la position d'Anthony Giddens", dans Audet, M. et H. Bouchikhi (dir.), La structuration du social et modernité avancée. Autour des travaux de Anthony Giddens, Sainte-Foy, PUL: 93-128.

PINTO, Louis (1974), "La théorie de la pratique", La pensée: 54-76.

PINTO, Louis (1998). Pierre Bourdieu et la théorie du monde social, Paris, Albin Michel.

RICOEUR, Paul (1969). Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique, Paris, Seuil.

SARTRE, Jean-Paul (1985). Critique de la raison dialectique, Paris, Gallimard.

SARTRE, Jean-Paul (1960). Esquisse d'une théorie des émotions, Paris, Hermann.

SCHÖN, Donald (1996). Le tournant réflexif, Montréal, Éd. Logiques.

ISSN 1676-8965  
RBSE 6(16): 38-54  
Abril de 2007  
ARTIGO

# The Politics of Presentation: Goffman and Total Institutions

*Howard S. Becker<sup>2</sup>*

**Resumo:** Erving Goffman's essay, "On the Characteristics of Total Institutions," is a classic example of the relation between methods of presenting research and scholarship and their political content, which is never simple and direct. Este ensaio analisa a política da apresentação em Goffman.

**Palavras Chave:** Goffman; Política de Apresentação; Instituições Totais.

---

2 - This paper was given at a conference on Erving Goffman and the concept of "total institutions," held in Grenoble in November, 1999.

**Abstract:** Erving Goffman's essay, "On the Characteristics of Total Institutions," is classic example of the relation between methods of presenting research and scholarship and to their political content, which is to never simple and direct. This assay analyzes the politica of the presentation in Goffman.

**Keywords:** Goffman; Politics of Presentation; Total Institutions.

### **The Problem of Conventional Categories**

Erving Goffman's essay, "On the Characteristics of Total Institutions," is a classic example of the relation between methods of presenting research and scholarship and their political content, which is never simple and direct. It exemplifies, in fact, Goffman's presentational solution to a problem which has always plagued social science writing and research: how to avoid the analytic flaws and failures which arise from our unthinking acceptance of the constraints of conventional thinking.

Let me explain the problem. When social scientists study something--a community, an organization, an ethnic group--they are never the first people to have arrived there, newcomers to an unpeopled landscape who can name its features as they like. Every topic they write about is part of the experience of many other kinds of people, all of whom have their own ways of speaking about it, specialized words for the objects and events and people involved in

that area of social life. Those special words are never neutral objective signifiers. Rather, they express the perspective and situation of the particular kinds of people who use them. The natives are already there and everything in that terrain has a name, more likely many names.

If we choose to name what we study with words the people involved already use, we acquire, with the words, the attitudes and perspectives the words imply. Since many kinds of people are involved in any social activity, choosing words from any of their vocabularies thus commits us to one or another of the perspectives already in use by one or another of the groups there. Those perspectives invariably take much for granted, making assumptions about what might better be treated, social scientifically, as problematic.

Take the topic of marijuana. People who use it have a language for talking about it. They speak of "getting high." They have many synonyms for marijuana, speaking of it, for instance, as "grass." They might speak of the person they buy marijuana from as a "connection." Other people, whose worlds also contain marijuana--physicians, lawyers, police--will have other words for the same things, perhaps speaking of "addiction" and "cannabis" and "pushers." The language of users suggests that use is voluntary, pleasurable, innocent; the language of some others suggests that it is involuntary, evil, harmful.

What things are called almost always reflects relations of power. People in power call things what they want to and others have to

adjust to that, perhaps using their own words in private, but accepting in public what they cannot escape. Whatever I and my friends think, marijuana is defined as a narcotic drug by people who can make that name and perspective stick.

The social scientist's problem, simply, is what to call the things we study. If I study marijuana, do I speak of "marijuana addiction" or, as I chose to do, in a minor linguistic variation that connoted a serious shift in perspective, of "marijuana use"? Do we speak of "getting high on," of "being intoxicated by," or of "being under the influence of" this substance?

If I choose the terms used by the people who "own" the territory, and therefore choose the perspectives associated with those terms, I let my analysis be shaped by conventional social arrangements and the distribution of power and privilege they create. This has both technical and moral consequences.

The technical consequence is that the class of phenomena I want to generalize about is made up of things which have in common only the moral attitudes toward them of powerful people and groups in the society, and the actions that have been taken toward them in consequence. The result of that is a tremendous difficulty in finding anything general to say about the phenomena, other than things associated with those moral attitudes. You can talk about the results of being thought about that way--that's what the labeling theory of deviance did. But you can't find anything to say about how people get that way, underlying causes, or similar matters, because there is nothing related

to those matters which all the cases in the class have in common. You can't make science if you can't find anything to generalize about.

The moral consequence of adopting existing language and perspectives toward the phenomena we study is that we accept, willingly or not, all the assumptions about right and wrong contained in those words and ideas. We accept, in the case of drugs, the idea that addicts are people who have lost control of themselves and therefore cannot help doing things which are inherently bad.

This was Goffman's problem as he began to write about the mental hospital he had studied. The existing language for discussing the people confined in such institutions embodied the perspectives of the people who were able to confine others in them--the professional staff who ran them, the legal professionals who assigned people to them, the families who had solved their problem with an unruly family member, the police for whom they were what is sometimes called a public nuisance. How could he avoid taking such categories as "mental illness" and the perspectives associated with them for granted?

### **The Linguistic Solution**

To make clear how Goffman found a workable solution to the problem of conventional categories, I'll begin with a simple observation. No reader of Goffman's essay on total institutions can be unaware of the considerable disparity between the social reality he is talking about and the way he talks about it. He describes and analyzes social practices which are

quite common, whose existence and character are known to most adults, if not through their personal experience then through the experience of others they know and through secondhand descriptions in the press, films, drama, and fiction. He describes and analyzes organized social practices of incarceration and degradation which repel and even disgust many readers, and which arouse feelings of shame in us for living in a society in which such things have happened and continue to happen. His detailed and comprehensive descriptions make it impossible to ignore the continued existence of these organized, socially accepted activities, and have on occasion instigated attempts at their reform.

The disparity I mentioned exists, first, in the language he uses to make these descriptions. For, despite the repellent nature of many of the activities he describes, he never uses judgmental language. He does not explicitly denounce the practices his descriptions make us want to denounce, nor does he use adjectives and adverbs which betray a negative assessment of them. He might just as well be describing an ant hill or a bee hive as a common form of social institution which treats some people (never forget, with the complicity of the rest of society, and that does mean us) in such a way that their lives resemble those of members of those insect societies: regimented in an inflexible and humiliating caste system without regard for their own feelings or wishes. His detailed description of what we might find in such places brings us to that sort of conclusion, though he never says anything like that himself. Here are some of the

ways he uses language to avoid built-in judgments.

He uses the word "echelon" (instead of, for instance, "domination") to describe the typical authority system of a total institution: "any member of the staff class has certain rights to discipline any member of the inmate class, thereby markedly increasing the probability of sanction." (p. 42) The word is neutral. Since it is not commonly used for this purpose, it has no immediately negative connotations, such as a term like "domination" would have. It simply describes one way among many of organizing authority relations, just as Weber's distinction between charismatic, bureaucratic, and traditional describes three other ways.

I will note, without providing argument or examples, that it is far easier to find examples of "echelon control" than of "domination." The former simply requires demonstration of an observable fact--who gives orders to who--while the latter includes, scarcely beneath the surface, a judgment as to the moral suitability of the order-giving arrangement, which is always more arguable.

Some further examples of this kind of neutral language used to describe matters about which readers such as ourselves would probably have strong negative feelings are:

- "role dispossession" to describe how new recruits are prevented from being who they were in the world they previously inhabited
- "trimming" and "programming" to describe how "the new arrival allows himself to

be shaped and coded into an object that can be fed into the administrative machinery of the establishment, to be worked on smoothly by routine operations." (p. 16)

- "identity kit," to indicate the paraphernalia people ordinarily have with which to indicate who they are but which is routinely denied inmates in total institutions

- "contaminative exposure," to indicate ways inmates are humiliated and mortified in public

- "looping," to indicate how an inmate's attempt to fight mortification lead to more mortification

- "privilege system," to indicate the way withheld ordinary rights become privileges used to coerce conformity

- "secondary adjustments," to refer to "practices that do not directly challenge staff but allow inmates to obtain forbidden satisfactions or to obtain permitted ones by forbidden means" (p. 54)

- a variety of "personal adjustments," such as "situational withdrawal," which (he notes) psychiatrists might call "regression"

He also uses words that have negative overtones, but uses them in a neutral way, so that they lose their negative charge. For instance, he talks of new recruits being "mortified," but examples of this include officer candidates in military organizations.

He discusses the staff by treating what they do as a kind of work (thus showing himself

the student of Hughes he often claimed to be), to be seen as part of a series that includes many other kinds of work. He emphasizes that the work of the staff of a total institution deals with people, rather than inanimate stuff, and that creates distinctive problems.

The multiplicity of ways in which inmates must be considered ends in themselves, and the large number of inmates, forces upon the staff some of the classic dilemmas that must be faced by those who govern men. Since a total institution functions somewhat as a state, its staff suffers somewhat from the tribulations that beset governors. (P. 77)

Here too he uses the linguistic devices I have discussed, speaking "objectively" of staff work as dealing with "human objects" or "human material."

### **The Comparative Solution**

The disparity I spoke of also exists in the comparative procedure he uses to arrive at the ideal type of the total institution. He creates this type, remember, by comparing a variety of organizations found in modern societies which have an important distinguishing characteristic, and abstracting from them their common features. He first defines the general class of "social establishments" as consisting of "places such as rooms, suites of rooms, buildings or plants in which activity of a particular kind regularly goes on," and speaks of the difficulty of classifying members of this class. Nothing could be more "neutral" or "scientific." He then classifies establishments, roughly, by their relations to the lives of the individuals who

participate in them. Some institutions will not accept people of certain kinds at all. Many institutions have a changing population of customers or workers. Others, like families, change their personnel less frequently. Some institutions house activities their participants take seriously; others are for more frivolous activities.

This dispassionate sorting of social organizations in the essay's first paragraph--treating families, leisure time activities, and workplaces as all equal, simply establishments which vary along one or more dimensions--warns us that Goffman will not be engaging in social science as usual. Ordinary social science, unlike Goffman, typically uses as classificatory categories the words, and their associated judgments of moral and social worth, common in the organizations being analyzed. The distinction, for instance, between "deviant" and "normal" activities contains just such judgments, common in the legal and therapeutic organizations which deal with the matters conventionally so classified. So do classifications of organizations and activities as "functional" or, more clearly, "dysfunctional." And these are categories that intend to be scientific and dispassionate. The judgmental character of social science categories is clearer yet in more politically and ethically engaged research and writing, which routinely use terms like "repressive" or "corrupt" to describe the phenomena they analyze.

He treats theories in social science and related areas as raw material, whose analysis will reveal the basic character of the institutions

which use them rather than as "science," as in his offhand discussion of psychiatric thinking:

Mental hospitals stand out here because the staff pointedly establish themselves as specialists in the knowledge of human nature, who diagnose and prescribe on the basis of this intelligence. Hence in the standard psychiatric textbooks there are chapters on "psychodynamics" and "psychopathology" which provide charmingly explicit formulations of the "nature" of human nature. (P. 89)

Needles to say, he explains that the purpose of these theories is to validate the methods used to accomplish the end of managing large numbers of people under the conditions of a total institution.

Having defined social establishments, Goffman immediately proposes yet another principle for their classification, one which will separate out a group whose "members appear to have so much in common . . . that to learn about one of [them] we would be well advised to look at the others." He then isolates the defining characteristic of this class this way:

Every institution captures something of the time and interest of its members and provides something of a world for them; in brief, every institution has encompassing tendencies. When we review the different institutions in our Western society, we find that some are encompassing to a degree discontinuously greater than the ones next in line. Their encompassing or total character is symbolized by the barrier to social intercourse with the outside and to departure that is often built right into the

physical plant, such as locked doors, high walls, barbed wire, cliffs, water, forests, or moors. These establishments I am calling total institutions, and it is their general characteristics I want to explore.

So: institutions take up varying amounts of the time and interest of the people who participate in them, from a little to a lot. Some take up so much of their participants' time and lives that they are "discontinuous" with others in this array. They are "total institutions." He distinguishes among the institutions this single criterion isolates by whether people are confined in them because they can't take care of themselves, because they are a danger to others, or both, or whether they are so isolated in order to better accomplish some important work or as a retreat from the world for religious or similar purposes. His analysis will look for the other features which commonly accompany this sort of total control over the lives of the people in them, who he soon starts calling "inmates," thus adopting for the whole class (including nuns, priests, soldiers, and others not usually thought of as being incarcerated) the demeaning term typically used in mental hospitals.

Goffman's analytic tack emphasizes the disparity between the kind of place he is talking about and the way he talks about it. Though he will, through most of the essay, be discussing places about which we routinely make strongly negative judgments--mental hospitals, concentration camps, prisons--he treats them as members of the same class as organizations about which we usually make no such simple negative judgments--military establishments,

ships at sea, or religious retreats. This creates what seems to be a moral confusion at the heart of his method, for we are confronted with a classification that combines and treats as equivalent things which, as morally competent members of our society, class, and profession, we "know" are morally quite disparate. We may be anti-militarist, but most of us do not think that army camps are concentration camps. We may have little sympathy for organized religion, yet not be ready to say that monasteries or convents are prisons.

The comparative method works by establishing, as we have seen, a common dimension along which a variety of cases can be ranged. So there is a dimension of how much of the person's time an establishment controls, and organizations vary widely in this respect. Some--a tennis club that one belongs to, for instance--control very little while others--a family--control more. There is a general problem or question of how people's time is divided among the groups they participate in and the total institution takes its place as providing one of the many possible resolutions of this question. The total institution no longer stands out as aberrant--as though the social world was divided into institutions and practices which are "ordinary" or "normal" and do not ask for an abnormal commitment from a person, and then there is this strange one, completely different, which requires total control. Instead of being different and strange it is now just a different reading on a dial, another of the possible positions on this scale. This is not a trivial result.

An example, He describes how three classes of total institutions give differing rationales for "assaults on the self": religious institutions say they are good for people, assisting them to reach a goal they aspire to; prisons and concentration camps do it for the sake of mortification itself; others excuse themselves on the grounds that it is necessary for some other important purpose to be achieved (e.g., military readiness or security). Then he says that, in all three classes, these rationales are rationalizations "generated by efforts to manage the daily activity of a large number of persons in a restricted space with a small expenditure of resources," (pp. 46-7)

### **The Technical and Moral Result**

The avoidance of built-in judgment is not evidence of a moral confusion on Goffman's part. He was not a moral dope (to adapt Garfinkel's famous description of the homunculus in most sociological theorizing as a "cultural dope"). Far from it. Any careful reader feels, beneath the cool, unemotional language of Goffman's essays in this volume, the beating heart of a passionate civil libertarian. By adopting this method, which entailed both antiseptic "scientific" language and a non-judgmental comparison of cases, Goffman found a solution to the problem of the assumptions built in to conventional thinking.

If you accept the conventional categorizations built into ordinary language and the ordinary way that institutions and practices are sorted out in conventional thought, if you unthinkingly refer to people who drink a lot of alcohol as alcoholics, if you refer to people who

smoke marihuana as addicts, then you accept the ideas that those words more or less oblige you to accept, ideas built in to the words themselves and into the perspectives associated with them. If a person who smokes marihuana is an "addict," then that person will smoke it uncontrollably, will be a "slave" to the practice, will engage in crimes in order to pay for the drug, and so on. If you use these words to define the class you are studying, as I have argued above, you will not find empirical regularities to make scientific generalizations about.

By using the neutral language he constructs to discuss total institutions, Goffman isolates a class of social objects which have well-defined characteristics in common, characteristics which are empirically observable and can be connected to one another in verifiable patterns. He can make science.

You may wonder why I speak so insistently of "making science." It is not often appreciated to what degree Goffman was a serious empiricist, even perhaps what might be called (in some meaning of the term) a positivist. (In this he resembled, I might say in passing, Margaret Mead.) He believed that there was an empirical reality and was wary of anything that smacked of the supernormal, could not be verified empirically, or was overly speculative.

(Perhaps I will be permitted a personal reminiscence here. Many years ago, when he was teaching at Berkeley, Goffman asked me to come to his seminar to hear a student, Marvin Scott, present his research on horse racing. This

excellent research dealt with the way the social organization of what he called "The Racing Game" made it reasonable for some trainers, owners, and jockeys to want their horse to lose, rather than win. However, in the course of his presentation, Scott suggested in passing that gamblers, including horse players, sometimes had "winning streaks" or "losing streaks." Goffman, who had been listening appreciatively until that point, interrupted to say that of course Scott meant that they *thought* they had such streaks of good or bad luck. But Scott said no, these were observable "facts." Goffman, unwilling to accept such supernatural talk, persisted, appealing to the laws of probability to assure Scott that such "streaks" were natural occurrences in any long run of tries in such a game as blackjack or craps. And finally exploded in anger at Scott's "unscientific" insistence on luck as a natural phenomenon.)

Goffman used his linguistic inventiveness to name things in ways that evaded conventional moral judgments and thereby to make scientific work possible. Instead of pointing with scorn at the "inhuman practices" of mental hospitals, or defending them as honest professionals doing the best they could with a difficult job, he situated their activities in a context of organizational necessity they shared with other organizations with widely varying degrees of moral repute. The resulting generalizations made possible a deeper understanding of these phenomena than either denunciation or defense ever had.

His generalizations about total institutions simultaneously made possible a far more serious

moral evaluation of those practices, since the judgment was now based on a more than superficial understanding of what the moral choices actors had to make actually were. This leads, inevitably, to blaming organizations rather than individuals, and not even to blaming them for doing what they have to do under the circumstances in which they exist. It is never easy to assign blame for what a whole society, in all its parts, is responsible for. As Goffman explains:

I have defined total institutions denotatively by listing them and then have tried to suggest some of their common characteristics. . . . the similarities obtrude so glaringly and persistently that we have a right to suspect that there are good functional reasons for these features being present and that it will be possible to fit these features together and grasp them by means of a functional explanation. When we have done this, I feel we will give less praise and blame to particular superintendents, commandants, wardens, and abbots, and tend more to understand the social problems and issues in total institutions by appealing to the underlying structural design common to them all. (Pp. 123-4)

### **References**

- Goffman, Erving. 1961. *Asylums*. New York:Anchor.
- Scott, Marvin B. 1968. *The Racing Game*. Chicago: Aldine Publishing Co.



ISSN 1676-8965  
RBSE 6(16): 56-92  
Abril de 2007  
ARTIGO

## **Can Concepts be Grounded? Goffman's Way<sup>[1]</sup>**

*Thomas J. Scheff*

**Resumo:** As ciências sociais e do comportamento necessitam conceitos distintivos para escaparem da armadilha no mundo de suposições de nossa sociedade. Há diversas fontes para conceitos: palavras vernaculares, etnografia, e indiretamente, estudos quantitativos. Este ensaio propõe que o trabalho de Erving Goffman implica uma maneira adicional. Embora invente uma multidão de conceitos novos, eles não são fechados. Contudo, com dois componentes básicos do "looking-glass self," da consciência e do embaraço mútuos, parece ter trabalhado para definições mais soltas baseadas em numerosos e detalhados exemplos. A implicação é que pode ser possível apreender definições dos conceitos pela exploração extensiva de exemplos concretos. As situações concretas podem ser usadas para construir sobre as grandes totalidades (conceitos e teorias) e sobre as pequenas singularidades (palavras e gestos): a Idéia de Spinoza de que os seres humanos são tão complexos que apenas podem ser compreendidos através da ligação entre as "menores singularidades" e "as amplas totalidades". **Palavras Chave:** Erving Goffman; Conceitos em Ciências Sociais.

**Abstract:** The social and behavioral sciences need distinctive concepts to escape entrapment in the assumptive world of our society. There are several sources for concepts: vernacular words, ethnography, and indirectly, quantitative studies. This essay proposes that the work of Erving Goffman implies an additional way. Although he invented a host of new concepts, most are not grounded. Yet with two basic components of the "looking-glass self," mutual awareness and embarrassment, he seems to have been working toward

clear definitions based on numerous detailed examples. The implication is that it might be possible to ground definitions of concepts by extensive exploration of concrete examples. Concrete situations can be used to build up large wholes (concepts and theories) from small parts (words and gestures): Spinoza's idea that human beings are so complex that they can be understood only by linking "least parts" and "greatest wholes." **Keywords:** Erving Goffman; Social Science's Concepts.

## Introduction

Human intelligence is easily capable of innovation, but is often trapped in the taken-for-granted worldview of the larger society. A historical example is the assumption that the earth was the center of the universe. In the 16th century, the astronomer Tycho Brahe had many exact sightings of the planet Venus. However, he was unable to plot its orbit, because he assumed, like everyone else, that Venus and the other planets moved around the earth.

After Brahe's death, his assistant Kepler, although a poorer scientist and mathematician than Brahe, showed that Venus traveled in an elliptic orbit, not around the earth, but around the sun. As is typical in such cases, Kepler escaped the entrapping assumption by accident. In his frustration, Kepler had resorted to a series of fantastic models of planetary movement. During his play with one of them, he noticed that he had inadvertently placed the sun, rather than the earth at the center. With the correct assumption, the solution of the problem was

obvious. The discovery that the earth was a globe, rather than flat, was also an accident, resulting from ocean voyages exploring distant places rather than seeking the shape of the earth.

With respect to the world of human experience and behavior, modern societies seem to be mostly trapped at the flat earth stage. For example, individualism is an unstated, but nevertheless strongly held assumption in modern societies. Similarly, we usually assume and act as if behavior and cognition are far more important than emotions and social relationships. These assumptions provide what is taken for common sense, the unstated background not only for daily life, but also for much of the social and behavioral sciences.

These disciplines have sought to develop approaches based on distinct concepts, theories and methods independent of conventional common sense. However, the quest has had only limited success. This essay will consider only one aspect of the problem, the development of clear and distinctive concepts.

Basic concepts in the social and behavioral sciences are generated in several different ways. Perhaps the most common source is simply to use vernacular words. Another source is the ethnographic study. The approach of grounded theory by Strauss (Strauss and Corbin 1998) and others attempts to bring system into the use of ethnography.

Somewhat indirectly, surveys and experiments also have also contributed to the development of concepts. The idea of "relative deprivation"

resulted from a social survey. The concept of conformity had been in wide use long before the experiments by Asch and others. But the conformity studies not only generated statistics. They also succeeded in fleshing out the concept with concrete images of subject conforming to perceptions of others even when they directly contradicted their own.

The first source of concepts, vernacular words, particularly, poses a problem from a scientific point of view. Vernacular words usually have more than one meaning, making statements that use only these words ambiguous. Is there any way that unambiguous concepts can be developed, as has been done in mathematics? Such concepts could help develop shared knowledge within and between disciplines and between world languages as well.

For example, in English the word proud can express strong approval, a positive appraisal. It can also express intense disapproval, a negative appraisal: "Pride goeth before the fall." This latter meaning is indicative of both an exaggerated regard for self and arrogant disregard for others. In the vernacular mathematics of moral appraisal,  $x$  (proud) can be either positive or negative. Vernacular words can mean whatever the speaker wants them to mean, like the Red Queen in Alice in Wonderland.

One way to avoid ambiguity is to attach an adjective. Justified pride, of course, means a positive appraisal, even if it seems a bit stilted. Usually however, one must understand the meaning of vernacular words from the context

and nonverbal accompaniments. Vernacular words are loose cannons. The way that their use has impeded research will be discussed below.

Wittgenstein proposed that the reason many problems seem to be unsolvable is that they are expressed in ordinary language. Its ambiguity and bias toward the status quo, as already indicated, are impediments.

How does ordinary language support the status quo? One example is provided by the kind of nationalism that leads to or at least passively accepts unnecessary wars. Since the ambiguity of the word pride was mentioned above, think about the meaning of "national pride." The pliability of the word love is represented in the warfare sweepstakes with ideas such as "love of country." English language vernacular allows one to conflate love, which is honorable, with infatuation, which is merely fatuous. Citizens confuse themselves with this and similar usages. Even studies of the political science of warfare seldom attempt to deconstruct such words.

Perhaps the most direct and effective approach to generating distinctive concepts is ethnographic study. The close study of a group or society quite different than one's own, particularly, can generate concepts that are independent of both the researcher and the subject culture. The researcher can develop what Arthur Koestler called binocular vision, standing outside of both cultures.

However, there is a strong temptation in ethnography, and in historical research and linguistics as well, to focus on mere description, as discussed by Charmaz (2006, p. 23 and

passim). Most of these studies, rather than developing binocular vision, are content only to report the similarities and differences between two cultures, instead of developing general concepts that embrace both.

This tendency can be found even in the grounded theory approach, by far the most direct and sophisticated method of concept development. In one of the earliest studies, Glaser and Strauss (1965) described variations in awareness among hospital patients with terminal illness. In some cases, patient and staff shared awareness that the patient was dying. Often, however, the staff knew but the patient didn't. This study could have focused on a quite general issue, but it didn't.

The central idea in the 1965 study, shared awareness, might be also central to all of the social and behavioral sciences. It is possible that the degree of shared awareness is the basis of social integration, i.e. solidarity/alienation, perhaps the most important component of social structure/process. As will be indicated below, Goffman gave considerable attention to what he called mutual awareness. But Glaser and Strauss and those who have further studied passed on this opportunity because they were content to describe different degrees of awareness in more concrete rather than general terms.

What can be learned by comparing Glaser and Strauss's treatment of awareness contexts with Goffman's explorations of mutual awareness? It is of interest to note that Glaser and Strauss mistakenly include Goffman with other theorists who fail to consider "either the structural

contexts in which types of awareness occur, of the structure of the awareness context itself (Glaser and Strauss 1965, p. 13).

However, it is hardly their fault, since by 1965, Goffman had referred to mutual awareness only indirectly, even if in many different ways. A flat-out recognition of the structure of awareness by Goffman had to await his definition of co-presence in terms of levels of mutual awareness in his 1983 publication, to be discussed below. Furthermore, there is no reason why Goffman's combination of detailed particulars and general ideas cannot be added to the grounded theory approach, as will also be further discussed below.

## Concepts and Theories

The pliability of central concepts represents a formidable barrier to the social and behavioral disciplines. In order to be understood we need to write in vernacular language. How is one to overcome the problem of ambiguity and conservatism? This essay accepts the need to use vernacular language in designing and reporting a study, but in addition, *the central hypothesis can be organized around two or more general concepts*. A concept is a word that is defined so clearly that there can be only a single meaning.

General concepts are the fundamental building blocks of theory. Propositions (hypotheses) are made up of at least two such concepts, and a theory, at least two propositions. Formulating an explicit problem and hypothesis requires the use of two or more clearly defined concepts, the more general the concepts, the better.

In this approach, the first step in a study would not be the statement of a problem, the systematic collection of data, reference to a theory, or even a hypothesis. These steps are all too ambitious for beginners. Instead one would attempt to develop two clearly defined concepts, in order to avoid ambiguity and enmeshment in the status quo.

Herbert Blumer (1986) called attention to this problem in two articles that dealt explicitly with the meaning of concepts. He clearly indicated that none of the basic concepts in the social and behavioral sciences are true concepts. Blumer's solution to this problem, however, was different than the one offered here. He suggested that we must merely be aware that our concepts only sensitize us to a problem, since they do not have a single meaning.

The work on grounded theory by Anselm Strauss (1998) and others carried Blumer's idea of sensitizing concepts forward. Strauss and those who followed provide a method of generating concepts from data. But, like Blumer, this method does not insist on single-meaning concepts. Hinting at the direction taken in this essay, Giddens (1984) called for the use of examples to "instantiate" concepts, but without

giving sufficient examples of what this process might look like.

## **Goffman's World**

Goffman's writing is difficult to understand, even though it is brilliant, original, and entertaining. One flaw is that he usually doesn't state a clear thesis. (As indicated in the first footnote, in this essay I have tried to avoid that flaw by stating the central thesis four times in varying forms.) Either there is no thesis provided at all, or what is offered is misleading. The former, lack of a clear thesis, characterizes his longest and most enigmatic book, *Frame Analysis* (1974).<sup>2</sup> In my interpretation, the unstated purpose of this book is to develop a definition for the concept of context, rather than using the word in its vernacular sense. As it turns out, his representation of context as a "frame assembly" is too recursive (repetitive) to be managed verbally. In mathematical notation, however, if frame is taken to mean bracket, it can be represented by recursive bracketed clauses.

An example of a misleading thesis occurs at the beginning and at the end of *Presentation of Self* (1959). The whole first half, and the last chapter, deal with performances and dramaturgical staging, rituals of theatre. Behavior is scripted by the social situation; motives are not important (Goffman the Structuralist). The first and last acts lull the reader into a fantasy of the possibility of a pure (non-psychological) sociology.

However, beginning with chapter 4 on discrepant roles, the argument drifts toward motives. By the sixth and most substantial chapter, on "impression management," Structural Goffman has disappeared. This chapter instead concerns actors' motives, their harried attempts to stave off, or at least manage, embarrassment and related emotions<sup>3</sup>. Without a word of warning, the Sociological Social Psychologist has reared his head, shape-shifting. The reader has been conned.

One final example of a misleading presentation is in the essay "Where the Action Is" (1967, 149-270). At 122 pages, this chapter is almost as long as the other essays in the volume combined (6 chapters totaling 149 pages). As far as I know, it is Goffman's longest essay.

The difficulty is that there is sharp change in topic and tone in the last quarter of the essay. The first three quarters are mostly about gaming, but the last quarter shifts to masculine competitiveness, what Goffman calls the "character contest" (p. 249). The gaming material is fairly bland, at least for Goffman. The last quarter is extraordinarily intense: it is the main thesis, rather than the description of gaming that makes up most of the essay. Here I try to make explicit some of Goffman's main theses.

### **The War on Tropes**

There is a substantial literature commenting on Goffman's work that has established that it is no help with systematic theory, method or data, at least in any conventional sense. What could he be up to? One clue is provided by Goffman's

endless development of new concepts and systems of classification that seem to lead nowhere. In his otherwise highly appreciative essay, Lofland (1980, 29) has nevertheless pointed out that the first three pages of one article of Goffman's contain:

3 types of face

4 consequences of being out of or in the wrong face

2 basic kinds of face work

5 kinds of avoidance processes

3 phases of the corrective process

5 ways an offering can be accepted (1955, pp. 211-213).

Manning (1980, 270), notes that later, in *Frame Analysis* (1974), the following concepts "at least", are found in a 19-page span:

4 kinds of playful deceit

6 types of benign fabrications

3 kinds of exploitative fabrications

5 sorts of self-deception (1974, pp 87-116)

Much the same could be said about the rest of Goffman's work. Since the reader is never told the purpose of these rat's nests of classifications, and Goffman himself rarely refers to them in his subsequent work, we face a mystery.

It is possible that Goffman's main purpose was preliminary to science, to demolish ruling tropes [metaphors] in order to make room for scientific method.

The neatly worked inner stretches of science are an open space in the tropical jungle, created by clearing tropes away" (Quine 1979, p. 160).

Vernacular words are ambiguous because they are metaphorical in origin, they can point in many directions. An example is provided by the idea of mutual knowledge, already mentioned above. The phrase that Clark (1981) uses for mutual knowledge is "common ground." Mutual knowledge refers to a phenomenon of shared inner consciousness, but is stated in terms of an image that refers to the outer, material world. His metaphor merely hints at the inner phenomenon using a physical image. It therefore obscures at least as much as it reveals.

As Quine indicates, if science is to be developed, it is necessary that obstructive metaphors be overthrown. Many vernacular words and phrases, such as common ground, are mere metaphors that do not model what is being referred to. A trope is a particular type of metaphor, a master image that plays a central role in a particular culture.

One example from astronomy has been discussed above, the taken-for-granted assumption that the earth was the center of the universe. The methods of science are useless if one is entrapped in erroneous assumptions. A trope is a ruling metaphor in the assumptive world of a culture. Goffman's hectic and relentless invention of new concepts was a step

toward clearing an open space for human science in the tropical jungle of our assumptive world.

Most social science theory and research depends on tropes, vernacular words that are metaphors rather than concepts. Seeman (1975) pointed out that one of the central ideas in social science, alienation, is wildly ambiguous, since it has at least six different meanings.

1. Powerlessness
2. Meaninglessness
3. Normlessness
4. Cultural estrangement
5. Self-estrangement
6. Social isolation: exclusion or rejection.

Some of these meanings are dispositional (self-estrangement), others relational (social isolation). Still others are cognitive (meaninglessness), and others may have an emotional component (powerlessness may have a feeling component). The way the idea of alienation is used in the various human science disciplines confounds two or more of these four dimensions, mixing apples and oranges.

It has been shown many times that the vernacular word for love, especially in English, is highly ambiguous, as this passage from Solomon (1981) suggests:

Consider... the wealth of meticulous and fine distinctions we make in describing our feelings of hostility: hatred, loathing, scorn, anger, revulsion, resentment, envy, abhorrence, malice, aversion, vexation, irritation, annoyance, disgust, spite and contempt, or worse, "beneath" contempt. And yet we sort out our positive affections for the most part between the two limp categories, "liking" and "loving." We distinguish our friends from mere acquaintances and make a ready distinction between lovers and friends whom we love "but not that way." Still, one and the same word serves to describe our enthusiasm for apple strudel, respect for a distant father, the anguish of an uncertain romantic affair and nostalgic affection for an old pair of slippers... [4]

Yet almost all current discussion and research continues to use vernacular words, rather than defining alienation or love as concepts [5]

In our review, (2004), David Fearon and I showed that the most studied topic in all of social science, self-esteem, has never been defined conceptually. As a result, all of the some two hundred self-esteem scales confound cognitive, emotional, dispositional, and relational components. The most damaging confound, between thought and feeling, shows up in dictionary definitions.

1.Pride in one's self; self-respect. (American Heritage Dictionary. 2000)

2. Holding a good opinion of one's self; self-complacency. (Webster's Revised Unabridged dictionary. 1998)

3. A feeling of pride in yourself [syn: self-pride]  
2: the quality of being worthy of esteem or respect [syn: dignity, self-respect, self-regard] (Princeton University Wordline. 1997)

Two of the three definitions (1 and 3) are in terms of the emotion pride. Definitions # 1 and 3 also suggest other synonyms that, if not emotions, are at least mixtures of feelings and thought: respect, regard and esteem. These two definitions stress the affective components of self-esteem. If we assume that shame is the emotion opposite to pride, then two of the three definitions suggest that high self-esteem involves pride, and low self-esteem, shame.

Definition # 2, however, takes a different tack: it mentions no emotions or feelings. Instead, it defines self-esteem cognitively, holding a good opinion of self. Self-esteem scale items are of both kind, but with somewhat more emphasis on cognitive elements. That is, self-esteem scales and studies contain both the cognitive, the affective and the social. One aspect of the third definition refers to "Being worthy of esteem or respect" which seems to imply a social audience, in addition to being one's own audience.

It seems that the inclusion of both cognitive and emotional elements in the scale items has sealed the fate of all research using self-esteem scales. There have been ten substantial reviews of the results of self-esteem studies, beginning

with Wells and Marwell (1976), and as late as Baumeister (2003). All ten report the same findings: the correlation between self-esteem scales and behavior is perilously close to zero.

Recent critiques of self-esteem findings by Baumeister and his associates (1996; 1998; 2001) can be interpreted be linked to conceptual confusion. The inclusion of cognition in self-esteem scales may provide the basis for Baumeister and his associates (1996; 1998; 2001) sensational idea that high self-esteem as measured by scales could cause aggression and violence. There is a thread in the self-esteem literature suggesting that high valuation of self could be defensive. To the extent that self-esteem scales measure cognitive self-appraisal, then an inflated evaluation of self-worth, perhaps largely a defense against painful feelings of worthlessness and/or alienation, could lead to aggression and violence.

Earlier I (1994) proposed the hypothesis that destructive violence and aggression may be a defense against feelings of worthlessness. The Baumeister et al egotism thesis can be re-stated as follows: self-esteem scales, because they measure cognition as well as feeling, confound false pride with genuine pride, unacknowledged shame with the absence of chronic shame, and therefore, egotism with self-esteem.

Finally, in a recent (2005) essay, I proposed that emotion names are tropes, vernacular words rather than concepts, and for that reason endlessly confusing<sup>6</sup>. How have modern societies and the human science disciplines as well gotten away with such a casual treatment of emotions?

Because their assumptive worlds take for granted the reality of the material world, behavior and thought. By the same token, the modern view, except under rare extreme instances, is skeptical about the reality, or at least the importance of what might be called the emotional/relational world.

A New Yorker cartoon conveyed the idea that we avoid knowledge of this world. A man lying on the analyst's couch is saying: "Call it denial if you will, but frankly I think that my personal life is none of my own damn business." Although humor is often based on exaggeration, the idea that our personal lives are none of our own damn business comes close to the truth of the matter, or at least more truth than poetry. The patient in the cartoon being a man, rather than a woman, is also significant. Men, more than women, are trained to ignore the details that reveal the nature of emotions and relationships. Their attention is diverted elsewhere. But both women and men know much less about this world (for short, the ERW) than the larger one.

Our obliviousness could be a creation of the modern urban/industrial society. In traditional societies, the ERW was virtually the only world there was. In modern societies there are so many duties, distractions, and diversions that most of us learn to ignore the ERW, except in crisis.

The human science disciplines mostly ignore emotions and relationships in favor of behavior and cognition. Goffman's exploration of the ERW is the foundation of his whole approach. He realized, at some level, that conventional social

and behavioral science was blind to the ERW, and might well be as blind in many other arenas as well.

Goffman's prolonged attacks on the trope of the self and other metaphors, such as mental illness, make credible the idea that he was a trope clearer, giant killer. His sustained, if more covert attempt to define embarrassment and mutual knowledge suggests his interest in making the ERW visible.

#### Looking-Glass Self and the Emotional/Relational World

Goffman's interest in the link between embarrassment/shame and mutual awareness can be represented by way of Cooley's (1922) looking-glass self (LGS). This idea connects two vast realms, the social nature of the self, on the one hand, and an intense emotional life that results, on the other. Cooley proposed first that the self is social, that we 'live in the minds of others without knowing it.' He went on to say that living in the minds of others, imaginatively, gives rise to real emotions, pride and shame. This process is the basis for what Goffman called impression management.

This idea underlies many of the examples that enliven Goffman's work, and make it understandable and entertaining. One manages one's image in the eyes of others in order to come to terms with pride and shame. This idea is not part of Cooley's formulation (1922):

"A self [i]dea of this sort seems to have three principal elements: the imagination of our appearance to the other person; the imagination

of his [sic] judgment of that appearance, and some sort of self ]feeling, such as pride or mortification" (p. 184).

Cooley seems to suggest that we passively accept whatever pride or shame that comes our way. Goffman took the process two steps further: 4. we attempt to manage the impression that we make on others, to gain pride and avoid embarrassment/shame. 5. If we are not able to manage it, then we further attempt to manage the resulting embarrassment. Goffman provided many, many examples to ground these two steps.

Compared to Goffman, Cooley was relatively direct in naming pride and shame (considering mortification to be a shame variant). For him these two emotions both arose from self-monitoring, the process that was at the center of his social psychology. To be sure, in his discussion of what he called the "self-sentiments," pride and shame are mentioned only as two of other possible emotions.

But in his definition of the LGS, he referred exclusively to pride and shame. To make sure we understand this point, he mentions shame three more times (184-85, emphasis added):

"The comparison with a looking ]glass hardly suggests the second element, the imagined judgment, which is quite essential. The thing that moves us to *pride or shame* is not the mere mechanical reflection of ourselves, but an imputed sentiment, the imagined effect of this reflection upon another's mind. This is evident from the fact that the character and weight of that other, in whose mind we see ourselves,

makes all the difference with our feeling. We are *ashamed* to seem evasive in the presence of a straightforward man, cowardly in the presence of a brave one, gross in the eyes of a refined one and so on. We always imagine, and in imagining share, the judgments of the other mind. A man will boast to one person of an action—say some sharp transaction in trade—which he would be *ashamed* to own to another.”

Although Cooley is explicit in suggesting that pride and shame are social emotions, he made no attempt to define either emotion. Instead he used the vernacular words as if they were self-explanatory.

As already mentioned, in current usage in English, the word pride used without qualification may have an inflection of arrogance or hubris. In order to refer to the kind of pride implied in Cooley's analysis, the opposite of shame, one must add a qualifier like justified or genuine. And usage of the word shame, especially in English, is even more confusing, as will be indicated below. Using undefined emotion words is an invitation to the Tower of Babel.

However ambiguous, Cooley's analysis of self-monitoring clearly suggest that pride and shame are the basic social emotions. Goffman was the first social scientist to follow up on the idea, fleshing it out with a large number of refreshingly varied examples of everyday behavior.

### **Goffman's Version of the Looking Glass**

In Goffman's basic work, *Presentation of Self in Everyday Life*, the LGS is not mentioned

explicitly. There are three references to Cooley, but none concern the looking glass. Yet Cooley's idea can be seen to form the basic structure of all of Goffman's earlier writings, especially *Presentation of Self in Everyday Life* (PSEL), some of the chapters of *Interaction Ritual*, and several other books.

Like Cooley, Goffman's elaboration on the theme of the looking glass is also ambiguous, but in an entirely different way. Cooley's prose is simple and unassuming, mostly ordinary language. But Goffman's, besides being dazzlingly brilliant, is also incredibly involuted and complex. It is dense with meaning, innuendo, impromptu classifications, qualifications, and expansion. It is also humorous, ironic, and witty in ways that both reveal and conceal.

Emotions and shared awareness were basic components in much of Goffman's thought for most of his career. Unlike most social scientists, Goffman explored emotions as well as thoughts and actions. However, there is an immediate sticking point: most of Goffman's treatment of feeling concerns embarrassment, and less prominently, its two cousins, shame and humiliation. These emotions play an important part in many of his early studies, both explicitly, and in larger scope, by implication. Why only these three emotions? What about other primary emotions, such as love, fear, anger, grief, and so on?

To the average reader, the exclusive focus on shame/embarrassment seems arbitrary. An exception is the great English comic writer Allan

Bennett, who appears to take Goffman's emphasis in his stride. He sums it up: "We must love one another or die – of embarrassment (2001, p. 353)." This short sentence packs a lot of information: what Goffman has left out (love) and what he has included (embarrassment). It also wittily alludes to a 60's song by Crosby, Stills, Nash and Young: "we must love one another or die." But Schudson's reaction (1984) is more typical. He devoted an entire article to questioning what he sees as Goffman's exclusive concern with embarrassment.

Goffman offered only a single justification: he argued that embarrassment had universal, pancultural importance in social interaction, but he didn't bother to explain why. His examples, however, suggests that every actor is extraordinarily sensitive to the amount of deference being received by others. No matter how slight the difference between what is expected and what is received, embarrassment and other painful emotions may result. We are social creatures to the core.

Durkheim, the French sociologist who was the founder of modern sociology, provided only hints along these lines. His theory depended on the idea of a social emotion that held societies together, but the word he used for it, respect, is not an emotion. He also pointed to what he called "collective consciousness" as a necessary prerequisite for a society, but go no farther than describing it only abstractly. Before reviewing Goffman's treatment of shared awareness, it is first necessary to further explore his treatment of emotions.

## Goffman on Emotions

First, Goffman used many words that convey shame or embarrassment without naming them explicitly. Many of his quotes are of this nature. For example, "his pride is deeply wounded" (p. 50) conveys shame indirectly. Another instance occurs in his discussion of the difficulty faced by the person in the role of the go-between:

When a go-between operates in the actual presence of the two teams of which he is a member, we obtain a wonderful display, not unlike a man desperately trying to play tennis with himself... As an individual, the go-between's activity is bizarre, untenable, and undignified, vacillating as it does from one set of appearances and loyalties to another (p. 149, emphasis added).

The idea that the activity of a go-between caught between conflicting audiences is "bizarre, untenable, and undignified" is an indirect referral to embarrassment, especially the use of the word undignified. The idea of dignity and its lack, almost always a cognate or pride and shame, occurs very frequently in PSEL. Goffman's references to dignity or its derivatives (17 times) always imply pride or much more frequently, shame.

Another obvious instance occurs in a quote from Simmel: an ideal sphere lies around every human being. Although differing in size in

various directions and differing according to the person with whom one entertains relations, this sphere cannot be penetrated, unless the personality value of the individual is thereby destroyed. A sphere of this sort is placed around man by his "honor." Language very poignantly designates an insult to one's honor as "coming too close": the radius of this sphere marks, as it were, the distance whose trespassing by another person insults one's honor (p. 69).

The idea of honor, especially insulting it or having it destroyed, might as well be expressed in pride and shame language.

Many passages indicate embarrassment or shame without using either word explicitly. Here is a virtuoso instance that involves two direct and two indirect referrals:

Knowing that his audiences are capable of forming bad impressions of him, the individual may come to feel ashamed (1) of a well-intentioned honest act merely because the context of its performance provides false impressions that are bad. Feeling this unwarranted shame (2), he may feel that his feelings can be seen; feeling that he is thus seen, he may feel that his appearance confirms these false conclusions concerning him (3). He may then add to the precariousness of his position by engaging in just those defensive maneuvers that he would employ were he really guilty. In this way it is possible for all of us to become fleetingly for ourselves the worst person we can imagine that others might imagine us to be (4). (p. 236. Emphasis added)

Following the logic of the LGS, the clause “he may feel that his appearance confirms these false conclusions concerning him” implies at least the possibility of shame or embarrassment. The final sentence in this passage goes much further: “In this way it is possible for all of us to become fleetingly for ourselves the worst person we can imagine that others might imagine us to be.”

This last haunting line implies a shame state, brief though it may be, that is extremely intense. More than any other passage in Goffman, perhaps, this one takes us on a jolting roller-coaster ride through all three steps of the LGS: the imagination of the others’ view of self, the imagined judgment of the other of self, and, with powerful impact, the actual, not imagined feeling about self that is the result. For Goffman’s actors, social interaction, if not a vale of embarrassment, is a slippery slope because of the constant anticipation of the possibility of embarrassment or its even more painful variants.

### **Embarrassment and Mutual Awareness: Grounding Two Concepts**

Although Goffman casually used metaphors for mutual awareness (e.g., the phrase “mystic union.”), he also offered a fairly elaborate and complex definition of “being in a state of talk.” Since his definition requires an entire page of text, I will not repeat it all here. Suffice to know that it contains phrases that imply mutual mind reading: “...An understanding will prevail [among

the speakers] as to how long and how frequently each speaker is to hold the floor..." (1967, 35; a similar formulation occurs earlier, on p. 34). The definition comes close to explicitly describing intersubjective accord in this line:

"...A single focus of thought and attention, and a single flow of talk, tends to be maintained and to be legitimated as officially representative of the encounter (Goffman 1967, 34, emphasis added)."

The significance of the phrase "a single focus of thought and attention" becomes more apparent if it is compared to a similar phrase, "joint attention" used by the psychologist Bruner (1983), when he is explaining how an infant learns to become attuned with its caretaker.[8] The mother, he says, is only trying to teach a new word. She places an object (such as a doll) in her own and the baby's line of gaze, shakes it to make sure of the baby's attention, saying "See the pretty DOLLY." In this situation, the baby is likely to learn not only the meaning of a word, but also, since both parties are looking at the same object, how to have, jointly with the mother "a single focus of thought and attention", to use Goffman's phrase.

A more detailed idea of mutual awareness comes up in somewhat stronger but still indirect form in Goffman's comments on co-presence. [9]

When in each other's presence individuals are admirably placed to share a joint focus of attention (1), perceive that they do so (2), and perceive this perceiving (3) [Goffman 1983, p. 3. *Numbers added*].

This quote points to three levels of mutual awareness: joint attention, mutual perception of joint attention, and mutual perception of the mutual perception. In his book on strategy (1969) Goffman at least hints that even higher orders of mutual perception might determine the winner of strategic contests, such as spying and large scale financial transactions, if the stakes are high enough. By implication, Goffman's model of mutual awareness is recursive: I know that you know that I know, etc. His model of mutual awareness, like his model of context, implies a bracket assembly. This recursive model provides a single clear meaning to the otherwise ambiguous concept of solidarity.

With this model, degree of solidarity would concern the number of levels of mutual awareness. The highest degree of solidarity would be understanding at all levels of awareness that are accessed by the two parties. Similarly, degree of alienation would concern the absence of understanding at one or more levels. This model leads to the counter-intuitive possibility that lack of mutual awareness at one of the higher levels might be more alienating than understanding or agreement at the first level. It also suggests a clear conceptual definition of love that can be applied to both romantic and non-romantic love, as in Scheff 2006, Chapter 7.

Beginning in the 80's, there began to be an expanding literature on what is called "mutual knowledge" in philosophy and economics (Clark and Marshall 1881; Sperber and Wilson 1986). These ventures do not mention the earlier explorations of the looking-glass. They also have

a boogie man; the possibility that they call infinite regression. The idea of cascades of mutual mind reading, I know that you know that I know..., seems to panic the authors. As Goffman implied, however, the number of recursive levels of mutual awareness is surely an empirical problem, not a conceptual one.

A conceptual definition of mutual awareness is as far as Goffman goes in attempting to explicate this idea; he didn't provide objective indicators. Perhaps Goffman was uncomfortable about flatly stating and following up an idea that is anathema in individualistic modern societies, that we are all "members one of another." Although church members sing this phrase, most would be loath to take its meaning literally, as Cooley and Goffman seemed to do.

However, the conceptual model of solidarity offered here can generate operational definitions also. There is already a small research literature on mind-reading, which could be expanded into survey research by asking questions not only about beliefs, but beliefs about other's beliefs. There is also a beginning literature on estimating shared awareness by using verbal and gestural cues in moment to moment recordings of conversation.

### **A Concept of Embarrassment?**

In the case of the other idea discussed here, embarrassment, he was not content to give only a conceptual definition, but also followed up, offering elements of an operational definition:

An individual may recognize extreme embarrassment in others and even in himself by

the objective signs of emotional disturbance: blushing, fumbling, stuttering, an unusually low- or high-pitched voice, quavering speech or breaking of the voice, sweating, blanching, blinking, tremor of the hand, hesitating or vacillating movement, absentmindedness, and malapropisms. As Mark Baldwin remarked about shyness, there may be "a lowering of the eyes, bowing of the head, putting of hands behind the back, nervous fingering of the clothing or twisting of the fingers together, and stammering, with some incoherence of idea as expressed in speech." There are also symptoms of a subjective kind: constriction of the diaphragm, a feeling of wobbliness, consciousness of strained and unnatural gestures, a dazed sensation, dryness of the mouth, and tenseness of the muscles. In cases of mild discomfiture, these visible and invisible flusterings occur but in less perceptible form (Goffman 1967, emphasis added).

This definition links an interior emotion with surface observables. With his usual uncanny instinct, in the last sentence he even hints at the need for further elaboration of the operational definition: "these visible and invisible flusterings [that accompany embarrassment], but in less perceptible form." This clause seems to point toward the development of more elaborate coding systems for the verbal and gestural indicators of shame and embarrassment, such as the one by Retzinger (1991; 1995). Certainly in 1967 and even today, Goffman was ahead of the curve.

## Part/Whole Analysis

Perhaps we should imitate Goffman, developing concepts grounded in the details of the reality they are supposed to represent. One way to approach this problem is to treat it as a part/whole problem: how to relate abstract concepts, the wholes, to the particulars of actual life, the parts, actual words and gestures. The 17th century philosopher of science, Baruch Spinoza first formulated what seems to be a brilliant idea: human beings are so complex that they can only be understood by linking "least parts" to "greatest wholes." (Scheff 1997).

This issue came up in an odd way in an interview with the novelist Muriel Spark concerning her novel *The Bachelors*. The novel describes the lives of bachelors of varying ages and stations in life in London in remarkable detail. Ms. Spark, a middle-aged unmarried woman at the time, was asked how she could possibly know so much about such men. Her answer was "A lifetime of combing lint." By lint, Spark seems to be referring to the detailed particulars of the lives of many people that she had noted. This idea might be as useful in the early stages of science as it seems to be in the writing of novels. As William Blake put it, "... Art and Science cannot exist but in minutely organized particulars." Goffman's way was to take initial steps towards organizing particulars.

In one chapter of Richard Lazarus's last book (1997), he suggests a new approach, at least for him, to the study of emotion. His initial discussion, at least, implies that with respect to

emotions, some lint-combing might be in order. At the beginning of Chapter 8, he proposes that one might derive a classification of emotions by close study of narratives[10]. He gives one example, a paragraph describing an actual marital quarrel. From this one narrative, he derives four types of anger: inhibited, righteous and sullen anger, and hostility.

Lazarus's idea of classifying emotions by using narratives seems to be a step forward in this field. Plutchick (2003) has pointed out that although there have been two dozen emotion classifications in English alone, there is next to no agreement among them as to names of the basic emotions or even their number. Perhaps the main reason for this disparity is that each of the classifications is entirely theoretical, with no grounding in actual emotional events, the "thin air" method.

Even though Lazarus has a good idea, he provides only one narrative [11]. In the rest of the chapter he goes on to derive still another theoretical taxonomy for all the major emotions out of thin air, seemingly forgetting his own suggestion about the use of narratives. He proposes many abstract concepts, but employs only one particular, the narrative about the marital quarrel.

For the development of a concept, how many parts as compared to how many wholes? It doesn't seem likely that there should be more wholes than parts, as in Lazarus's chapter. More likely, there should be many more parts than wholes, as is the case in Goffman's work. Using his approach as an example, it is possible to be

explicit about the steps needed in order to ground concepts in concrete particulars, what I have called here "lint combing."

A weakness in Goffman's use of this method is that in some cases he resorts to hypothetical situations. Although they help the argument along, hypotheticals have serious drawbacks in science. The most glaring one is that they always lack the ambient details, the minute, seemingly irrelevant particulars that often provide the key. Another fault is that since hypotheticals are imaginary, the author is locked into his or her own head.

Perhaps by adding the development of grounded concepts to the grounded theory approach, one might have the best of both worlds. The close examination of particular instances of some of the awareness contexts in Glaser and Strauss's study (1965) might have been an incentive to think in terms of a general concept of shared awareness, or even solidarity and alienation. As Goffman's work on mutual awareness suggests, the more concrete the observations, the more likely the relevance of general concepts will be recognized.

## **Conclusion**

This essay has proposed a method of grounding concepts in relevant examples, as Goffman seemed to do in the case of mutual awareness and embarrassment. The strength of this method is that it avoids the thin air option, on the one hand, and also premature commitment to a

particular theory, method or data, on the other. Instead it draws on diverse examples, helping to develop concepts that have some palpable relationship to the human condition. Since the grounding of concepts in this way takes a great deal of time and effort, and is hopelessly indirect and roundabout, there must be a better way. Until a better one is found, however, Goffman's might be helpful along with the other more established methods.

## References

- Baumeister, Roy. 2001. Violent Pride, in *Scientific American*, 284, No. 4, 96–101.
- Baumeister, Roy, Laura Smart, and Joseph Boden. 1996. Relation of Threatened Egoism to Violence and Aggression: The Dark Side of High Self-Esteem. *Psychological Review*. 103: 5-33.
- Baumeister, Roy and Joseph Boden. 1998. Aggression and the Self: High Self-Esteem, Low Self-Control, and Ego Threat. Pp. 111-138 in Geen, R. and E. Donnerstein (Editors), *Human Aggression*. San Diego: Academic Press.
- Baumeister, Roy F. Jennifer D. Campbell, Joachim I. Krueger, and Kathleen D.Vohs. 2003. Does High Self-Esteem Cause Better Performance, Interpersonal Success, Happiness, or Healthier Lifestyles? *Psychological Science in the Public Interest* 4 (1), 1–44.
- Bennett, Alan. 1994. Cold Sweat. In Fine and Smith, Erving Goffman. (2001).
- Blumer, Herbert. 1986. *Symbolic interactionism: perspective and method*. Berkeley: University of California Press.
- Bruner, Jerome. 1983. *Child's Talk*. New York: Norton.

- Charmaz, Kathy. 2006. *Constructing Grounded Theory*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Clark, Herbert H. and Catherine Marshall R. 1981. "Definite reference and mutual knowledge". In Josh, A. K.; Webber, B. L.; Sag, I. A. (eds.), *Elements of Discourse Understanding*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clark, Herbert H. and Susan Brennan. 1996. In Resnick, Lauren B., John M. Levine, and Stephanie D. Teasley (Editors). *Perspectives on Socially Shared Cognition*. Washington, D.C.: American Psychological Association.
- Cooley, Charles H. 1922. *Human Nature and the Social Order*. New York: Scribner's.
- Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Glaser, Barney, and Anselm Strauss. 1965. *Awareness of Dying*. Chicago: Aldine.
1967. *The Discovery of Grounded Theory*. Chicago: Aldine
- Goffman, Erving. 1959. *Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Anchor.
- \_\_\_\_\_1967. *Interaction Ritual*. New York: Anchor.
- \_\_\_\_\_ 1969. *Strategic Interaction*. Philadelphia: U. of Penn. Press.
- \_\_\_\_\_1983. *The Interaction Order*. *American Sociological Review*. 48: 1-17.
- Lazarus, Richard. 1997. *Stress and Emotion*. London: Free Association Press.
- Lofland, John. 1980. in Ditton, Jason. (Editor) 1980. *The View from Goffman*. New York: St. Martin's Press.
- \_\_\_\_\_ 1984. *Erving Goffman's Sociological Legacies*. *Urban Life* 13, 1: 7-34. Reprinted in Fine and Smith (2000, V.1, pp. 156-178.

- Manning, Philip. Erving Goffman and Modern Sociology. 1992. Cambridge: Polity.
- Plutchick, Robert. 2003. Emotions and Life. Washington, D.C.: American Psychological Association.
- Quine, William. 1979. A Postscript on Metaphor. In S. Sacks (Editor), On Metaphor. Chicago: University of Chicago Press.
- Retzinger, Suzanne. 1991. Violent Emotions: Shame and Rage in Marital Quarrels Newbury Park: Sage.
- \_\_\_\_\_. 1995. Identifying Shame and Anger in Discourse. American Behavioral Scientist 38: 541-559)
- Scheff, Thomas J. 1997. Emotions, the Social Bond, and Human Reality. Cambridge: Cambridge U. Press.
- \_\_\_\_\_. 2004. Social and Emotional Components in Self-Esteem. Journal of the Theory of Social Behavior. 34: 73-90 (With David Fearon, Jr.)
- \_\_\_\_\_. 2005. Looking Glass Self: Goffman as Symbolic Interactionist. Symbolic Interaction 28 (2), 147-166.
- \_\_\_\_\_. 2006. Goffman Unbound! A New Paradigm in Social Science. Boulder: Paradigm Publishers.
- \_\_\_\_\_. A Taxonomy of Emotions: How Do We Begin? (Unpublished ms.)
- Seeman, Melvin. 1975. Alienation Studies. Annual Review of Sociology. 1: 91-124.
- Schudson, Michael. 1984. Embarrassment and Erving Goffman's Idea of Human Nature. Theory and Society 13: 5, 633-648
- Shaver, Philip, Wu, S., & Schwartz, J. C. (1992). Cross-cultural similarities and differences in emotion and its representation: A prototype approach. In M. S. Clark (Eds.), Emotion (pp. 175-212). Newbury Park: Sage Publications

Solomon, Robert. 1981 *Love: emotion, myth, and metaphor*. Garden City, N.Y. Anchor Press/Doubleday.

\_\_\_\_\_. 1992. *About Love: Re-inventing Romance for our Times*. Lanham, Md.: Littlefield Adams.

Sperber, Dan, and Deirdre Wilson. 1986. *Relevance*. Cambridge, MA: Harvard U. Press.

Stern, Daniel. 1977. *The First Relationship*. Cambridge: Harvard University Press.

Strauss, Anselm, and Juliet Corbin. 1998. *Basics of qualitative research: techniques and procedures for developing grounded theory*. Thousand Oaks: Sage Publications

## Notes

[1] This essay is based in part on Scheff 2006. The statements in boldface represent the central thesis in four different forms: 1. Title. 2. Abstract. 3. Text. 4. Conclusion. Through repetition, I try to avoid one of the flaws in much of Goffman's work, the absence of a clear central thesis.

[2] Chapter 5 (Scheff 2006).

[3] Chapter 3 (Scheff 2006).

[4] Solomon (1981; 1992).

[5] Chapter 7 in Scheff 2006 offers a conceptual definition of genuine love.

[6] See the reference to Plutchick (2003) below.

[7] Establishing a new language within the shell of an old one is a bit like lifting yourself with your own bootstraps. In *Frame Analysis*, the central theme, though unstated, is an attempt to define context as a concept. Yet Goffman uses this word 48 times in its

vernacular meaning, as a residual category, like everyone else.

[8] Attunement is the term used by Stern (1977) in his studies of infant-caretaker relationships. It is difficult to choose a name for the state of mutual awareness in English, since our language establishes individuals as the fundamental unit, rather than pairs or larger groups.

[9] Luiz Baptista called this quotation to my attention. The idea of levels of mutual awareness plays a prominent role in my discussion (2006, Chapter 5) of context and consensus.

[10] Bengt Starrin called this chapter to my attention.

[11] Although narratives are much better than thin air, they are still quite abstract, being verbal descriptions. Goffman went quite far with verbal texts. However, in developing concepts, especially emotion and relation concepts, verbatim recordings of discourse may ultimately be needed. Such records make available the verbal and non-verbal indicators of emotion and connectedness, the minute particulars.



ISSN 1676-8965  
RBSE 6 (16): 94-131  
Abril de 2006  
ARTIGO

## **A noção de Medo na Visão dos moradores da cidade de João Pessoa-PB.**

*Mauro Guilherme Pinheiro Koury*

**Resumo:** Na busca de conceituação da noção de medo os entrevistados para a pesquisa em andamento 'Medos Corriqueiros', na cidade de João Pessoa - PB situaram o conceito a partir das vivências com o ambiente social onde estão situados, e dividiram a noção medo em três categorias principais: a falta de fé, a falta de confiança e receio de errar e a falta de segurança pessoal ou familiar. Este artigo analisa as três categorias apresentadas para a definição de medo entre os moradores da cidade.

**Palavras Chave:** Medo, Insegurança, Estranhamento, Confiança, Violência, Solidariedade.

**Abstract:** In the search of conceptualization of notion of fear the interviewed for the research 'Current Fears', in the city of João Pessoa - PB, had pointed out the concept from the experiences with the social environment where they are situated, and had divided the notion fear in three main categories: the Lack of Faith, the Reliable Lack and Distrust to Miss and the Lack of Personal or Familiar Security. This article analyzes the three categories presented for the fear definition between the inhabitants of the city.

**Keywords:** Fear, Unreliability, Estrangement, Confidence, Violence, Solidarity.

A pergunta o que é medo foi feita aos habitantes da cidade de João Pessoa<sup>3</sup>, capital do estado da Paraíba, tinha como intenção conhecer um pouco os mecanismos utilizados pela população local para conceituar um termo muito comum e bastante utilizado no dia a dia e na mídia, nesta época conturbada pela violência real ou imaginária que parece assolar o Brasil e o mundo contemporâneo.

A conceituação sobre o que é medo, para os entrevistados, deu-se em três categorizações abertas que podem dialogar entre si no contexto de entender o imaginário de uma cidade. A primeira categoria exposta pelos informantes foi a da *Falta de Segurança Pessoal ou Familiar*, seguida pela categoria de *Falta de Confiança em Si ou Receio de Errar e Falta de Fé*.

O conjunto dos respondentes pode ser dividido em dois blocos, ambos com cinquenta por cento das respostas. No primeiro bloco, situam-se 50% dos entrevistados divididos em duas categorias na definição sobre a noção de medo: a que apresenta o medo como *falta de fé*, e a que entende o medo como *falta de confiança ou receio de errar*.

O segundo bloco possui o restante dos 50% dos entrevistados e apresenta o medo

---

3 - Em um survey realizado pelo GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia da Emoção e em entrevistas, durante os anos de 2002 a 2007, para a pesquisa Medos Corriqueiros.

como uma categoria que fala diretamente com a violência e a *Falta de segurança pessoal ou familiar*.

O primeiro bloco de 50% sobre as respostas dadas a pergunta o que é medo, feita aos moradores da cidade de João Pessoa, divide-se, como visto acima, com 13,4% das respostas, entre a conceituação do medo como *Falta de fé*, e com 36,6% como *Falta de confiança, receio de errar*.

Dos entrevistados e respondentes do survey e moradores nos bairros nobres da cidade de João Pessoa, como Tambaú, Estados e Manaíra, apenas dez por cento situam-se neste bloco e dividem-se nas duas categorias *Falta de Fé*, com 3% das respostas e *Falta de confiança ou receio de errar*, com os demais 7%. Nos demais bairros da cidade encontram-se localizados os outros 90% das respostas no interior das duas categorias deste primeiro bloco de 50% das respostas.

### **A categoria *Falta de fé***

A categoria *Falta de fé* situa a conceituação de medo no interior de uma questão religiosa. A falta de crença ou a pouca crença em Deus leva as pessoas a se sentirem fracas e temerosas. Quem possui fé, para os respondentes que emitiram esse tipo de conceituação para a noção de medo, tem uma solidez e uma confiança que desfaz qualquer temor. Neste sentido, indicam uma atitude relacional (DaMatta, 1985) entre os homens e Deus como indicadora de uma paz interior e os fazem encarar o mundo e as relações com os outros sem receio algum.

Como diz uma entrevistada moradora do bairro de Mandacaru<sup>4</sup>:

“Eu e meu marido somos pessoas da Igreja. Somos gente de fé. Somos protegidos por Deus. Nada nos abala, nada nós tememos, o que temos devemos a Deus, o que não temos a Deus pertence e assim é a nossa vida. O nosso tratamento com os nossos semelhantes se dá nesse sentido, todos são filhos de deus, embora alguns não saibam e vivam próximos ao demônio. Cabe a gente salvá-los, indicar os caminhos da fé, e não temê-los... Se algum semelhante venha por acaso nos ameaçar, a gente abaixa os olhos e o perdoa, e nossa fé remove qualquer receio e qualquer prova imposta a nós por Deus”.

Essa atitude relacional com o divino parece provocar uma sensação de *destino* ao processo do viver que ganha sentido enquanto tentações e provas à fé individual. As relações sociais e com os outros (semelhantes) são vistas através da potencia de amor a Deus e a uma visão da vida terrena como um momento de definição para a vida futura. Neste sentido, não há o que temer, tem-se que estar preparado para as provas e tentações que Deus coloca na vida como teste de fé.

É interessante verificar nessa destinação como fundamento de vida e de relações com os outros, uma espécie de fatalidade presente aos acontecimentos da vida ordinária e aos projetos e projeções feitos no decorrer da existência individual, familiar e coletiva. Esta atitude de fatalidade pode ser entendida como uma espécie de resignação, onde os indivíduos devem deixar que as coisas sigam o seu curso (Giddens, 2002,

---

4 - Sexo feminino, 51 anos, evangélica.

pp. 106-107). Curso este já traçado, "*por linhas curvas ou tortas*", onde o sujeito individual se coloca e vivência pela experiência diária de fé o seu trajeto. Quanto mais fé possua, mais "*as pedras no caminho*" serão removidas construindo um campo moral que os protege e os guia.

Essa atitude relacional com o divino, deste modo, parece assegurar um ordenamento moral sólido e uma visão do homem como seu semelhante e, por tabela, filhos de Deus. Portanto, o mal e a presença do demônio, são vistos como provas e tentações, por um lado, e por outro, como exercício de salvação individual, ao superar as tentações, e dos outros, como evangelização.

Mostrar o caminho de Deus, muitos falam 'da Luz', aos incautos ou 'tocados pelo diabo' é uma atitude esperada da fé. "A fé reduz o medo a pó e conduz um apelo para se dar às mãos aos semelhantes e, de modo mais efetivo, aos desesperados", disse em entrevista um pastor<sup>5</sup> falando a respeito da fé como princípio de vida em harmonia.

O coletivo enquanto categoria que agrega e aproxima é uma noção que parece ser central nesta forma de definir o medo enquanto fé. O dar às mãos aparece como sinônimo de fortaleza pessoal em uma ação triangular da relação com o divino que se satisfaz através da semelhança, paridade e afinidade com os demais. Uma proximidade com os outros semelhantes, que professam a mesma fé, permite um fortalecimento pessoal de cada indivíduo, e a mão aberta à ação evangelizadora aos ainda não

---

5 - Sexo masculino, 34 anos, morador do bairro de Cordão Encarnado.

tocados pela fé, dão um sentido de missão que ameniza a intenção do mal em relação aos sujeitos de fé, enfraquecendo-o e aproximando-o da fé e do bem.

Apesar da fé, como fundamento de vida e ausência de medo, e da ação evangelizadora em relação aos desviantes ou desviados da fé, dos tocados pelo mal, existem algumas regras de conduta claras ou subentendidas, indicadas em várias entrevistas, que possibilitam afastar os perigos cotidianos, o que pode ser aqui apresentadas nos três depoimentos a seguir:

“A gente é de casa para a Igreja e para os encontros de fé nas casas dos congregados, nossos irmãos. Vamos para a Igreja em grupos, normalmente, a gente se reúne na casa de alguém da rua e vamos e voltamos juntos, sob a luz de Deus. Assim não a o que temer” 6

“Uma coisa que o crente faz, e mostra ao outro nossa fortaleza de fé, é sempre ter em seu poder e a mostra a Bíblia, a palavra do Senhor. Outra coisa é sair ajeitados, os homens de paletó, ou se não tiver, uma camisa social, e as mulheres com roupas decentes, sem expor o corpo e com atitude séria. Isso faz com que o mal se afaste ou tenha medo da aproximação, pois sabe que ali está um servo do Senhor”. 7

“Eu e um grupo de mulheres e homens da Igreja que frequento temos uma ação pastoral no ‘suvaco do urubu’. Toda semana o grupo se reúne e presta assistência aos moradores de lá. Às vezes não levamos nada, mas só a nossa presença, nosso apoio espiritual, já dá

---

6 - Sexo feminino, 29 anos, moradora do bairro do Rangel.

7 - Sexo masculino, 40 anos, morador do bairro de Cristo Redentor.

um certo conforto para aquelas almas  
sofridas. Fazemos amizade, circulamos por lá  
a vontade e todo mundo nos respeita e a  
nossa família, nunca nada nos aconteceu, só  
o bem". 8

Esses três depoimentos resumem ações que indicam certa atitude de relacionamento moral, espiritual e assistencial para com os outros, que parecem servir também como uma espécie de proteção do sujeito de fé em relação aos outros. A saída em grupo, o encontro sempre com os pares que comungam a mesma fé, serve como um inibidor ao outro de intenções duvidosas ou desconhecidas, dando certa proteção ao grupo e ao indivíduo nele presente. A aparência física enquanto apresentação, cria uma imagem simbólica de solidez moral, que parece imaginariamente coibir a aproximação do mal para quem assim se apresenta. A ação pastoral ou assistencial, também parece indicar uma espécie de proteção e ritos de convivência que levam à aproximação com os mais necessitados e retira ou diminui a potencialidade do perigo presente nas relações, firmando um código onde a fé age como união, como coletivo.

A questão da fé, neste sentido, se de um lado indica uma atitude relacional com o divino e uma atitude de irmandade para com os semelhantes, próximos à fé, ou passíveis de serem conquistados pela ação evangelizadora e pelos os exemplos de vida dos sujeitos de fé, por outro lado, também traça ou procura traçar referenciais e etiquetas que subsidiam a ação individual ou grupal e permitem evitar uma

---

8 - Sexo feminino, 55 anos, católica carismática, moradora do bairro da Ilha do Bispo.

exposição aberta ao mal no movimento cotidiano de cada sujeito ou grupo.

Afirmou em entrevista<sup>9</sup>:

“Quem tem fé não provoca o demônio, mas está pronto a enfrentá-lo pelo exemplo de vida. Sei que o imponderável faz parte da vida, como provas que se situam além das nossas forças, mas Deus ao colocá-las a nós sabe que se somos pessoas de fé e que nossa fé aumentará a cada ação além de nossas forças; se fraquejamos aqui e acolá, essa nossa condição humana propensa ao erro, nos faz também mais fortes, pois recorremos ao diretamente Senhor e recorremos também ao nosso grupo de apoio evangélico e as pessoas de bem em quem confiamos: nossos familiares, alguns amigos caros, vizinhos antigos e nos recolhemos contritos e reaparecemos mais fortes na fé”.

Pelo depoimento acima é fácil à verificação de que a fé não só argumenta a favor de um destino já traçado, mas que esse destino é composto por provações ao sujeito de fé, algumas leves e outras mais duras, testando a capacidade individual da relação com o divino. Outra constatação indica a relação do sujeito de fé com os outros como facilitadores ou enquanto apoio em momentos difíceis, pois a condição humana propensa ao erro também se realiza no fortalecimento da fé através dos grupos de apoio, sejam o apoio da fé, mais também no apoio de amigos, vizinhos e familiares.

---

9 - Sexo masculino, casado, 38 anos de idade, funcionário público e doutorando em educação, católico praticante. Mora no bairro do Miramar de classe média, há sete anos, antes morava com os pais no bairro da Torre.

Esse espírito de coletividade, de apoio e ação mútuos, aparece assim como uma regra moral de comportamento e como experiência e confiança plausíveis de vencer as dificuldades e os 'imponderáveis' que a vida traz. Parece servir como uma proteção não só física, mas, sobretudo, espiritual do sujeito de fé. Um suporte moral que parece assegurar ao sujeito de fé a força necessária para vencer as intempéries, vistas e sentidas como provações.

Como parece indicar o depoimento<sup>10</sup> a seguir:

“Uns seis anos atrás eu era recém casada e tinha me mudado recentemente para a casa que moro até hoje, que é no mesmo local onde sempre morei, pois minha casa foi construída atrás da casa dos meus pais, que cedeu um pedaço do seu quintal e, por ser uma casa de esquina, a minha pode ser construída com uma saída própria na rua transversal. Eu voltava da minha escola, a noite, que continuava a freqüentar após o expediente do meu trabalho. Era uns dez e tanta da noite e, para chegar até a minha casa, da parada do ônibus, eu tinha que fazer uma volta muito grande ou cortar o caminho por um atalho feito em um terreno baldio. Esse terreno era e é utilizado por muitos moradores durante o dia e recomendado a não fazê-lo à noite, embora eu mesma já o tivesse feito em várias ocasiões pois ele diminui imensamente a minha casa do ponto de ônibus. Naquele dia, especialmente, eu não deveria fazer a travessia, uma pontada no meu peito avisou que eu devia seguir pelo caminho mais longo, mas não dei bola e

---

10 - Sexo feminino, 27 anos, casada, evangélica, dois filhos e vendedora de uma loja do Centro e moradora do bairro do Grotão.

prossegui. Normalmente eu ouço os avisos que chegam até mim, mas o cansaço me fez negligente e eu fui punida por não o perceber. Ao atravessar fui pega por quatro caras que me agarraram e me levaram para uma ponta mais escura do terreno e me seveciaram a não mais poder. Mais me deixaram viva. Cheguei em casa toda rasgada, machucada, em sangue mesmo e fui acudida pela minha mãe. Meu marido ainda não tinha terminado o turno dele na fábrica e não estava em casa, meu pai me levou para o hospital e de lá para prestar queixa e fazer exame de delito. Eu estava arrasada, minha fé estava abalada, como pode acontecer comigo. Mas meus pais e irmãos não me deixaram esmorecer. Me abraçaram, me deram apoio, não me deixaram só, mas afirmaram que eu não podia deixar de prosseguir, tinha que dar queixa, tinha que denunciar o acontecido pois tinhas outros que não deveriam passar pelo mesmo que eu estava passando. Meu marido quando chegou foi avisado por uma vizinha e veio logo ficar comigo. Concordou com os meus pais e irmãos que eu tinha que prosseguir. Me deu apoio moral e ficou ainda mais amoroso comigo depois do acontecido. Fiz denúncia e logo depois de uma semana uma vizinha distante levou o filho dela na casa dos meus pais e fez ele confessar a participação no meu estupro e o arrependimento. Levou ele para a polícia e lá ele falou sobre os outros, todos do bairro, o que levou a prisão de todos. Esse menino é hoje um crente, ainda tá preso, mas tá um rapaz arrependido e temente a Deus. Meus pais, eu própria, meu marido, ficamos amigos da família dele e eu já, inclusive o visitei uma vez na prisão, já o perdoei.

Este longo depoimento revela uma faceta moral presente no discurso e na práxis de quem elege a categoria *Falta de fé* para definir o que é

medo. O depoimento fala de uma mulher criada em um determinado bairro, o Grotão, e que viveu sempre em um mesmo local deste bairro. Transferiu-se da casa dos pais para uma casa construída nos fundos da casa paterna. É o depoimento de uma mulher conhecida pessoalmente e enquanto laços familiares no bairro, que detinha laços comunitários com a vizinhança e possuía ainda laços religiosos e de igreja no bairro.

É o depoimento, também, de alguém que sofreu uma violência física e moral terrível, foi vítima de estupro quando voltava de um dia longo de trabalho e estudo para a sua residência.

É um depoimento ainda de espaços perigosos, que são evitados, sobretudo, à noite por ser ermos e não freqüentados pela comunidade, apesar de encurtar distâncias, como tão bem retratado e categorizado pelos estudos de Magnani (1984, 2000, 2002) ao quais se remete o leitor, mas que não se pretende aprofundar aqui. Espaços ermos, perigosos, mas que a confiança (Simmel, 1983; Wolff, 1964; Koury, 2002, 2006) nos outros semelhantes da comunidade permite vez ou outra ousar atravessar, principalmente, como no caso da entrevistada, por estar cansada e querendo logo chegar em casa, apesar de sensação interna de que não deveria o fazer.

Mas é um depoimento, sobretudo, de laços comunitários que reforçam a fé, de uma visão de outro como próximo e que, mesmo errando é possível ser perdoado desde que este ato permita trazê-lo de volta à vida enquanto sujeito de fé. É um depoimento, ainda, que mostra uma ação moral e ética de uma vizinhança, onde o grau de confiança entre si é

sinônimo de proteção coletiva e pessoal. É sinônimo também de expiação de culpa, da necessidade do outro pagar pelos erros cometidos em uma ação imprópria (e no caso terrível de violência).

No depoimento fica claro que não só a fé da depoente está em jogo, mas a da própria família e da própria comunidade em que está situada e faz parte. A solidariedade dos parentes: pais, irmãos, marido, a necessidade de prestar queixa do crime, dão um arcabouço afetivo e moral cidadão ao ato. Por outro lado, um dos atores do ato de violência contra a entrevistada, chegando em casa arrependido, contando o episódio a sua mãe e permitindo que esta mãe o levasse até a casa dos pais e da depoente para apresentar o filho como um dos algozes, pedir perdão e levá-lo junto com a família da vítima à delegacia, e depois preso, julgado, junto com os demais envolvidos e por ele denunciados, todos da comunidade, perdoado e visitado inclusive pela entrevistada, como forma de apoio moral e trazê-lo de volta à comunidade e a igreja, demonstra um sentido de confiabilidade e de laços estreitos comunitários que transcendem a violência em si, e a coloca à luz dos 'caminhos tortos', da provação e do reconhecimento do outro como semelhante, como membro de uma comunidade e como tal por ela protegido desde que arrependido do ato.

Permite também sinalizar para um outro problema que não pode ser explicado pela ação individual da culpa. A vítima, também, se coloca como alguém que errou, não leu os avisos íntimos de que não deveria passar pelo local esmo, não recomendado inclusive pela comunidade. A não ler os avisos íntimos, à voz

interna que a avisa do perigo, portou-se na confiança simples de alguém que sempre viveu no bairro e submeteu-se ao cansaço a que se encontrava, descuidando-se.

Esse descuido levou ao acontecido, mas levou também a um outro episódio mais amplo, a salvação de uma pessoa que se encontrava desviada do caminho<sup>11</sup> e que já era objeto de preocupação da comunidade de fé e vizinhança. O ato de violência sofrido foi lido pela instância do coletivo de fé, como um objeto de aproximação e cura da doença social que se aproximava da vizinhança visto através dos caminhos desviantes que tomavam alguns dos seus jovens<sup>12</sup>.

A primeira categoria analisada, *Falta de fé*, para definir o que é medo, deste modo, como pode ser vista pela análise acima, se situa em um campo de pensamento ou em um imaginário social ainda preso no interior de laços tradicionais. Onde os critérios de confiança e de

---

11 - No depoimento a entrevistada fala de que o rapaz estava se rebelando das normas familiares e sendo introduzido no uso de drogas (maconha), com outros rapazes com mais experiência de quem ele começou a sair com mais frequência, e que já tinha sido objeto de comentário da mãe dele com os pais dela e na Igreja que faziam parte.

12 - Na entrevista ela fala, inclusive, da extensão do apoio comunitário aos outros jovens envolvidos no caso de estupro, e do fortalecimento da ação comunitária para aconselhar e minorar a ação desviante no interior da comunidade em que mora. O seu caso servindo para uma maior ação comunitária e dos grupos de vizinhos apoiados pela Igreja em uma ação pastoral e social.

semelhança definem o outro relacional, dentro de laços comunitários estreitos, e onde a curva de vida de um sujeito é medida e encontra-se relacionada a um todo já traçado, a um destino posto a prova a cada movimento do sujeito, cotidianamente. A fé, deste modo, parece agir como uma forma de proteção, ao mesmo tempo, também, como consternação. Essa dualidade indicando as 'linhas tortas' do designo do divino na vida pessoal de cada um, que tem que se colocar atento para ultrapassá-las a cada momento em que lhe aparecem. Reafirmando os laços de confiança comunitário, ampliando o poder da fé, e possibilitando uma ação em prol de outros afastados da fé e da comunidade moral, aproximando-os através do perdão e da remissão (reconhecimento da culpa e sua expiação). O medo, deste modo, é compreendido como fraqueza pessoal, como uma falta de confiança na moral comunitária, uma e como dúvida no destino traçado pelo divino, isto é, como uma *falta de fé*.

### **A categoria Falta de confiança ou receio de errar**

Diferente da primeira categoria analisada, esta categoria presente no discurso dos entrevistados e respondentes do survey aplicado pelo GREM, define o medo fora do campo de representação do divino o apresentando dentro de uma lógica associada ao receio pessoal de errar e da falta de confiança em si mesmo<sup>13</sup>. É

---

13 - É importante notar aqui que a falta de confiança em si ou o receio de errar, apesar de ser colocado dentro de uma perspectiva do sujeito individual, diz respeito também à família, à empresa aos negócios

uma categoria que parece associar o medo à incerteza do que se quer, à baixa estima pessoal, ou para um tipo de racionalização que aprisiona o sujeito a uma espécie de sentimento de imperfeição, de não se encontrar de todo preparado para prosseguir, de não ter certeza, ou da incerteza do próximo passo.

Uma grande parte das respostas dos entrevistados e respondentes do survey se baseia na perspectiva interpretativa do medo como uma espécie de receio de agir motivado pela falta de confiança em si e da possibilidade de cometer erros que impossibilitarão a consecução do seu projeto. Para esses entrevistados o medo se desloca para o cotidiano dos sujeitos individuais e em relação aos seus projetos pessoais em relação ao futuro. Está próximo a uma racionalidade onde o risco envolvido na ação leva a incerteza permanente do futuro imediato, fazendo o sujeito nunca ter certeza de que os seus projetos atuais sejam alcançados ou realizados.

O receio de cometer erros que poderão levar os seus projetos ao fracasso, para os entrevistados que assim definiram o medo, colocam os indivíduos em uma situação de estresse permanente, abalando a sua confiança pessoal pelo risco permanente a que são submetidos na procura da realização futura do que almejam ou projetam para si e os seus.

---

que dependem do indivíduo e dos seus projetos, e que o risco de um erro poderá vir prejudicar, ampliando a esfera da falta de confiança em si e levando o indivíduo ao estresse.

A violência enquanto conceito aparece aqui associada mais ao campo simbólico do risco que os indivíduos estão cotidianamente submetidos na vida moderna do que necessariamente ao receio de virem a sofrer violência física provocada por outros. Os outros aparecem como concorrentes aos projetos pessoais, comprometendo a auto-estima individual e ampliando a esfera do medo, visco como falta de confiança receio de errar e perder.

Como revela o depoimento de uma entrevistada<sup>14</sup>:

“Eu fico apavorada todo dia de não poder conseguir garantir o padrão de vida dos meus filhos. Sou uma mulher sozinha, sou batalhadora, não dependo de ninguém, ganho razoavelmente, moro também razoavelmente bem, meus filhos estudam em boas escolas, mas me sinto despreparada para o mundo. Ta todo o mundo o tempo todo se preparando, correndo atrás, e eu não sei se consigo acompanhar. Me sinto colocada a prova todo dia, vivo estressada, nervosa, sem ânimo, e tendo que fazer das tripas coração para não decepcionar os meus filhos e para parecer forte, mas tenho muito medo do amanhã. Não me sinto preparada para ele, apesar de me esforçar muito, sinto que posso errar e outros virem a tomar o meu lugar e eu não conseguir impedir isso...”

O depoimento acima indica alguém que em sua avaliação tem tudo para se sentir realizada: *“batalhadora, não dependo de ninguém, ganho razoavelmente, moro também razoavelmente bem, meus filhos estudam em*

---

14 - Sexo feminino, 34 anos, assistente social, moradora do bairro de classe média de Manaíra, separada, mãe de dois filhos de 12 e 10 anos.

*boas escolas*", mas que vive com medo de não conseguir manter esta posição social por não se sentir preparada para a rapidez com que o mundo caminha e achar que os outros que com ela concorre nos diversos aspectos da vida podem estar melhor preparados. O que gera uma angústia pessoal, um aumento considerável de estresse no dia a dia, e o receio de impossibilitar aos filhos um futuro digno. Este depoimento fala, principalmente, do medo de errar e da falta de confiança em si provocada pela rapidez com que os processos sociais caminham e a dificuldade permanente de se manter atualizado e de encontrar no seu caminho pessoas mais preparadas que lhe barrem os projetos pessoais penalizando a si e aos filhos.

Guiddens (2002) discute a dificuldade de se enfrentar os ambientes de risco, principalmente pelas conseqüências por eles acarretadas no processo de vida pessoal, familiar, profissional e outros do indivíduo. O medo de errar e as conseqüências de uma decisão ou atitude errada levam a insegurança pessoal e social e modulam aspectos de racionalizações e angústias sobre o amanhã e a consecução dos projetos individuais, causando estresse, depressão, estranhamento consigo próprio e, principalmente com os outros vistos como concorrentes.

Os aspectos que falam desse estresse são muitos e se configuram para um indivíduo singular a partir de alguns valores do ambiente social que freqüentam, apesar de fazerem parte de um certo tipo de ritmo e imaginário social comum. No depoimento a seguir, o enfoque centra-se na idade em relação à quebra de

posição social ocupada pelo depoente. Para ele15:

“a idade trouxe para mim um perigo permanente que ronda a minha cabeça e não me deixa dormir. Depois que fiz 35 anos, o que já faz 10 anos, vivo com medo de perder a representação das companhias que represento e não mais encontrar um lugar para mim no mercado. Tenho visto muitos casos neste sentido entre colegas meus. As empresas preferem gente jovem, com superior completo e mais competitivas e eu me sinto ameaçado pela juventude que parece bater todo o dia na minha porta dizendo que o meu tempo já passou. Não sei se o senhor ta me entendendo, não é que eu me preocupe com a minha idade biológica, não, eu até me sinto bem nela, eu me preocupo com a idade que eu tenho e a ameaça de perder trabalho por causa dela. Tenho muita experiência profissional, mas parece que isso não é muito o critério usado pelas empresas em geral, preferem rapazes e moças jovens pelo dinamismo da idade e pela disponibilidade de viagens, de ainda não possuir filhos, e com projetos pessoais ainda difusos e idealistas. Esses elementos ameaçam a minha estabilidade e provocam em mim surtos depressivos sobre o meu destino e o da minha família. Rezo a Deus todo o dia para que eu consiga formar bem meus filhos para que eles não corram o risco que eu vivo todo o dia de não ter futuro, profissionalmente falando”.

Outro depoimento que também coloca a idade como um indicador de risco merece aqui

---

15 - Representante comercial, morador do bairro de Mangabeira, de classe média e média baixa da cidade, 45 anos, casado, pai de três filhos de 25, 21 e 16 anos, curso universitário incompleto.

ser focado por tratar da idade cronológica como segregação social, como estigma e sentimento de estresse na tentativa de se manter jovem. Para a depoente<sup>16</sup>:

“a idade tem me trazido uma sensação de impotência e medo, e olhe que sou uma mulher que me cuida deste jovem. Estou separada do meu marido já fazem oito anos, ele me trocou por uma moçinha muito mais jovem que usou ele para poder terminar o seu curso de pós-graduação e depois deu um pé na bunda dele e arranjou alguém da sua idade pra namorar, bem feito eu acho... mas voltando ao que eu estava falando, esse foi o primeiro baque na minha vida, me senti velha e jogada no lixo, depois me refiz e me joguei no mundo, comecei de novo a estudar, a participar da vida além da minha casa, a namorar, mas as pessoas que fazem isso estão, pelo menos aqui em João Pessoa, situadas em uma faixa etária bem menor do que a minha, estão na faixa das minhas filhas, mais ou menos, e eu passei a frequentá-las, e me sinto aceita, é claro, mais às vezes acho que é mais pelos adereços: conheço mais coisas e gente, que facilitam ao grupo, tenho uma posição econômica mais estável, e posso bancar despesas, e outras coisas mas, por outro lado sei que nas costas elas falam de mim. Minha filha mais velha disse uma vez que tinha vergonha de mim e que, os meus amigos se aproveitam de mim mas me acham é uma velha assanhada, o que me ofendeu muito. Mas sei que é assim

---

16 - Sexo feminino, aproximadamente 60 a 65 anos, divorciada, de família tradicional paraibana, mora no bairro do Cabo Branco, de classe média alta sozinha. Possui três filhas, duas casadas e que moram próximas e uma terceira que se encontra fazendo doutorado em Paris, França.

mesmo. Uma vez estavam todos conversando numa festinha, me aproximei e senti que falavam de mim, pois mudaram de assunto... Tentei já sair com as minhas amigas da mesma idade que eu, também me sinto fora d'água, são todas conformadas, todas com um padrão de comportamento que avaliam o meu pelo delas. Uma chegou a dizer que eu faço bem em me cuidar, mas tenho que reconhecer que já não sou uma moçinha e sim uma senhora adulta quase na terceira idade. Briguei feio com ela e me afastei delas. Assim me sinto meio fora dos eixos, de uma lado me aceitam pelas possibilidades que proporciono mas falam de mim, do outro, falam mal de mim e querem que eu vire uma velha gagá. E eu, embora me sinta jovem interiormente, e ainda uma mulher atraente e que não pareço ter a idade que possuo, vivo na angústia da solidão, de qualquer hora chegar o tempo em que não mais terei com quem conversar, o que fazer, a não ser a morte...”.

O depoimento acima fala da angústia de não poder conter o tempo: apesar de haver um cuidado pessoal grande desde a juventude, a idade parece tornar-se, cada vez mais, um peso moral que segrega e estigmatiza (Goffman, 1988). O medo da solidão está associado na entrevistada ao receio da velhice, a chegada do momento de não mais ter com quem se relacionar, já que o grupo de sua idade a vê pela ótica da liberação e a condena, o grupo de jovens com quem sai, a aceita pelas benesses que ela possa proporcionar mais a discrimina: ela sente que falam mal dela, e as filhas tem vergonha do seu comportamento. O deslocamento vivido nas diversas circunstâncias pela entrevistada revelam o medo do futuro próximo, onde só a morte poderá acabar com o seu sofrimento e

solidão que vem se acentuando a cada novo dia, a cada nova idade.

É interessante, também, na categoria analisada de Falta de Confiança e Medo de errar, como definidora da noção de medo, uma preocupação generalizada no futuro, de não conseguir realizar seus projetos, de não poder seguir o rápido movimento das mudanças sociais, de não poder deter o tempo, entre outros aspectos. A vida é encarada como um risco e, como bem disse Guiddens (2002), este arriscar-se está associado e se refere sempre a acontecimentos futuros não controlados pelos entrevistados, apesar de viverem o processo através de angústias e de busca de superação dos adversidades envolvidas. O que faz com que os entrevistados que definiram o conceito de medo através desta categoria, vivam em permanente estresse e em contínua e continuada depressão, falta de confiança em si e no social, medo constante de errar, com receio de isolamento, do medo permanente de ser passados para trás pelos outros, ou com receio da perda de prestígio e posição social<sup>17</sup>.

### **A categoria Falta de segurança pessoal ou familiar**

Para os entrevistados, situados no segundo bloco de cinquenta por cento, a cidade de João Pessoa nos últimos trinta ou quarenta

---

17 - A mídia, a propaganda, o imaginário social da sociedade moderna ocidental reforça esta posição a defender uma ideologia da juventude, da competência desenfreada, da necessidade de capacitação permanente como sinônimos da realização pessoal e profissional.

anos, isto é, dos anos de 1970 a atualidade, sofreu uma profunda mudança nos costumes e modos de vida local e um crescimento acelerado, o que afetou principalmente as redes de reconhecimento vigentes anteriormente. Lugar onde todos se conheciam e se reconhecia, a cidade de João Pessoa passou a ser um espaço ocupado pela desconfiança, onde os laços que uniam a rede de sociabilidade relacional afrouxaram e o receio, a dúvida sobre o outro relacional parece ter tomado o lugar.

O depoimento de uma entrevistada mostra claramente esta idéia, dentro de um quadro simbólico e imaginário relacional desfeito e ainda não de todo remontado a não ser pelo temor do distanciamento provocado pelas novas relações societárias na cidade. Segundo ela<sup>18</sup>,

“Quando eu era moçinha e até depois de casada, podia sair para qualquer canto com segurança. Todo mundo conhecia todo mundo, não havia esse perigo de agora, onde na cidade você topa o tempo todo com desconhecidos e não confia em ninguém. Até os anos setenta você, por exemplo, ia para um bar, o garçom te conhecia, o dono te conhecia, as pessoas que lá se encontravam te conheciam se não diretamente, muitas nem falavam com a gente, mas sabiam que se era filha de fulano, que morava em tal bairro, e coisa e tal. Uma vez deixei a bolsa em um bar e no outro dia o garçom chegou até a minha casa e trouxe para mim, entregou a minha mãe. Outras vezes a gente bebia além da conta, o dono do bar nos colocava num

---

18 - Mulher de 65 anos de idade, professora universitária aposentada, divorciada, de família tradicional paraibana. Mora no bairro dos Estados, de classe média alta.

táxi e o motorista levava a gente e depois, no outro dia, ia receber o dinheiro. Hoje não tem mais isso não. Você vai num bar e não reconhece ninguém, os frequentadores não são mais identificados, o pessoal que serve as mesas, os garçons não são mais conhecidos, e você fica meio que deslocado no lugar. “Na minha rua, hoje tenho vizinhos que não sei quem são, quando há muito pouco tempo eu conhecia todos da rua. Fora a miséria que ronda as nossas ruas e a cidade em geral: mendigos, trombadinhas, cheira-colas, as favelas que circunda e cresce a todo o momento por toda João Pessoa, faz com que eu evite o máximo sair de casa. Hoje eu trago os amigos para casa, muito raramente me atrevo a ir às ruas”.

A rua, o lugar fora da casa, do elemento primário de relações e de segurança, parece ter-se tornado, no depoimento da entrevistada, em um lugar inseguro, onde as relações sociais se esgarçaram e o conhecimento do outro, mesmo que não próximo, deixou de existir. Os outros são sentidos como aqueles que trafegam pelas ruas, que habitam outros locais e, mesmo que estes sejam vizinhos, tornaram-se desconhecidos. E como desconhecidos, habitam o imaginário através de uma ameaça potencial a sua segurança e a seu conforto.

O confinamento doméstico parece tornar-se um dos poucos caminhos encontrado de continuar vivendo na cidade. Em casa recebe os amigos, se sente protegida dos outros, daqueles que não compartilham o seu sentimento de pertencimento à cidade, que são usurpadores do lugar e a ameaçam pela simples presença.

Um outro depoimento amplia ainda mais este sentimento de confinamento e o dramatiza, o torna tragédia, ou quase, já que coloca a casa,

símbolo de proteção e reconhecimento como potencialmente defasado e ameaçado pelos estranhos que circulam e inflam populacionalmente João Pessoa.

De acordo com o entrevistado 19:

“Até a bem pouco tempo morava em uma casa, aqui mesmo em Tambaú e fiz uma troca por dois apartamentos no edifício que iriam construir no terreno. Hoje moro em um deles, no mesmo lugar onde ficava a minha casa. Fiz isso não só pelo valor financeiro, mas principalmente pelo medo que comecei a sentir depois que a casa de um vizinho foi invadida por dois ladrões e levaram tudo de dentro, além de fazerem uma meladeira enorme, defecaram e urinaram por todos os cômodos, riscaram as paredes e tudo o mais. A sorte é que não havia ninguém na casa, eles tinham ido passar o verão na casa que tinham na praia do Poço e só souberam depois quando os vizinhos ligaram.

“Quando isso aconteceu eu não consegui dormir mais, vivia o tempo todo me sentindo sufocado com receio pela segurança da minha família. Tenho três filhas, na época a primeira estava noiva e logo depois casou e veio morar no apartamento aqui abaixo do meu, resultado da troca da minha casa pelos dois apartamentos no prédio que lá construíram. Duas filhas ainda moram comigo, uma termina faculdade este ano e a outra está iniciando a faculdade.

“Por elas eu não mais tinha sossego. Minha mulher, também, vivia me cobrando uma solução para o desconforto que era viver com a insegurança. Assim, resolvi ceder o assédio de uma das construtoras que queriam o meu terreno e aceitei a melhor oferta. Me

---

19 - Sexo masculino, advogado, de 57 anos, casado, morador do bairro de Tambaú, de classe média alta.

pagaram um apartamento até o prédio ficar pronto e agora estou há quase dois anos aqui. “Sinto falta da minha casa, do conforto e do espaço que uma casa oferece, aqui tenho que dividir o espaço comum com todo um conjunto de moradores do prédio, com perturbações e formas de vida, de horários, de costumes na lida diária diferentes e que interferem na minha e da minha família. Mas está bem melhor, por outro lado, pela segurança que o prédio proporciona. “Embora ainda fique meio temeroso pela violência que parece nos cercar mais e mais. Em Recife, aqui perto, o ano passado, uma quadrilha bem vestida especializou-se em roubo de prédios. Estudavam o comportamento do prédio e depois conseguiam entrar e atacavam, sobretudo, os apartamentos que já sabiam que estavam sem ninguém no momento e o ‘limpavam’: jóias, dinheiro, etc. eram levados e só depois descobertos... Mas não quero pensar muito, senão eu enlouqueço. Esse parece ser o preço que a gente paga para poder viver numa sociedade injusta e numa cidade e região pobre como João Pessoa e o Nordeste”.

Como se pode notar no depoimento acima o medo é explicado pelo universo imaginário potencial da violência urbana sobre o orbe pessoal e familiar. Tambaú é um bairro onde a especulação imobiliária e o crescimento urbano e de infra-estrutura da cidade cresceu aceleradamente nestes últimos quarenta anos. Passou de um bairro pacato, praieiro, onde todos se conheciam, para um lugar agitado e um ponto turístico dos mais requisitados da cidade. Nele se concentram bares, restaurantes, boates, comércio diversificado e uma circulação grande de pessoas vindas de todos os demais bairros de João Pessoa, quer pelo usufruto da praia, quer

pelo comércio e pelos bares, boates e restaurantes.

É um dos pólos também onde deságuam levadas de turistas do Brasil e exterior, e com grande concentração de hotéis. Por ser o bairro mais pulsante da cidade, o investimento de infra-estrutura também é um dos atrativos para uma grande procura de moradias no lugar. Muitos dos moradores atuais são pessoas que se deslocaram de outros bairros da cidade, ou de pessoas vindas de fora da cidade que passaram a lá morar, de forma definitiva ou temporária, transformando o bairro em um conglomerado urbano complexo e individualista, que assusta aos antigos moradores do lugar.

A circulação de toda a cidade no bairro, seja para lazer, seja para compras, seja por turismo, seja por trabalho, associado ao número elevado de migração para o bairro, reflete no imaginário dos habitantes como um ponto de estrangulamento onde a fragmentação da rede de reconhecimento e sociabilidade local é sempre referida como ameaça a segurança dos moradores.

Como pode ser visto no depoimento acima assinalado, a quebra dos laços de conhecimento do outro, a circulação de pessoas de todas as partes e de todos os tipos e costumes, provoca uma desconfiança que se precipita entre os moradores em forma de insegurança pessoal e receio. O outro é sempre encarado com o uma ameaça potencial. O vizinho que teve a sua casa arrombada por ladrões é uma antecipação do que acontecerá com os outros moradores próximos, que buscam se proteger no último refúgio dos edifícios,

cedendo à especulação imobiliária em alta no bairro.

Antes, porém, de ceder a especulação imobiliária, transformando suas casas em edifícios, muitos dos moradores fortificam a sua residência se isolando cada vez mais do outro morador e das pessoas que circulam nas ruas como um todo. As residências se transformam em uma fortaleza, com muros altos, cercas elétricas, guaritas, cartazes nas portas avisando a presença de cachorros brabos ou de associação a empresas de vigilância.

Uma entrevistada<sup>20</sup>, também moradora de Tambaú, fala de sua infância no bairro, brincando livre nas calçadas, ruas e praia, e a diferença dos seus filhos adolescentes e pré-adolescentes, obrigados a ficarem a maior parte do tempo trancados em casa, sem poderem sair às ruas ou a casa de coleguinhas, se não acompanhados pelos pais e ou empregados. Fala ainda que tem medo de sair a pé a noite em sua própria rua, hoje com apenas duas casas residenciais, uma delas a que mora, e o restante de edifícios, pois é só muros altos, com pouca iluminação, o que dá uma insegurança muito grande ao transeunte.

A sua casa, assim que casou e herdou dos pais, tinha apenas um muro baixo, a rua era todas de casas como a dela, os moradores se encontravam e se confraternizavam, e as crianças compartilhavam a rua como espaço para brincadeiras. Logo após os muros começaram a subir, apareceram os cachorros

---

20 - Mulher de 39 anos, casada, arquiteta mais que apenas se dedica ao lar.

ferozes, depois a 'turma do apito'21, agora cercas elétricas, as crianças sumiram das ruas, a população dos moradores também sumiram, trancafiados em suas residências. As casas aos poucos foram se transformando em edifícios, uma quantidade de gente desconhecida começou a morar neles, muitos nem proprietários são o que faz com haja uma circulação muito grande de moradores e, como sua rua fica próxima aos pontos de acesso aos bares, chega a noite e no verão o dia inteiro de carros estacionados, o que atrai 'flanelinhas' e todo tipo de gente que vive em função desse novo tipo de ocupação.

O que gera insegurança, intranquilidade de circulação pela própria rua em que vive e amplia o medo de que a violência lida nos jornais e manchetes de televisão e revistas, ou conhecidas em rodas de conversa com parentes e amigos próximos sobre uma casa assaltada ou um filho roubado ou ainda alguém atropelado no trânsito, atinja a si próprio ou sua família. O que parecer fazer esses sujeitos vítimas do próprio medo, encarado como insegurança pessoal e familiar no cotidiano da violência determinada

---

21 - A turma do apito é a denominação para homens de bicicleta que apareciam nas ruas de vários bairros de João Pessoa e intimavam a população de uma rua ou de uma quadra a pagarem uma determinada quantia em troca da 'segurança' de suas casas. Esses homens eram associados pelos moradores a pessoas que residiam em bairros periféricos fronteiros aos bairros onde residiam e serviam ora como 'olheiros' para ladrões, ora como intimidação para não roubarem ou deixarem roubar as residências que diziam fazer parte de sua área de atuação. Normalmente os moradores das ruas ou quadras intimados pagavam uma certa quantia para serem vigiados, poucos denunciando a polícia, vista por muitos como conivente com o hábito da turma do apito que pagavam uma certa quantia para subornar o olhar policial.

pela complexidade e da modernidade do espaço urbano onde residem.

O mesmo acontece no imaginário de outros habitantes de um outro bairro situado na orla marítima da cidade de João Pessoa, o bairro de Manaíra. Manaíra é um bairro que começa a ser ocupado, de maneira sistemática, nos finais da década de setenta e, sobretudo, oitenta do século passado, por uma classe média recente, composta por filhos de famílias da cidade ou por pessoas vindas de fora, do interior e, principalmente, de outros estados do Brasil, com o a expansão da universidade federal da Paraíba.

Antes área ocupada por sítios e granjas postas em loteamento, hoje um bairro importante, extensão de Tambaú, com um comércio importante, e lugar do principal *shopping center* da cidade, Manaíra tornou-se também no imaginário da cidade e dos seus moradores um lugar privilegiado, com infraestrutura moderna e eficaz mas, também, um centro de violência urbana, com inúmeros casos de assaltos a mão armada, seqüestros relâmpagos, roubo de carros, etc.

Os moradores entrevistados das áreas fronteiriças entre os bairros dos Estados e Ipês e o bairro de Padre Zé, ou entre os limites entre os bairros de Manaíra e Tambaú com o bairro de São José, apontam a proximidade do que considera favelas, Padre Zé e São José, como um perigo a mais para o cotidiano dos seus habitantes. Muitos estabelecendo um pacto de boa convivência com os habitantes dos bairros mais pobres fronteiriços, como forma de manter a paz e a tranquilidade e não ter suas casas

invadidas ou seus carros roubados ou depredados. Como no depoimento a seguir<sup>22</sup>:

“Moro num edifício quase situado na favela de São José. Os edifícios próximos ao meu já sofreram assaltos, tiveram carros arrombados e coisa e tal e o nosso não. Sabe por quê? Por que contratamos gente da favela para trabalhar no condomínio. O síndico contratou gente da favela para a portaria, os outros dois outros funcionários do prédio e muitas empregadas domésticas são da favela, o que faz com que haja paz dos dois lados. Por darmos trabalho também não somos incomodados. Mas mesmo assim morro de medo: já pensou se demitirmos alguém e esse alguém sabe tudo do prédio, horário dos moradores, quem é quem, e aí pode ser uma desgraça total... num tem jeito, essa proximidade com a favela e as coisas do jeito que estão no Brasil faz a gente ficar sempre tensa...”

Não há um depoimento que não retrate essa situação de medo e insegurança vivida pelos moradores, que não relembre um amigo de um amigo que foi assaltado ou vítima de outros tipos de violência. Como Tambaú e o bairro dos Estados, Manaíra congrega para quase noventa por cento dos respondentes, o referencial de medo como uma categoria associada à *falta de segurança pessoal ou familiar*, entre os respondentes do survey aplicado pelo GREM na cidade de João Pessoa e nas longas entrevistas feitas pelo autor tendo por base o resultado do survey.

---

22 - Sexo feminino, 43 anos, funcionária pública, moradora do bairro de Manaíra.

Outros bairros também associaram medo à falta de segurança, embora as respostas a essa categoria estejam distribuídas de forma balanceada em relação às outras duas categorias, ou aparece como um conjunto residual de respostas em relação às duas primeiras categorias. Na maior parte das respostas os entrevistados refletem os seus bairros ou comunidades como tranquilos, e associa a imagem de violência a pequenos núcleos que mancham sombriamente a imagem dos seus bairros na cidade e provocam medo em seus moradores e, na maior parte das vezes, na cidade em geral. Como, por exemplo, os entrevistados moradores próximos às áreas consideradas como 'bocas do fumo' ou reduto de drogas, no bairro de Cruz das Armas, Rangel, Mandacaru e Roger que sentem insegurança e se apresentam vítimas do não vi, não sei, isto é, do silêncio em troca de uma vaga segurança e proteção, ou dos entrevistados moradores próximos a 'torre de babel', uma área de invasão no bairro de Valentina de Figueiredo, ou ainda os moradores próximos do 'suvaco do urubu', dos limites das linhas férreas na Ilha do Bispo e Alto do Mateus ou ainda a eleição da comunidade de Porto do Capim no Varadouro como lugar perigoso e que gera insegurança aos moradores e lança vergonha ao bairro, o bairro do Roger de baixo, que gera insegurança aos moradores do Roger de cima, e alguns locais do Centro, como o Parque Sólon de Lucena, conhecido como Lagoa, à noite, segundo alguns entrevistados, reduto de marginais e travestis, que provocam receio.

Bairros ou locais considerados perigosos no imaginário da cidade e nos índices das estatísticas policiais e no noticiário da imprensa local, mas que para os seus moradores são locais tranquilos, de gente trabalhadora e que, afora os redutos interiores apontados como manchas que envergonham o bairro e perigosos em potenciais, são locais excelentes para morar. Aditem o perigo na quebra dos códigos de silêncio, como parte da quebra de um pacto entre as áreas apontadas como perigosas, porém vistas como uma espécie de 'cancro', na imagem de um morador entrevistado, e o restante do bairro. Um dos entrevistados<sup>23</sup> relata que a rua onde mora foi objeto de uma série de incidentes no ano de 2004 provocada por uma quebra no pacto entre moradores e uma área perigosa e ponto de droga próximo, quase contíguo à rua. Segundo ele:

“Houve uma batida policial na região, o que provocou algumas prisões e um desbaratamento no ponto de droga situado próximo a rua onde moro. O pessoal achou que foi uma deduração de algum morador da minha rua e, como revide, paredes amanheceram pichadas, carros depredados, moças e senhoras vítimas de assédio e ameaças veladas, o que provocou pânico entre os moradores da rua, alguns chegando a se mudar. Hoje <sup>24</sup>as coisas voltaram ao normal. Foi restabelecida a paz entre os moradores da rua e a comunidade e, mesmo com medo de que possa a qualquer momento

---

23 - Sexo masculino, 39 anos, residente no bairro de Cruz das Armas.

24 - dezembro de 2006, data da entrevista.

ser quebrada essa relativa normalidade,  
continuamos a vida...”

Em outros bairros de classe média de João Pessoa, como o Bessa, Bancários, Mangabeira e Cidade Verde<sup>25</sup>, apesar de serem considerados locais tranquilos e bom de se morar, são apontados locais considerados mal iluminados e desertos em alguns trechos e que induzem e são referenciadas como potencialmente perigosas pelos moradores, alguns chegando a relatar casos de estupro, de assaltos à mão armada, que induzem o medo e colocam os moradores em alerta.

### **Conclusão**

Na busca de conceituação da noção de medo os entrevistados e respondentes do survey aplicados pelo GREM na cidade de João Pessoa, capital do estado da Paraíba, situaram o conceito a partir das vivências com o ambiente social onde estão situados, e dividiram a noção medo em três categorias principais: a falta de fé, a falta de confiança e receio de errar e a falta de segurança pessoal ou familiar. A primeira categoria compreende certa atitude fatalista sobre o destino pessoal e da humanidade e solidária para com o outro próximo ou desconhecido através de um terceiro ponto relacional, a figura do divino. Nesta categoria a fé em Deus remove obstáculos, não se tem por

---

25 - É interessante frisar que, em alguns depoimentos, o bairro de Cidade Verde é apontado pelos moradores do bairro de Mangabeira, como um lugar potencialmente perigoso, que “surgiu do nada”, lugar de marginais e que suja a imagem de Mangabeira.

que ter medo, tudo está escrito. A idéia de destino, por sua vez, está associada à idéia de provação. O destino é a outra vida, na vida terrena os homens são submetidos a provas e sua fé os ajudará a encontrar os caminhos para a resolução do problema e um aprofundamento da própria fé, aproximando-se de Deus.

A segunda categoria remete a uma idéia de risco permanente como construção da existência, não estando os sujeitos prontos em nenhum momento para encará-los, e quando têm que fazer se sentem ameaçados a todo instante, pelos outros, indivíduos e instituições e com receio de perder posições sociais conquistadas. O que aparece para os indivíduos como uma ameaça permanente a seus projetos individuais e coletivos e, por extensão a família e a profissão e a imagem pessoal. A vergonha, o estigma, a concorrência, a solidão, acompanhados pelo estresse, angústia e depressão são os sentimentos e os sintomas apresentados nas narrativas dos entrevistados desta segunda categoria para definição do medo.

A terceira categoria, por fim, ao falar da insegurança do cotidiano, levam a reflexão sobre o medo mais para a questão da violência urbana. O medo do outro, o estranhamento do cotidiano parecem gerar outro tipo de solidão, que é a solidão do viver em uma cidade cada vez mais estranha. Ninguém mais se encontra, não se reconhece ninguém, não se sabe sobre o seu vizinho, que pode ser outro a qualquer momento. Na rua se sente ameaçado, pelo trânsito, pelos assaltos constantes, seqüestros, assédios e mortes. Em casa não se sente mais protegido, os muros sobem, a vigilância nunca está completa, apesar de cachorros, vigilantes

privados, cercas elétricas, aparatos tecnológicos para segurança do lar, etc. As crianças não brincam mais na rua, o controle do tempo familiar, se alguém não chega na hora esperada cria-se um pânico e outros fatores mais. O mundo e o Brasil são vistos como em uma situação de conflito grave, quase em guerra, e a imagem da televisão, dos noticiários de jornais, rádio e revistas, o comentário no trabalho e em casa complementam a cena dramática dos que situam a noção do medo no interior desta categoria, ampliando o imaginário da violência e do medo e os projetando sobre a cidade de João Pessoa e os bairros em que moram.

O ontem e o hoje se apresentam como comparação permanente. O ontem idealizado, como um momento bom e perdido, como idealização do passado em relação ao presente, e o medo do futuro, projetado como impossível de se viver.

Embora não se possa dizer que as categorias definidoras do medo apresentadas possam ser vistas através da posição sócio-econômica dos entrevistados, podendo um informante de qualquer posição sócio-econômica definir medo através de cada uma das três categorias, é interessante mostrar que na primeira categoria, falta de fé, estão situados principalmente os respondentes e entrevistados de até quatro salários mínimos e moradores de bairros populares da cidade de João Pessoa. A segunda e terceira categoria estão associadas principalmente a classes média, com renda entre cinco e vinte salários mínimos e a classe média alta da cidade.

Em uma cidade que começa a ter um crescimento populacional acelerado nos últimos

quarenta anos, como João Pessoa, a noção de medo parte de um complexo de atitudes e definições provindas do ambiente onde os entrevistados estão situados e por onde, ou através dos quais enxergam a realidade social da cidade. É de se notar que a perspectiva da violência, real ou imaginária, norteadora a noção de medo, toma proporções de cinquenta por cento das respostas, junto a trinta e seis vírgula seis por cento de quem optou pela falta de confiança como definidora do medo. O que mostram a noção de risco e da insegurança como instâncias de uma individualidade crescente em formação e do olhar o outro através do viés da desconfiança, do estranhamento e da concorrência.

Apenas treze vírgula quatro por cento situam o medo no interior de uma lógica relacional, onde o medo é encarado como falta de fé e como fatalidade e provação, superada pela crença no divino. Este trabalho, por fim, chega a conclusões semelhantes à de outros trabalhos sobre medo e sociedade, que tratam de cidades brasileiras nestes últimos quarenta anos (Ferraz, 2006; Baierl, 2004; Caldeira, 2000). Mudam, talvez, na intensidade de alguns aspectos, mas singularizam o difícil caminhar para o individualismo em uma sociedade com laços relacionais ainda fortes como a brasileira. Como é o caso, por exemplo, da cidade de João Pessoa, agora analisada, que embora com redes relacionais ainda presentes, - ao ponto de um colega de trabalho que residiu na cidade por mais de vinte anos, brincar sobre a existência de uma "Paraíba profunda" de difícil acesso a quem não tinha nascido na cidade, - se sente invadida, confusa e com receio dos outros que começaram

a invadir o seu espaço, embora ainda se encontrem também sob o júbilo desse progresso: afinal o medo faz parte de uma modernidade ansiada, apesar de causar estranhamentos e de ampliar a violência imaginária e real.

### **Bibliografia**

BAIERL, Lúzia Fátima. *Medo Social: Da violência visível ao invisível da violência*. São Paulo, Cortez, 2004.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. *Cidade de muros: Crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo, Edusp, 2000.

DaMATTA, Roberto. *A Casa & a Rua: Espaço, Cidadania, Mulher e Morte no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1985.

GIDDENS, Anthony. *Modernidade e Identidade*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2002.

GOFFMAN, Erving. Estigma: Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 4ª edição, Rio de Janeiro, Guanabara, 1988.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. "Confiança e confiabilidade: Uma análise aproximativa da relação entre medo e pertença". *RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 1, n. 2, pp. 171 a 202, 2002.  
<http://www.cchla.ufpb.br/rbse.html>

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. O vínculo Ritual: Um estudo sobre sociabilidade entre jovens no urbano brasileiro contemporâneo. João Pessoa, Editora Universitária, 2006.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Festa no Pedaco: cultura popular e lazer na cidade*. São Paulo, Brasiliense, 1984.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. "De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 17, n. 49, pp. 11 a 29, junho de 2002.

MAGNANI, José Guilherme Cantor & TORRES, LÍlian. *Na metrópole: textos de antropologia urbana*. São Paulo, Edusp/Fapesp, 2000.

SIMMEL, Georg. "Dankbarkeit. Ein soziologischer Versuch", in G. Simmel, *Schriften zur Soziologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983.

FERRAZ, Sonia Maria Taddei "Arquitetura da violência: morar com medo nas cidades. Quem tem medo de que e de quem nas cidades brasileiras contemporâneas?" . *RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 5, n. 13, pp. 54-84, abril de 2006. <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>

WOLFF, Kurt H. (ed.). *The Sociology of Georg Simmel*. Nova York, The Free Press/Macmillan, 1964.

ISSN 1676-8965  
RBSE 6(16): 132-155  
Abril de 2007  
ARTIGO

## **Atrocity, Mundanity and Mental State<sup>26</sup>**

*William W. Bostock*

**Resumo:** Este artigo explora a idéia que a crueldade é um ataque sobre a mundanalidade que causa e é causada pelo distúrbio ligado aos estados mentais coletivos. A atrocidade causada por um indivíduo perturbado pode ser o resultado de um desejo de interromper a mundanalidade de outro por causa de uma ofensa da percepção. Apesar do choque que estes atos individuais isolados trazem em si, eles não têm nenhuma repercussão política. Um outro tipo de atrocidade é a barbaridade organizada de um grupo realizada para objetivos políticos. Neste caso, haverá repercussão grave e a longo prazo, e em casos extremos, pode mesmo chegar à guerra. Outra vez percepções e os modos estão presentes, mas neste caso serão compartilhadas coletivamente. Enquanto o distúrbio mental coletivo se está tornando globalizado, pode-se supor que a crueldade e a guerra continuarão. Após revisar o pensamento corrente sobre a natureza e as causas de estados mentais perturbados, o artigo nota que o trauma da atrocidade e o fardo da mundanalidade implicam-se. Uma agenda da pesquisa é sugerida usando o conflito dinâmico simulado e as técnicas

---

26 - Artigo publicado com a permissão do autor  
e do editor do *Journal of Mundane Behaviour*.

da definição do conflito e um programa da ação para acalmar um estado mental coletivo perturbado é indicado.

**Palavras Chave:** Atrocidade; Estados Mentais Coletivos; Mundanalidade; Conflito.

**Abstract:** The paper explores the idea that atrocity is an attack on mundanity causing and caused by disturbance to collective mental states. Atrocity caused by a disturbed individual acting alone could be the result of a desire to disrupt the mundanity of others because of a perception offence. Shocking though these isolated individual acts are, they have no political repercussion. Another type of atrocity is the organized group atrocity carried out for political objectives. In this case, there will be severe and long-term repercussions, and in extreme cases, they can even escalate to war. Again perceptions and moods are present, but in this case they will be shared collectively. As collective mental disturbance is becoming globalized, it can be assumed that atrocity and war will continue. After reviewing current thinking about the nature and causes of disturbed mental states, the paper notes that the trauma of atrocity and the burden of mundanity have been implicated in each other. A research agenda using simulated conflict dynamic and conflict resolution techniques is suggested and a program of action to calm a disturbed collective mental state is indicated.

**Keywords:** Atrocity; Collective Mental States; mundanity; Conflict.

### **Atrocity, War and Mundanity**

...a group of individuals, most of whom are perfectly inoffensive, may, when gathered in a crowd, be drawn into acts of atrocity.  
(Durkheim, 1964 [1895]: 5).

This paper will take this observation as its starting point.

Atrocity is an attack on mundanity. Atrocity is an act of heinous wickedness or wanton cruelty that can occur at any time or place, and when it is perpetrated by a disturbed individual acting alone, could be the result of a desire to disrupt

the mundanity of others because of that individual's perception and mood. Shocking though these isolated individual acts are, they have no political repercussion. When the atrocity is perpetrated by an organised group it has severe repercussions of retaliatory atrocity, preventative atrocity (such as genocide) or, in extreme circumstances, war. It is important, therefore, to try to understand the motivations to commit atrocity: whether provoked or unprovoked--as when, for example, it is for allegedly therapeutic reasons.

War is a legitimized atrocity, although particularly gross acts of wanton destruction of non-combatants (including surrendered troops) are regarded as *war crimes*. The firebombing or nuclear bombing of cities has been controversial, regarded by some but not others as an atrocity. As war is legitimized atrocity, the labeling of an act of atrocity as an act of war will have huge implication as to the legitimization of the atrocity. For this reason, most atrocity perpetrators will be at pains to have their acts accepted as legitimate acts of war.

Mundanity pertains to the worldly, earthly preoccupations with everyday life, and while in itself it is generally a benign set of activities and rituals, that is, the daily routine of "the 'unmarked'--those aspects of our everyday lives that typically go unnoticed by us," as the *Journal of Mundane Behaviour* describes it (JMB, 2002), or the 'texture of daily lived reality' (Orleans, 2001: 2). But the mundanity of one individual, group, community, or civilization may be an affront to certain other individuals and groups. Mundanity, when seen through the distorting

lens of a disturbed mental state, could be seen as demanding and justifying nothing less than an act of atrocity, though the act probably won't be seen and interpreted by its perpetrator as an atrocity but rather an act of war, legitimized atrocity, or even of therapeutic value. Atrocity and war causing severe disruption to mundanity have long been regarded as having major implications for mental health, but it can also be argued that they are also a product of disturbed mental states at a collective level.

From a methodological point of view it would be desirable to interview in depth atrocity perpetrators both before and wherever possible after the act of atrocity, so as to test this hypothesis. However, given the nature of the subject, the enquirer must rely on media interviews, memoirs, and the reports of perpetrators' associates. There is also an alternative approach through the powerful insight of literature: specifically the desire to spread unhappiness to others, so as to make them pay for one's own unhappiness, as found in the works of Shakespeare, Dostoevsky, and Zola, to name just several sources of this particular insight. Therefore, one can generate *intuitively* a hypothesis--the cause of atrocity is a disturbed collective mental state--and place this before the reader in the hope of response.

### **Collective Mental States: Do They Exist?**

In Australia there is currently a Minister of Immigration who, when told that illegal immigrants were found by a UN Working Party to be suffering collective depression, replied that he

did not know what the term meant (Age, June 7, 2002). Many academics also deny that collective mental states exist, as do some members of the public. This could be because collective consciousness seems to imply a group mind, or the idea of a hypothetical collective transcendent consciousness or spirit which was assumed to characterize a group or community (Reber, 1995: 323). The methodological problem of how such an entity could be tested empirically has had the effect of placing it outside modern empirical social science, which is predominantly quantitative, leading one observer to comment that 'there has been practically no research directly assessing the reality of collective consciousness' (Varvoglis, 1997: 1).

This notwithstanding, a survey of current social science literature finds a surprisingly large amount of reference to various conditions of collective mental state, such as collective dignity (Smith, 1991: 163), collective fear (Lake and Rothchild, 1996), collective vulnerability (Orleans, 2001), collective memory (Takei, 1998), and collective consciousness (Munayyer, 1999). The health disciplines reveal a longer but also intermittent interest: collective anxiety neurosis was hypothesised by the psychiatrist Kiev (1973), collective habituation to genocide was discussed by the psychoanalyst Shatan (1976: 122), collective retribution by the psychologist Staub (1992: 164) and collective trauma from the perspective of health care by Myers (1999). Collective responsibility (Harff, 1995), collective moral responsibility (Pies, 20001) and collective guilt (Johnstone, 1999) have also been discussed as a problems of moral

philosophy while from the perspective of sociolinguistics collective language grief has been discussed in relation to communities that have lost or anticipate the loss of their language (Bostock, 1997). Language itself is a collective right (Kymlicka, 1995) or droit collectif (Breton, 1997: 47).). Psychohistory is another important approach to collective mental states, in particular the importance of trauma during childhood (Scharf, 2000). Organizational theorists have considered collective organizational anxiety as an important factor in their subject of interest which is a collective mental model (Voyer, Gould and Ford, 1996). All of these conditions can be grouped under the general category of collective mental state, but it is possible that there is a particular mixture of conditions that can become a dangerous impulse to atrocity: for example, collective depression over unwanted mundanity, combined with desire for collective retribution.

## **The Motivations to Commit Atrocity**

### *(1) The Depression of Unwanted Mundanity*

Psychological factors are recognised as being very important as causes of depression, and depression can be a precondition for atrocity. For example, depression is often actuated by the illness or death of someone close or other forms of profound loss including loss of hope for the future or other form of grief (Haig, 1990: 7-11). Individual depression is thus characterized by a loss of personal hopefulness which is now becoming recognised as an important part of the mind-body relationship (Nunn, 1996), and this applies equally to group depression.

Another variant of this view is that depression is caused by feelings of learned helplessness, which results when punishment is received without being contingent upon the actions of the individual (Collier, Longmore and Harvey, 1991: 336). Learned helplessness could be considered as similar to a loss of control over one's life, even in, or particularly in, its mundanity.

The World Health Organization has recognised the spread and significance of depression, noting that mood disorders (including depression) are estimated to affect some 340 million people, that is, of epidemic proportion. In the United States of America alone, the yearly cost of depression is estimated at US\$44 billion, equal to the total cost of all cardiovascular diseases. (WHO, 1997).

José Maria Vigil has investigated the psychological well-being of the Latin American continent and diagnosed a state of collective depression, that is, as having actually the same symptomatology as for individual depression: disappointment, loss of self esteem, self accusation, demobilization, disorientation, depoliticization, escape into spiritualism, loss of memory, withdrawal and psychosomatic problems (Vigil, 2000: 2). It is possible in a similar way, to assess the condition of a large proportion of young people as being one of collective depression.

A mundane condition of starvation, famine, civil war and political oppression, would not always cause atrocity, but one could conceive these as preconditions for atrocity. The burden of unwanted mundanity is not confined to the Third World. Many people, particularly young adults, in

affluent developed societies such as those of North America, Europe or Australasia, are showing symptoms of depression.

The epidemic of depression now becoming globalized could be a response to the tension in global culture: on the positive side of this particular stage of cultural development is the promise of infinite lifestyle possibilities, choice, freedom and consumer goods, while on the negative side, which is more likely to correspond to reality, is poverty, disease, deprivation and the loss of hope, with a particular group being seen as responsible for this situation--a mind-set to which many young people, especially those in third world countries, may be particularly susceptible.

As Eckersley puts it,

...(t)he situation may also reflect a growing failure of modern Western culture to provide an adequate framework of hope, moral values, and a sense of belonging and meaning in our lives, so weakening social cohesion and personal resilience.... In investing so much meaning in the individual "self," we have left it dangerously exposed and isolated, because we have weakened the enduring personal, social and spiritual relationships that give deeper meaning and purpose to our lives. (Eckersley, 1997).

The burden of the deep inner void created by an unfavorably or degradingly mundane society is a dangerously unstable situation because this void can be filled by bad or evil leaders who can instigate atrocity, the classic example being Hitler, who in *Mein Kampf* promised that "heads would roll." In the context of modern

organization theory, Hirschhorn has confirmed the conclusion that certain types of leadership can have "toxic effects" on organizational motivation (Hirschhorn, 1990: 533), and this insight can surely be applied to societies at the political level.

### *(2) Revenge*

A depressed mental state could not in itself be seen as a cause of atrocity, but it may create the kind of mental disturbance created by events or deliberate manipulation that can end with atrocity. Specific atrocity can cause depression not only in those individuals immediately affected by loss, but also at a collective level. Atrocity can therefore create the condition for further atrocity.

Collective memory of a past atrocity can be a motivation to atrocity. In 1389 in the Battle of Kosovo, Turkish invaders committed atrocities as part of their conquest of the Balkans, and avenging these have been put forward as grounds for attack on Islamic Kosovars in 1998.

Writing earlier on the wider subject of the disintegration of the former Yugoslavia, the novelist Danilo Kis identified nationalism as the causal factor: a state of collective and individual paranoia, where collective paranoia is a combination of many individual paranoias brought to paroxysm in a group whose goal is '...to solve problems of monumental importance: survival and prestige of that group's nation.' (Kis, 1996: 1). Atrocity was thus interpreted as nationalism, not atrocity.

Psychologists and others have long been concerned with explaining aggression or unprovoked attacks or acts of hostility, and many theories have been put forward. Firstly there is the instinct theory of aggression, represented among many others by Freud who recognised a destructively powerful death instinct, and also by Lorenz (1966) in whose view aggression was a survival-enhancing instinct which is present in human beings as well as other animals, and which can be collective as well as individual. A second view is that aggression is a learned response, rationally chosen and dispassionately employed in the furtherance of selected goals by children, adolescents, adults, and groups such as politicians and the military (Gurr, 1970, 32). The third approach is the 'frustration-aggression theory' first proposed by Dollard (1939). Here aggression is seen as a response to frustration caused by interference in the pursuit of goals or any other disturbance to the collective mental state. The aggressive response to frustration is seen as a biologically inherent tendency in humans and other animals, and is not necessarily incompatible with the other two approaches. None of the three approaches is exclusive, but of the three approaches, the latter seems to be the most widely accepted. For example, Gurr takes the view that '...the primary source of human capacity for violence appears to be the frustration-aggression mechanism...' (1970, 36), but he goes on to include among the sources of frustration the sense of relative deprivation, which can be infinitely diverse in origin, nature and response.

The desire for revenge can affect certain strata of society, specific groups, communities, nations and even continents, and can be so widespread and generalized that the term collective vengeance can be used to describe the situation. A specific event such as the unexpected death of a public figure such as a political leader by assassination can be the cause of an episode of collective vengeance and ultimately be a trigger for war or genocide, as was the assassination by aircraft destruction of President Juvenal Habyarimana of Rwanda in 1994.

### *(3) Reactive or Preventative Atrocity*

As already noted, war is legitimized atrocity. While often retributive, atrocity can also be preemptive or preventative. War can be open armed conflict, as between sovereign states, but war can also occur within states as civil war, wars of secession (possibly having an identity component) or wars of independence between pro-independence forces and a colonial or other type of occupying state. Here the labeling process as atrocity, act of terrorism or legitimate act of war, is critical, as external support will depend on whichever label is accepted.

Civil war is war within a state where the objective is control of a state, and thus differs from secession of a part from the whole with a view to gaining the power to implement a particular form of government, policy or regime. In civil war both sides are likely to be highly organized and heavily armed, as in the American Civil War (1861-1865), where loss of life was higher than for Americans in World War 2, or the

Spanish Civil War (1936-1939) where the bloodshed was also very great. Both civil wars were about ideology: the former in relation to the issues of race and central government, and the latter was concerned with class, religion, and land ownership but with an ethnic implication in that Catalonia and the Basque Country, with their distinct ethnic identities, were strongholds of Republican support with some sympathy in Galicia. In some civil wars, ethnicity has played no part: in the English Civil War (1642-1648), ideology and regime change seem to have been the main issues. When civil war has an identity dimension, it can generally be assumed that many grievances will be implicated, either overtly, as in the situation involving the Kurds or the civil war in Sri Lanka (Bostock 1997) or as in the civil war between the IRA and the British Government in Northern Ireland, where the past and present treatment of Irish Gaels is an important item in the store of grievances embedded in collective memory. All of these civil wars have been heavily marked by atrocity.

#### *(4) Collective Fear*

Creating collective fear among a targeted population seems to be a common aim among the perpetrators of atrocity. As Orleans states "This is the prime objective of terrorism: to alter the texture of daily lived reality by injecting a blend of apprehension, trepidation, despair and ruin." (Orleans, 2001: 2). Hitler created and used the mental state of fear of atrocity by the advancing Russians as a means to control the German public and prolong World War 2 in Europe. The orchestration of individuals, families

and communities into agents of homicidal/suicidal behaviour through the manipulation by fear is a frequently observed and generalized component of the same dynamic in which atrocity is perceived both as an immanent threat and a potential resolution.

The generalized state of fear does provide another precondition for atrocity.

When a large number of people collectively experience fear, one can say that this fear is a product of the collective mental state. Such a state can be engineered by the controlled supply of information and interpretation, which is used to generate collective anxiety. Lake and Rothchild expanded on this theme when they wrote that

As groups begin to fear for their safety, dangerous and difficult-to-resolve strategic dilemmas arise that contain within them the potential for tremendous violence....Ethnic activists and political entrepreneurs, operating within groups, build upon these fears of insecurity and polarise society. (Lake and Rothchild, 1996: 41).

Most studies of organized violence do not attribute all causality to leadership, as there must be a facilitating follow ship or at least acquiescent bystanders (Staub, 1989: 23), and very likely a situation where the "raw material" of collective grievances are present.

#### *(5) Collective Desensitization to Violence*

Suicide and violence towards others including homicide are closely related. WHO reports that

violence in all its forms has increased dramatically worldwide in recent decades. During 1993, at least 4 million deaths resulted from unintentional or intentional injury, including 300,000 murders. Of the violent deaths, some 3 million were in the developing world. In many countries, homicide and suicide account for 20%-40% of deaths in males aged 15-34 and in half the countries of Latin America and the Caribbean, homicide is the second leading cause of death in people aged 15-24. It is more frequent among men, increases in direct relationship with age, and is closely associated with depression, personality disorders, substance abuse and schizophrenia (WHO, 1997). It should be noted, however, that sufferers of specific mental illnesses generally have no greater proclivity towards violent crime than other members of a population (Siegfried and Goetinck, 1996). It would seem inevitable that a climate of generalized violence would favour the planning and execution of atrocity.

Borkenau took up this point when he related the mental state of proclivity towards violence to the effect of severe changes to the social and political milieux in which violence becomes commonplace:

Once the carapace of custom is disrupted, the process acquires the characteristics of a chain reaction. Every rift opened by the devaluation of rules widens automatically and produces new rifts in other places....conduct becomes more and more irrational, the area of moral uncertainty is constantly widening, until the typical situation of the "dark ages," a situation of

total insecurity and universal crime, is reached. (Borkenau, 1981: 385).

*(6) Therapeutic Atrocity*

Sometimes killing is seen as healing, as in suicide, but killing others can also be seen as an act of healing, as in supposedly benevolently motivated collective euthanasia. An example of this is the war of extermination, where a power seeks to completely extirpate a whole category of people by genocide (Kuper, 1981), for the believed therapeutic benefit of the perpetrators and sometimes even for the victims, as in a kind of mercy killing. The war of extermination may be limited in scope, or disguised as resettlement, as in the Black War in Tasmania (Kuper, 1981, 40), or it may be wholesale as in the Third Reich where a considerable number of categories of people were targeted (Hilberg, 1967) or Cambodia under Pol Pot which has been described as an autogenocide in that Cambodians themselves were targeted (Staub, 1989).

In the light of this discussion, it is possible to hypothesize that the impulses towards aggressive behaviours provide a complex assortment of motivations to atrocity, culminating in homicidal, genocidal and suicidal acts (these often being related) and a diverse range of other atrocities including mass rape and mass mutilation. However there is always present a common factor: a disturbed collective mental state.

## **Philosophical Implications of a Disturbed Collective Mental State**

Thus the condition of the collective mental state can be hypothesized as having an essential role in the great question of human society: order or conflict, peace or war, accommodation or genocide, mundanity or atrocity.

The precise nature of the link between mental state and behaviour is the age-old philosophical and moral question of responsibility, which will remain unresolved. Another way of looking at the same problem is to say that antisocial behaviour may not be a result of illness: "... harm to society...should not be part of the definition of mental illness, because to include it would open the door to saying that, for example, all rapists and all those who oppose society's aims are mentally ill" (Collier, Longmore and Harvey, 1991: 314). However, it is obvious that the necessary task of coordinating large-scale violence requires large numbers of willing participants and therefore that similarity of motivation, mood, ontology, information supply and interpretation must be assumed. However, such violence also requires that a moral choice that has been made and, therefore, cannot be excused. As Pies has written: "Terrorism, in short, is a moral choice--and in principle, it is reversible." (Pies, 2001: 4).

Pies (2001:1) discussed the problem of whether there can be a collective psychopathology when he wrote "only a clinical evaluation can determine whether an individual suffers from a mental illness, and no group can be diagnosed en masse." He then went on to

state that "we justifiably may ask: is terrorism related to certain habitual ways of thinking that have analogies in some psychiatric disorders? I believe so." Pies thus gives a valuable confirmation to the hypothesis of this article, but his position also creates a problem: if one uses clinical terms for which there might be specific diagnostic tests, then one is making a collective diagnosis which can then only be metaphorical.

An answer to this problem is to avoid the use of clinical terminology such as disorder, paranoia, (noting that depression is both a clinical term and a plain English term), though one can well accept the right of others to use those terms. But it is still possible to describe in plain English the collective mental state of a community both relative to other communities and also in terms of changes to its former self. These conditions could be summarized as having a collective mental state that is either adjusted to its circumstances or disturbed. But how does an adjusted or disturbed mental state in an individual become collectivized?

### **The Functioning of Collective Mental States**

Many social scientists have suggested that the mechanism by which collective consciousness comes about is contagious reciprocity. Kiev developed this theme when he saw not only depression but collective anxiety neurosis as being spread by contagion, analogous to an infectious disease (Kiev, 1973: 418).

Another mechanism of change in collective mental state is the result of collective trauma, which works by changing the existing ties

between survivors (Myers, 1999: 2). Among individuals, it has been recognised that stress can be a cause of or trigger for disorder, so that when stress is widespread throughout a community, a significant change in the collective mental state can be predicted. At the collective level, it has often been observed that major traumatic events or continuing conditions of extreme stress (such as in ghettos) do produce a heightened incidence of suicide and other indicators of mental illness, though in actual war, suicide rates do drop.

An important mechanism is the feedback loop. In their study of an industrial plant, Voyer, Gould and Ford (1999) found that many efforts to reduce organizational anxiety were counterproductive because of the presence of reinforcing feedback loops between the various elements of collectively held attitudes and perceptions. There were also balancing feedback loops which had the effect of reducing anxiety and helping the organization to achieve equilibrium, that is, its position before a stressful event. The collective mental state of anxiety is therefore increased or decreased through the mechanism of feedback. Voyer, Gould and Ford referred to a Dutch study which showed that in one organization, the leader's role was in fact the only balancing feedback loop (Voyer, Gould and Ford, 1999: 3), an early confirmation of the idea that leaders or rulers have an important part to play in the dynamics of the collective mental state.

The common element in the various mechanisms of change in the collective mental state--contagion, shared trauma or feedback

loop--is communication of memory and perception and interpretation of reality: whether these perceptions are well founded in reality is immaterial.

### **Conclusion: Calming the Collective Mental State**

Atrocity is an attack on mundanity causing and caused by disturbance to a collective mental state. Sometimes a particular mundanity can be interpreted as offensive and calling for atrocity. This process can create the conditions for conceiving further atrocity in a process of endless recycling. Atrocity can escalate to war or legitimized atrocity (which rarely settles a conflict) or genocide (which is the fullest expression of preventative or therapeutic atrocity).

What is needed is the application of atrocity avoidance techniques, and here many experiments have been carried out in simulated conflict and conflict-resolution exercises, often as part of academic courses. Constructive compensation for past atrocity, the removing of the depression caused by both atrocity and mundanity, and major modification of the collective mental state by creating the calming influence of an atmosphere of hopefulness, often while working in conditions of extreme difficulty and discouragement, is the essential task. For reasons of responsibility and therefore atrocity cycle reduction, atrocities must not go unpunished. But the punishment should not be violent, as in capital punishment or state-sponsored assassination, which exacerbates

rather than calms the mental state of the associated group through contagion with trauma amplified by feedback loops. Here one could refer to the execution by the British of the leaders of the Irish Uprising of 1916 (with the exception of de Valera who held United States citizenship), and for which, it could be argued, Britain is still paying a price today.

When mundanity is degrading it should be recognised as a potential cause of atrocity, and practical steps at alleviation must be undertaken. One line of investigation has suggested enquiry into the causal power of the group to change individuals when they become part of a group. In this view, leadership is important among the group processes that require research (Forsyth 1996: 5). Leadership can instill a sense of future, and here it could be relevant to be reminded of the phrase attributed to Dag Hammarskjöld: "the future: yes."

### **References**

- AGE, The* (Melbourne Newspaper), (2002). Federal Politics, June 7.
- BORKENAU, Franz, (1981). *End and Beginning, On the Generations of Cultures and the Origins of the West*, (ed. and intro. by Richard Lowenthal). New York: Columbia University Press.
- BOSTOCK, W.W., (1997): "Language Grief: A 'Raw Material' of Ethnic Conflict." *Nationalism & Ethnic Politics* 3, no. 4: 94-112.
- BRETON, Roland, (1997). 'Le droit á la langue: vers le droit des gens, par delá les droits de l'homme'. In Synak, Brunon and Tomasz Wicherkiewicz, (eds.), *Language Minorities and*

*Minority Languages in the Changing Europe*. Proceedings of the 6th International Conference on Minority Languages, Gdansk, 1-5 July, Gdansk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdanskiego.

COLLIER, J.A.B, LONGMORE, J.M., and Harvey, J.H., (1991). *Oxford Handbook of Clinical Specialities*, Third Edition. Oxford, New York, Tokyo: Oxford University Press.

DOLLARD, John, (1939). *Frustrations and Aggressions*. With Neal E. Miller, Leonard .W. Doob, O.H. Mowrer and Robert R. Sears, in collaboration with Clellan S. Ford, Carl Iver HOVLAND, Richard T. Sollenberger. New Haven, Pub. for the Institute of Human Relations by Yale University Press.

DURKHEIM, E., (1964). *The Rules of Sociological Method*. New York: Free Press and London: Collier-Macmillan.

ECKERSLEY, R. (1997). 'Psychosocial disorders in young people: on the agenda but not on the mend'. *EMJA*. (E Medical Journal of Australia), <http://www.mja.com.au/public/issues/apr21/eckersley/ecker.html> (Sighted May 30, 2001).

FORSYTH, D.R., (1996). 'Interfacing Social and Clinical Approaches to Mental Health'. Virginia Commonwealth University, Grand Rounds Presentation, February 9. <http://www.vcu.edu/hasweb/pzy/faculty/fors/grand.html> (Sighted August 30, 2000).

GURR, Ted Robert, (1970). *Why Men Rebel*. Princeton, Princeton University Press.

HAIG, R.A. (1990). *The Anatomy of Grief, Biopsychosocial and Therapeutic Perspectives*. Springfield: Charles Thomas.

HARFF, Barbara, (1995). "Rescuing endangered peoples: missed opportunities". *Social Research*, 62,1, (Spring): 23-41.

HILBERG, Raoul, (1967). *The Destruction of the European Jews*. Chicago, Quadrangle.

HIRSCHHORN, L., (1990). "Leaders and Followers in a Post-industrial Age: A Psychodynamic View": *Journal of Applied Behavioural Science*, 26, 4, 529-542.

JMB, (2002). *Journal of Mundane Behaviour*, Home Page.  
<http://mundanebehaviour.org/index.htm> (Sighted July 17, 2002).

JOHNSTONE, Diana, (1999). *Collective Guilt and Collective Innocence*.  
<http://emperor.wh.net/articles/Johnstone/GUILT.htm>  
(Sighted July 17, 2002).

KIEV, Ari, (1973). 'Psychiatric Disorders in Minority Groups'. In Peter Watson, (ed.), *Psychology and Race*. Chicago: Aldine, 416-431.

KIS, Danilo, (1996). 'On Nationalism'. *Performing Arts Journal*, 53, 18.2 13-16.  
[http://muse.jhu.edu/demo/performing\\_arts\\_journal/18.2kis.html](http://muse.jhu.edu/demo/performing_arts_journal/18.2kis.html). Sighted July 14, 1999.

KUPER, Leo, (1981). *Genocide. Its Political Use in the Twentieth Century*. Harmondsworth, Penguin.

KYMLICKA, Will, (1995). *Multicultural Citizenship, a Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press.

LAKE, David A & Rothchild, Donald (1996). "Containing Fear: The Management of Transnational Ethnic Conflict". *International Security*, 21(2): 41-75.

MUNAYYER, Spiro, (1998). "The fall of Lydda". *Journal of Palestine Studies*, 27, 4, 80-99.

MYERS, Diane, (1999). *Disaster Response and Recovery: a Handbook for Mental Health Professionals*. Menlo Park, AA: National Centre for Post-Traumatic stress Disorder.  
<http://www.empowermentzone.com/disaster.txt>.  
(Sighted 28 June 1999).

NUNN, K.P., (1996). "Personal hopefulness: A conceptual review of the relevance of the perceived future to psychiatry", *British Journal of Medical Psychology*, 69, 227-245.

- ORLEANS, Myron, (2001). "'Post-Terror' People: Reclaiming Mundane Life", *Journal of Mundane Behaviour*, 2.3, (October), <http://mundanebehaviour.org/issues/v2n3/orleans2-3.htm> (Sighted August 2, 2002).
- PIES, Ronald, (2001). "A Simple Way to End Terrorism." *Journal of Mundane Behaviour*, 2.3, (October), <http://mundanebehaviour.org/index.htm> (Sighted August 2, 2002).
- REBER, Arthur S., (1995). *The Penguin Dictionary of Psychology*, Second Edition. London, New York, Ringwood, Toronto, Auckland: Penguin.
- SCHARF, Robert A., (2000). 'Why War? And other Burning Questions: An Invitation to Psychohistory', *Forum: Qualitative Social Research*, 1, 1, (January) <http://qualitative-research.net/fqs-texte/1-00/1-00scharf-e.htm> (Sighted May 30, 2001).
- SIEGFRIED, T. and Goetinck, S., (1996). "Association Between Violence, Mental Illness Disputed." *Dallas Morning News*. [http://www.pendulum.org/articles/dmn\\_violence.htm](http://www.pendulum.org/articles/dmn_violence.htm) (Sighted March 3, 2001).
- SHATAN, Chaim F., (1976). "Genocide and Bereavement". In Richard Arens, ed. with epilog by Elie Wiesel, *Genocide in Paraguay*. Philadelphia: Temple University Press, pp. 102-131.
- SMITH, Anthony D., (1991). *National Identity*. Harmondsworth, Penguin.
- STAUB, Ervin, (1992). *The Roots of Evil, The Origins of Genocide and Other Group Violence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TAKEI, Milton, (1998). "Collective Memory as the Key to National and Ethnic Identity", *Nationalism and Ethnic Politics*, 4, 3: 59-78.

VARVOGLIS, Mario P., (1997). 'Conceptual frameworks for the study of transpersonal consciousness', *World Futures*, 48, (January): 105-114.

VOYER, John J., Janet M. Gould, and David N. Ford, (1996). *Systemic Creation of Organizational Anxiety: An Empirical Study*.

[http://learning.mit.edu/res/wp/org\\_anxiety.html](http://learning.mit.edu/res/wp/org_anxiety.html).

(Sighted 28 June 1999).

VIGIL, J.M., (1996). 'The Present State of Latin America's Psychological Well-Being'. *Tlahui-Politic*, 2/11, (2).

<http://www.Glahui.com/horapsi.htm> (Sighted August 30, 2000).

WORLD Health Organization, (1997). *The World Health Report*. <http://www.who.int/whr/1997/exsum97e.htm>

(Sighted March 3, 2001).

WORLD Health Organization, (2002). *The Global Burden of Disease*. [http://www.who.int/msa/mnh/ems/dalys/intro](http://www.who.int/msa/mnh/ems/dalys/intro.htm)

[.htm](http://www.who.int/msa/mnh/ems/dalys/intro.htm) (Sighted July 17, 2002).

ISSN 1676-8965  
RBSE 6 (16): 156-183  
Abril de 2007  
ARTIGO

## **A estrutura outrem no processo de conhecimento de outros mundos possíveis**

*Frederico César Barbosa de Oliveira*

**Resumo:** Diante de duas vertentes filosóficas que abordam a “estrutura outrem” em relação ao campo de conhecimento antropológico, pretendo propor um debate acerca de como a concepção da alteridade pode ser vivenciada como um sentimento e permitir um conhecimento mais autêntico de realidades (ou mundos possíveis) adversas às nossas de origem. Assim, o objetivo – ainda preliminar – é explorar os mecanismos que dão sustentação a uma determinada realidade (ou visão de mundo), indo além de um racionalismo mais estreito e que nos permite ampliar a visão de nossos processos perceptivos e de sustentação do mundo possível em que vivemos. **Palavras-chave:** alteridade, sentimento, outrem, encontro etnográfico.

**Abstract:** In face of two philosophical sources that approach the "structure outrem" in relation to the anthropological field of knowledge, I intend to suggest a debate concerning how the conception of otherness can be lived as a sentiment and allow a more authentic knowledge of realities (or possible worlds) adverse to ours of origin. Thus, the objective - still preliminary - is to explore the mechanisms that give support to a certain definitive reality (or worldview), moving beyond a narrower rationalism that allows us to extend the vision of our percipient processes and sustentation of the possible world in which we live. **Keywords:** otherness, sentiment, ethnographic encounter.

Neste ensaio, tomo como ponto de partida para a discussão acerca de uma teoria da alteridade, as formas como é considerada a estrutura "Outrem" na visão de alguns autores que tratam com maior atenção dessa questão e de que maneira tal estrutura encontra-se diretamente imbricada nos processos de conhecimento do Outro e de uma apreensão mais genuína de uma realidade adversa à nossa de origem. Reconheço de início, dois eixos centrais dessa discussão. O primeiro diz respeito à análise de Gilles Deleuze (também ancorada nos textos de Viveiros de Castro) sobre os vários mundos possíveis que podem surgir a partir da aceitação de Outrem como um importante direcionador do campo perceptivo e, em outro momento, procuro seguir o desafio do projeto ético de Emmanuel Levinás, quando afirma que a consciência do sujeito somente encontra sua razão de ser fora de si, quando o outro passa a ser identificado como rosto. Assim, a partir de exemplos etnográficos, me proponho a considerar de que maneiras a totalidade social, juntamente com noções de sujeito e objeto, natureza e cultura são construídas em certos tipos de formações sociais e operam diretamente constituição do campo de enunciação da alteridade. Por fim, a partir desse debate é também minha intenção discutir a respeito de qual seria o lugar mais adequado ao antropólogo (se é que existe) que deseja levar realmente a sério o pensamento do nativo e procura lidar da forma mais razoável

possível com situações emocionais, quando é interpelado pela validade do mundo do Outro.

\* \* \*

Seguindo a linha proposta por Deleuze (2001), devemos inicialmente compreender o que significa outrem por seus efeitos. O primeiro efeito de outrem é que sempre existe um mundo marginal em torno de cada objeto que percebemos e cada idéia que pensamos. Ao olhar um objeto, em seguida nos desviamos, deixando-o voltar ao fundo, ao mesmo tempo em que destaca do fundo um novo objeto de nossa atenção. Assim, “outrem é para nós um poderoso fator de dispersão”, é como se os objetos a nossa volta se ligassem e produzissem um mundo de profundidade, que por sua vez asseguram as margens e transições do mundo, povoando o mundo com um certo rumor benevolente. Desse modo:

“Eu não desejo nada que não seja visto, pensado possuído por um outrem possível. Está aí o fundamento de meu desejo. É sempre outrem que faz meu desejo baixar sobre o objeto”. (: 230).

Em seguida Deleuze, então se pergunta: “o que ocorre quando falta outrem na estrutura

do mundo?”. A ausência de outrem acarreta a desapareção da categoria do possível, o mundo se vê reduzido à pura categoria do imediato e o sujeito passa a coincidir com as coisas em si. O que ocorre é que “a minha visão da ilha reduz-se a ela própria. O que eu não vejo dela é um desconhecido absoluto”. Passa então a existir um “mundo cru e negro sem potencialidades nem virtualidades: É a categoria do possível que se desmoronou”. (...) “Tudo é implacável”. (:231).

Diante de seus efeitos, outrem deve ser considerado antes como uma estrutura do campo perceptivo ao invés de um objeto em particular. Outrem não deve ser considerado apenas como um elemento do campo perceptivo; é antes o princípio que o constitui. Outrem não é, portanto, um ponto de vista particular, mas a possibilidade de que haja ponto vista, ou um sujeito separado das coisas, ou ainda um mundo possível. Desse modo, a questão da linguagem recebe um papel fundamental na atualização de um dos muitos mundos possíveis apresentados pela estrutura outrem. Assim, a realidade não existe *per se*, mas deve ser antes atualizada por um eu e, por conseguinte, “a linguagem é a realidade do possível enquanto tal. O eu é o desenvolvimento, a explicação, seu processo de realização do atual”. (...) “O outrem é isso: um possível que se obstina em passar por real”. (:233). Segundo Deleuze, com a presença da estrutura outrem, o indivíduo somente se percebe através de seus objetos passados que lhe são devolvidos por seus Terceiros. O que ocorre é que, assim como no

processo de transferência psicanalítica, o eu nunca é, ou pelo menos nunca se afirma, como uma entidade presente. Nesse sentido, é como se a estrutura outrem precedesse o meu olhar sobre mim e sobre o mundo. Aí exatamente temos a separação, ou distinção temporal, entre sujeito e objeto. Contudo, se essa estrutura encontra-se ausente, a consciência e o objeto tornam-se apenas um. Diante dessa idéia de que tudo é implacável, “a consciência deixa de ser uma luz sobre os objetos para se tornar uma pura fosforescência das coisas em si”. (: 237).

Ao invés do eu, é outrem quem estrutura e torna a percepção possível, como um verdadeiro princípio *a priori* de organização de todo campo perceptivo. Nesse sentido, Viveiros de Castro (2002) também argumenta que é outrem quem determina, através das atualizações da linguagem e do símbolo, as posições e ainda quem pode ser sujeito em um determinado campo de relações. Outrem deve então ser entendido como uma condição de passagem de um mundo possível a outro. Daí a insistência de Viveiros de Castro em alcançarmos antes o conceito que legitima as práticas válidas de discurso, ao invés de um consenso que termina mais por mascarar uma certa desigualdade do jogo discursivo na relação entre antropólogo e nativo. Retomando seu argumento sobre o perspectivismo ameríndio o autor afirma que a própria “natureza humana” deixaria de ser uma substância e se tornaria uma verdadeira função em uma outra rede de relações. O objeto da antropologia seria, portanto, a

variação das relações sociais, podendo levar a uma reconceitualização radical do que seja o “social”.

Também a partir da descrição etnográfica dos Achuar que nos fornece Philippe Descola (1994), o entendimento dessa sociedade requer uma compreensão das transações contínuas entre os Achuar e os seres animados (orgânicos e inorgânicos) diante dos quais eles conquistam suas necessidades diárias, sobretudo através de seduções, ameaças e comportamentos padronizados. Todos os seres da natureza têm alguns aspectos em comum com a humanidade e suas leis são basicamente as mesmas que governam a sociedade dos homens, prevalecendo especialmente a regra da domesticação que visa transformar o afim em consangüíneo. Desse modo, humanos, muitas plantas e animais, além de corpos celestes, são pessoas com uma alma e uma vida individual. De acordo com Descola, precisamente nesse ponto repousa o paradoxo da sociedade Achuar: enquanto suas casas isoladas parecem refletir a ausência de laços sociais, o que ocorre de fato é que homens e mulheres nada podem fazer de diferente do que a prática da etiqueta social correta, conhecimento e habilidades necessárias para interagirem de forma prescrita e eficaz com e humanos e não-humanos, uma vez encontram-se a todo instante em relação direta e constante com todos os seres vivos que povoam o cosmos. Desse modo, a pesquisa de Descola nos aproxima de uma maneira de

compreender as transações sociais a partir do que o autor denomina de “sociedade da natureza”. É a partir dessa concepção que Viveiros de Castro afirma que não importa apenas capturar a visão do nativo como mais uma expressão cultural da diversidade, que parte de um problema comum à toda humanidade.

“Pois seu problema característico (da antropologia) consiste menos em determinar quais são as relações sociais que constituem seu objeto, e muito mais em perguntar o que seu objeto constitui como relação social, o que é uma relação nos termos de seu objeto, ou melhor, nos termos formuláveis pela relação (social, naturalmente, e constitutiva) entre o “antropólogo” e o “nativo”. (Viveiros de Castro, 2002: 122).

É precisamente esse o ponto da argumentação de Viveiros de Castros que mais nos interessa quando pretendemos examinar de que maneira a nossa estrutura outrem opera como um verdadeiro fator de dispersão. O nosso mundo possível que se obstina em passar por real encontra-se amplamente sustentado pelas bases da razão

cientificista e praticamente nos obriga a todo instante a criarmos um certo distanciamento – tido como seguro e neutralizador – do objeto em estudo. Um dos principais artifícios normalmente acionados pelos antropólogos, quando se sentem fortemente interpelados pelo discurso nativo, diz respeito à “distância etnográfica”, posto que se trata de um mecanismo retórico que nos permite mascarar nossa posição e racionalizá-la ao mesmo tempo. Viveiros recusa tal tipo posicionamento não porque ele produza resultados objetivamente falsos, mas principalmente porque a relação entre antropólogo e nativo se resolve em um englobamento e a alteridade configura-se apenas unilateralmente. Desse modo, procuro, assim como o autor, reconhecer uma possibilidade interessante de rendimento da análise quando passamos a considerar uma outra lógica que parte da pressuposição fundamental de que os procedimentos que caracterizam a investigação são conceitualmente da mesma ordem dos procedimentos investigados. É nesse sentido que o reconhecimento de Outrem como um princípio que possibilita a passagem para outro conjunto variável de relações sociais, nos coloca em um rumo diferente do que aquele que indaga se o pensamento nativo exprime uma verdade sobre o mundo.

Levar a sério o que nos dizem os índios é um esforço que exige do antropólogo ir além do sentido da crença que nos obriga forçosamente a ter de acreditar nos sentidos nativos ou em nossas próprias convicções. O

que cabe então de direito à antropologia segundo Viveiros (: 132) não é a tarefa de explicar o mundo de outrem, mas a de multiplicar o nosso mundo, ou ainda como diria Geertz, “alargar o alcance do discurso humano”. A respeito de exemplos da etnografia ameríndia sobre a idéia e que para os índios certos animais são humanos, Viveiros assevera que:

“O que o antropólogo deve se perguntar não é se ‘acredita ou não’ que os peccaris sejam humanos, mas o que uma idéia como essa lhe ensina sobre as questões indígenas de humanidade e ‘peccaritude’. (...) Assim, quando se diz que os peccaris são humanos, não é para identificá-los aos humanos, mas diferenciá-los de si mesmos – e a nós de nós mesmos” (: 136).

Da mesma forma que o exemplo dos peccaris, temos, ainda sobre o argumento do perspectivismo, a forma como são concebidos os corpos em diversas sociedades, que também se mostra uma interessante ferramenta de acesso a outro mundo possível. Pois bem, se como afirma Viveiros de Castro, a partir de exemplos da etnologia ameríndia, o perspectivismo cosmológico distingue os diferentes tipos de gente por seus corpos e

não suas culturas, creio que devemos aceitar o desafio de ir além da crença e dos modelos simbólicos de investigação. Alcançar um novo conceito a respeito do corpo remete a um esforço da admissão de um mundo possível diante dos juízos expressos pelos ameríndios no que toca seu meio social.

Vejamos aqui também o caso dos canaque que nos é narrado por Maurice Leenhardt em sua obra "Do Kamo" (1979), e como se daria a passagem de um mundo possível a outro a partir de um de um certo desregramento da estrutura outrem que tem como pressuposto inicial um novo reconhecimento do que vem a ser o corpo para os nativos na Nova Caledônia. Indo no sentido da tese de Deleuze, Leenhardt afirma que é a percepção do mundo como uma superfície plana entre os canaque, que aos poucos foi perdendo espaço para a profundidade e permitindo um avanço dos processos reflexivos e da própria noção de individualidade. Se no caso de Robinson Crusóé – também analisado por Deleuze –, com o distanciamento do mundo ocidental evidencia-se a perturbação da estrutura outrem, talvez entre os canaque possamos presenciar algo de instrutivo sobre a passagem para uma outra, quando da chegada dos colonizadores europeus. Deleuze argumenta que com as perturbações dessa estrutura, temos um desregramento, um enlouquecimento da profundidade, com um retorno agressivo do sem-fundo que não mais podemos conjurar. O que então aparece, que parecia estar escondido por outrem, talvez seja a superfície pura. Referindo-se às noções

de corpo e arte dos canaque, Leenhardt afirma que:

“But his vision of the body, like his vision of the world, is limited. We must bear in mind the fact that his elementary vision unfolds in only two dimensions. He has not separated out the third dimension: he is unaware of depth”. (1947: 11).

Os canaque possuem uma noção técnica do corpo, mas não propriamente a distinção clássica moderna entre corpo e alma. De acordo com Leenhardt, *kamo* é um predicado que indica vida, mais relacionada à questão da humanidade. Contudo *kamo* não é um privilégio exclusivo dos homens. Pode recair sobre animais, plantas e seres místicos que venham também a reivindicar serem considerados *kamo*, se as circunstâncias permitem a eles assumir uma certa humanidade. O que nos interessa reter sobre esse termo (que pode ser entendido como um conceito) é sua enorme flexibilidade para indicar quem é ou não humano e que a própria humanidade não era uma questão tomada como certa e muito menos fundada na questão da individualidade corporal. Era baseada, sobretudo, nos comportamentos

previstos em situações apropriadas<sup>27</sup>. Os melanésios apreendem muitos aspectos do mundo através de sua visão mítica e estabelecem identificações através da mediação de representações que não podemos imaginar e que são míticas. Assim, essa identidade de estrutura se estabelece fortemente entre o mundo vegetal e o mundo vivido (: 40). Por conseguinte, a realidade da linguagem mítica entre os canaque não era suplementada pelo antropomorfismo. E na ausência do antropomorfismo temos também a ausência da distância entre as pessoas e as coisas, a aderência do sujeito e objeto e todos os tipos de *participações* místicas que um mundo do olho percebe em apenas duas dimensões, sem que com isso deixasse de existir a estrutura outrem. É assim, essa visão mística e participativa da realidade, inicialmente trabalhada por Lévy-Bruhl, que Leenhardt procura demonstrar que permeia todo o modo de percepção dos canaque. Desse modo:

---

27 Talvez a questão da humanidade em “Do Kamo” se aproxime daquilo que Eduardo Viveiros de Castro chamou de afecções, ao se referir ao perspectivismo ameríndio e as formas encontradas pelos índios para afirmar a sua agência e humanidade e reconhecê-las nos outros. Assim, o que diferencia os homens dos animais são as afecções e o que os aproxima é que todos (todos aqueles que mantêm alguma relação de predação com o homem) possuem um espírito ou uma qualidade perspectiva do mundo.

“When man lives in the envelopment of nature and has not yet separated himself from it, he does not flow into it; he is invaded by it, and through nature knows himself. He does not have an anthropomorphic view, but on the contrary submits himself to the effects of an undifferentiated view the causes him to include the whole world in each of his representations, without dreaming of distinguishing himself from that world: we might call it a cosmomorphic view”. (: 20).

Porém, diante de elementos da modernidade, em especial a religião e a linguagem ocidentais trazidas pelos missionários, os canaque teriam se aberto para uma “descoberta” do corpo como algo uno e externo aos significados proporcionados por sua sociedade. Diante da descoberta da profundidade teríamos um caminho para a individuação e conseqüentemente uma corrupção daquele personagem que *participa* da realidade social. Seria este o momento crítico da chegada da reflexividade e racionalidade – nos moldes científico-ocidentais – entre os canaque da Melanésia e da regressão do modo mítico de pensamento,

ou ainda do aparecimento da uma estrutura outrem ancorada em outros Terceiros<sup>28</sup>.

\* \* \*

Se até aqui tomamos a estrutura outrem nos termos de um mundo possível que se obstina em passar por real e com uma lógica interna própria, vejamos de que maneira a

---

28 Cabe ressaltar que a concepção de Terceiro que utilizo aqui se remete especialmente ao conceito avançado por Charles Sanders Peirce (1955). Esse conceito certamente não se apóia em uma definição fixa, uma vez que tem seu significado definido em função da situação e do próprio valor que lhe é conferido pelo *Señal*. De acordo com Peirce, que se preocupou em estabelecer uma fenomenologia das idéias, lançando mão, sobretudo, de conceitos da lingüística, os elementos do fenômeno são divididos em três categorias: qualidade, fato e pensamento. O primeiro é representado pela qualidade positiva, o segundo pela atualidade do fato e o terceiro por uma lei ou convenção que governa os significados futuros. Assim, se deixamos para resolver as coisas do pensamento em função do primeiro ou segundo elemento, o que ocorrerá será uma quantidade inexaurível de significados. O ponto central, portanto, da argumentação de Peirce é que o significado de um determinado fenômeno sempre dependerá de uma relação triádica. Sua concepção de signo admite, logo, como fundamental a presença do Terceiro ou interpretante, ou seja, algo que se coloca para alguém (sujeito), em relação a algo (objeto) e cria na mente do sujeito um signo equivalente, que adquire significação em função da mediação de uma convenção ou lei, previamente estabelecidas.

filosofia de Levinás pode contribuir nessa discussão sobre o reconhecimento do Outro como uma genuína fonte de conhecimento para o humano enquanto *ser*. Reafirmando a importância da linguagem, nosso autor nos pergunta se a razão, posta como possibilidade de uma dada linguagem, a precede necessariamente ou se a linguagem não está fundada numa relação anterior à compreensão e que constitui a razão. (1997: 25). Assim, começa a se evidenciar a importância concedida por Levinás ao aspecto afetivo de qualquer encontro ou relação que pode muitas vezes se tornar obscurecido pelos imperativos de uma certa razão objetiva. Em sua concepção, a compreensão de uma outra realidade estranha à minha somente seria possível a partir de uma *abertura* do ser e, logo, outrem não é primeiro objeto de compreensão e, depois, interlocutor. As duas relações confundem-se. Segundo Levinás:

“Compreender uma pessoa é já falar-lhe. Pôr a existência de outrem deixando a ser, é já ter aceito essa existência tê-la tomado em consideração. “Ter aceito”, “ter considerado”, não corresponde a uma compreensão, a um deixar-ser. A palavra delinea uma relação original. Trata-se de perceber a função da

linguagem não como subordinada à consciência que se toma da presença de outrem ou de sua vizinhança ou de comunidade com ele, mas como condição dessa tomada de consciência". (1997: 27)

Temos em Levinás, assim como em Deleuze uma posição privilegiada ocupada pela linguagem no que tange a essa aceitação de uma outra consciência. Sem a comunicação e sem a fala torna-se impossível abordar seu pensamento que é inseparável da expressão. Ambos ainda concordam que o vínculo com outrem não pode ser reduzido à mera representação, contudo, a aproximação que nos propõe o primeiro tem mais a ver com a invocação do outro a partir de um discurso ético (do outro enquanto rosto) transcendental e nem tanto conceitual como defende Viveiros de Castro.

A idéia de posse que permeia boa parte de nossas relações e pensamentos deve ser deixada de lado se de fato é nosso intento não negar o ente. Outrem na perspectiva levinasiana parece se remeter a uma certa idéia de um Terceiro maior que simboliza toda a totalidade social, mas que encontra sua concretude nos entes que nos relacionamos no mundo da vida, mas que por seu aspecto de dispersão (assim como nos diz Deleuze) não permite uma aproximação e reconhecimento de outrem como outro, ou

como rosto, pois constantemente tentamos possuí-lo e ele invariavelmente nos escapa. Assim, para fugirmos desse poder de matar, ou atingir um objetivo e, então, passar a admitir o outro como profundidade é imprescindível mais uma vez a abertura do ser e a entrega a uma linguagem da relação, capaz de superar a representação e a visão do mesmo. Se é na relação com a diferença que o ser encontra sua realização primordial:

“Dar-se é expor-se ao ardil da inteligência, ser apreendido pela mediação do conceito, da luz do ser em geral, por um desvio pela “lateral”; dar-se é significar-se a partir daquilo que não se é. A relação com o rosto, acontecimento da coletividade – a palavra – é relação com o próprio ente enquanto puro ente”. (: 32).

A partir da significância do rosto na compreensão, Levinás admite sua aproximação com a filosofia kantiana, particularmente no que diz respeito à nossa relação com o outro como um processo que nos conecta ao infinito e à uma consciência moral universal. Levinás ainda reflete sobre o sentido da culpa e do perdão que funda uma sociedade baseada no amor. Contudo, é o amor de uma sociedade a dois fundada numa justificativa que vem da religião e não

permite o verdadeiro diálogo, pois se fecha em torno dos horizontes apontados pelos terceiros e não encontra saída de seus próprios limites. É por essa razão que Levinás propõe uma interrupção da totalidade, ou o fim de uma filosofia que termine por encerrar tudo no “eu” identificado e que ainda signifique uma superação da estrutura outrem e dos encerramentos que produzem a linguagem. De outra forma, toda diversidade possível, ou todo mundo possível acabariam sendo assimilados como unidade do pensamento. Ao propor um distanciamento de uma ontologia representadora, que tem a pretensão de saber, Levinás abre espaço para uma consciência que não tem mais o si como reflexo próprio e o sujeito pode ser entendido além da reflexividade do “eu”.

Levinás inaugura então, uma forma de pensamento que já fora intuída no âmbito da reflexão ocidental, em particular sobre o poder da afetividade levantado por Lucien Lévy-Bruhl, mas nunca foi de fato tratada seriamente. O próprio Levinás recupera as idéias de Levy-Bruhl em um dos capítulos de seu livro e assevera que este autor descreve experiências que desprezam a causalidade, a substância, a reciprocidade – como o espaço e o tempo (1997: 68). A partir do exame do pensamento primitivo, tomando como eixo central a afetividade, Levy-Bruhl visa destruir o absoluto da razão representativa na medida em que pretende mostrar que a representação não é o gesto original da alma humana, mas uma escolha pretensamente soberana, que repousa sobre uma

mentalidade. É precisamente nesse sentido que Levinás argumenta que a primeira experiência deve ser situada ao nível da emoção.

Essa noção, mais do que uma metáfora é a epifania da alteridade, ou a modalidade de pensar uma temporalidade que não a se sujeita à armadilha do presente. O Rosto é a presença da alteridade, que suplica veementemente que não seja reduzido à frieza de uma representação. Nesse sentido, a hospitalidade como acolhida sincera e fraterna é também associada à aproximação do rosto. A partir desse desejo sem fim de fazer da humanidade uma nova humanidade, a filosofia de Levinás reconhece uma possibilidade de se projetar um olhar mais próximo da realidade do Outro e vislumbrar um auto-conhecimento possivelmente mais autêntico. Podemos pensar um novo sentido para a alteridade, que seria capaz de reduzir as diferenças e produzir um conhecimento que ultrapassa os contextos e horizontes culturais. Conhecimento este que se propõe a superar essa preocupação em sermos sempre diferentes e que nos permite tirar, em algumas ocasiões, essa pesada armadura dos conceitos, opiniões e convicções, que freqüentemente nos impede de escutar o Outro e aprender com ele. Portanto, a noção de identidade absoluta, que acaba por fomentar a intolerância, a violência e as desigualdades sociais pode ser superada quando ocorre a saída do ser e de suas amarras.

\* \* \*

Diante dos dois eixos de discussão esboçados acima, a respeito da alteridade e de como a estrutura Outrem se relaciona aos processos de compreensão do Outro, creio então que a pergunta central sobre essa questão já havia sido formulada por Husserl: como é possível constituir o sentido do outro, enquanto análogo a mim mesmo, fora do conteúdo concreto do eu mesmo que lhe constituo? Por essa razão, acredito que o tratamento fundamental na constituição do outro aponta invariavelmente para o tema da constituição da intersubjetividade. Para então, sintetizar e ao mesmo tempo concluir essa discussão, sugiro um breve mergulho na teoria hermenêutica gadameriana para elaborar o ponto de diálogo que julgo mais interessante entre as análises de Deleuze e Levinás.

A partir da preocupação de Hans-George Gadamer, temos uma forma de pensar a relação sujeito/objeto e sua reprodução também em outra dualidade universal/particular, no interior da discussão sobre o modelo de Ciência. O autor se volta para a questão de como é possível a produção de um conhecimento sempre dotado de sentido. Na compreensão de uma outra realidade, examina as formas de se esquivar da opinião prévia para entender o que diz, textualmente ou não o outro. Assim, ouvir pressupõe disponibilizar-se à alteridade, mas o ponto chave é que essa disponibilidade não

exclui o julgamento prévio de sentido ou de expectativa, porque mesmo disposto à compreensão aquele que ouve está numa relação, o que significa dizer que também está predisposto ao mal-entendido. A opinião somente poderá ser deixada de lado se aquele que escuta estiver atento aos seus próprios pressupostos, de modo que a objetividade resida nessa receptividade conjugada tanto pela opinião quanto pela abertura do sujeito.

“O que importa é dar-se conta dos próprios pressupostos, a fim de que o próprio texto possa apresentar-se em sua alteridade, podendo assim confrontar sua verdade com as opiniões prévias pessoais..(...) São os preconceitos não percebidos os que, com seu domínio, nos tornam surdos para as coisas de que nos fala a tradição. (Gadamer, 2005: 358, 359).

Dessa maneira, afirma Gadamer que o problema hermenêutico só pode ser alcançado em sua real agudeza, quando for reconhecido o caráter eminentemente preconceituoso de toda compreensão. O preconceito não significa, portanto, falso juízo, mas um conceito prévio sobre algo que

pode assumir uma valoração tanto positiva como negativa. Gadamer esclarece dizendo que “na verdade, não é a história que nos pertence, mas somos nós que pertencemos a ela. (...) Por isso, os preconceitos de um indivíduo, muito mais que seus juízos, constituem a realidade histórica de seu ser”. (2005: 267-268). Em primeiro lugar é importante a admissão dos preconceitos, principalmente dos preconceitos que o autor chama de legítimos e, em seguida, a diferenciação dos preconceitos legítimos dos “incontáveis” preconceitos que figuram como empecilhos de toda “razão crítica”. O pensamento hermenêutico, logo, vai além do reconhecimento da tradição, apesar de toda sua autoridade, e se aproxima de uma relação dialética com a razão histórica ou científica. Segundo Gadamer, as Ciências do Espírito, diferentemente das Ciências da Natureza, não podem abrir mão de seu passado, de sua tradição, não porque é de onde chegam seus princípios diretores, mas fundamentalmente porque apenas ao ouvi-los é que se pode fazer ressoar no presente uma interpretação válida o quanto menos distorcida, ainda que crítica também em alguma medida. A hermenêutica encontra-se, portanto, a “meio termo” da familiarização com a tradição e seu estranhamento. Apesar de todo sujeito ser constituído historicamente, o conhecimento hermenêutico implica o abandono de toda noção reificante da realidade, quer seja ela oriunda do Esclarecimento ou do Romantismo. Mas, em que momento então se inicia o trabalho hermenêutico?

É esse o ponto que a seguir pretendo trazer da filosofia de Gadamer para expor de maneira mais direta um caminho que me parece promissor no que diz respeito a uma relação mais autêntica entre sujeito/objeto ou antropólogo/nativo. Mas antes, me parece razoável, considerar com mais atenção os pontos de aproximação e distanciamento das duas abordagens tomadas como referência para esse ensaio. Partindo inicialmente da estrutura outrem enunciada por Deleuze e sua posterior aplicação de Viveiros de Castro ao pensamento ameríndio, temos a possibilidade de admitir que todo conhecimento produzido termina por ser ele próprio uma relação e que outrem apreendido como uma estrutura que permite a perspectiva, também permite uma passagem mais honesta e nem tão desigual para outros pontos de vista acerca do que vem a ser uma relação social. Assim, ao propor que os problemas da espécie humana são radicalmente diversos ao invés apenas das soluções, a posição do pesquisador pode ser sempre relativizada, quando este se propõe a levar a sério o que lhe o diz o nativo e rompe a barreira da crença, ao se aventurar em um outro conjunto de conceitos e percepções. Contudo, a diferença irá sempre existir e Viveiros de Castro em nenhum momento manifesta sua aprovação a qualquer tipo de comunhão afetiva entre nativo e antropólogo. Sobre a concepção de Levinás cabe deixar claro que seu entendimento do que vem a ser outrem não é idêntico ao de Deleuze, mas acredito que as diferenças se explicitem mais ao nível dos objetivos proposto pelos dois

autores ao considerar outrem como um princípio fundamental no jogo de relações entre eu e outro. Se para Deleuze importa mais reconhecer verdadeiramente o nativo como sujeito pensante e tomar a antropologia como mais uma de muitas práticas de sentido, outrem é condição essencial para cruzar esse umbral da alteração (ao invés da alteridade) e partilhar de uma linguagem de significados que define as posições sociais a partir da perspectiva do nativo. Para Levinás, no entanto, outrem não aparece como um mundo possível, mas como uma estrutura que nos remete sempre a Terceiros de um passado que nunca chegamos de fato a vivenciar e que parece ser responsável pelas representações reificantes sobre os outros aos quais nos relacionamos. A linguagem que importa para Levinás é a linguagem da relação, na medida em que sua compreensão excede toda forma de representação simbólica (inclusive os simbolismos da cultura e da identidade absoluta) e somente pode ser alcançada pela verdade da ética com o Outro que pretendo ver como rosto. Assim, retomando e reformulando a questão de Husserl, devemos perguntar de que maneira posso reconhecer o outro em sua individualidade, sem perder minha individualidade e sem cair novamente nos limites preconceituosos e intolerantes da identidade absoluta ou do multiculturalismo?

Admitindo-se a condição hermenêutica suprema de que a compreensão começa onde algo nos interpela, é através da estrutura da pergunta que as possibilidades de

conhecimento se abrem e permitem uma suspensão mais segura dos juízos pouco confiáveis. Assim, ao olhar não apenas para a história, mas para a história constitutiva de sua realidade, o pesquisador demonstra a atitude de compreensão que Gadamer qualifica de “história efetual”, que consiste na consciência metodológica da própria investigação. Essa história efetual (ou essa autoconsciência histórica) é o mecanismo que permite a “obtenção da pergunta correta” num determinado horizonte que limita o que deve e o que não deve ser observado em uma dada situação e conseqüentemente significa a elaboração da própria situação hermenêutica. É aí que repousa a dificuldade de conjugar o horizonte de quem olha e o horizonte histórico de quem é observado e de saber se de fato o deslocamento é possível.

Acredito, então, que nesse ponto, quando se refere aos preconceitos “ilegítimos” que nos impedem de realizar a pergunta correta que permite acessar de forma sincera o mundo de outro, Gadamer encontra-se bem próximo da análise de Levinás e de Outrem como um fator que não permite o reconhecimento do Outro enquanto rosto. Isso porque, ainda que Levinás afirme que os horizontes culturais e identitários devem ser superados, o autor também reconhece que deve sempre haver uma comunhão de significados que deve ser encontrada somente na linguagem emocional da relação e do encontro. Entendo assim, que o sentido histórico de nossa consciência não possa ser jamais abandonado, contudo, a consciência do observador deve também ser

considerada e, somente então, será possível o acesso a outros horizontes históricos sem a perda da consciência de si. Logicamente não faz sentido falar em um conhecimento completo da história, da mesma forma que não podemos falar de um "objeto em si" ao qual se orienta a investigação, como são normalmente são dirigidos os métodos das Ciências da Natureza. Nesse sentido, é fundamental compreender que sujeito e objeto estão a todo instante negociando a verdade, que segundo Gadamer, "trata-se de um único horizonte que engloba tudo quanto a consciência histórica contém em si" (2005: 402). Assim, o movimento da compreensão vai constantemente do todo para a parte e da parte para o todo. Deslocar-se, então, não é fazer uma abstração de si mesmo, mas transpor-se para o horizonte histórico do outro (onde ele tem sempre algo a nos dizer sobre o nosso), deixando de observar apenas o que está próximo com referência ao mesmo, mas alcançar o que mais adiante compreende a própria alteridade. Gadamer, logo, afirma que:

"Todo saber-se procede de um dado histórico prévio, que com Hegel chamamos de substância", porque suporta toda opinião e comportamento do sujeito e, com isso, prefigura e delimita toda possibilidade de compreender uma tradição em sua alteridade histórica.

A partir disso, a tarefa da hermenêutica filosófica pode ser caracterizada do seguinte modo: deve refazer o caminho da *Fenomenologia do espírito* hegeliana, até o ponto em que, em toda subjetividade, se mostre a substancialidade que a determina". (2005: 399).

O trabalho de expulsar os falsos preconceitos chegaria, pois, a um limite que passa a ser concebido como substância do ser ou seu horizonte. É o horizonte que abarca e encerra tudo o que pode ser visto a partir de um determinado ponto e que nos diferencia dos demais seres viventes, porém não mais nos distancia de nossos semelhantes. Talvez somente assim seja possível reconhecer verdadeiramente a familiaridade dos conceitos exóticos e encontrar aí um caminho de deslocamento para outro mundo possível ou perspectiva na qual o outro conquistou sua própria opinião, possibilitando a abertura de novos horizontes. Reconhecendo ainda a importância da preocupação ética e solidária com esse horizonte até então desconhecido, mas de forma alguma incompreensível, tal movimento parece encontrar-se no âmago de nosso ser que, como afirma Levinás (aparentemente como um paradoxo), encontra sua realização apenas fora de si mesmo.

### **Referências Bibliográficas**

DELEUZE, Gilles. (2001). “Michel Tournier e o mundo sem outrem”. In: Tournier, Michel, *Sexta-Feira ou os Limbos do Pacífico*. São Paulo: Bertrand Brasil.

DESCOLA, Philippe. (1994) [1986]. *In the Society of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.

GADAMER, Hans George. (1993). “Os traços fundamentais de uma teoria da experiência hermenêutica”. In: *Verdade e Método I*. Petrópolis: Vozes, pp. 354-405 e 453-493.

LEENHARDT, Maurice. (1979) [1947]. *Do Kamo. Person and Myth in the Melanesian World*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

LEVINÁS, Emmanuel. (1997). *Entre Nós, ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes.

PEIRCE, Charles Sanders. (1955). *Philosophical writings of Peirce*. New York: Dover Publications.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. (1996). “Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio”. In: *Mana*, vol. 2, no. 2, out., pp. 115-144.

\_\_\_\_\_, Eduardo B. (2002). “O Nativo relativo”. In: *Mana*, Rio de Janeiro, v.8, no.1, abril, pp. 113-148.

ISSN 1676-8965  
RBSE 6 (16): 184-203  
Abril de 2007  
ARTIGO

# **Último Ato?**

## **Estudo Sobre a Prática do Suicídio em um Município ao Sul do Brasil<sup>29</sup>**

*Célio Luiz Pinheiro*

**Resumo:** Minha proposta é uma exposição das experiências durante o trabalho de campo e os fatos nele revelados. Apresento algumas informações interessantes que serão melhor desenvolvidas no grupo. A história da migração alemã que deu origem à região revelou muitos aspectos diferenciados quando comparados com a migração italiana responsável pela outra porcentagem da formação da cidade. O suicídio é apontado como apenas ocorrendo entre os alemães, fato que o trabalho de campo não confirmou. A situação do trabalho enquanto "valor" no município se mostrou como forma de reconhecimento social, a produção constituindo noção de pessoa.. A religiosidade protestante e suas formas de expressão são outro campo que se articulam com o fenômeno do suicídio, além da situação do trabalho. Outro aspecto pesquisado foi o Projeto de Saúde familiar implantado no município e que funciona muito bem, apesar de que o uso de medicamentos (principalmente antidepressivos) chega a ser absurdo ao se comparar com a média regional e nacional. Durante o trabalho de campo que visava, num primeiro momento, entender as redes de sociabilidades locais, muitas surpresas reveladoras ocorreram e logo o suicídio se mostrou como tema constante no cotidiano das

---

29 Trabalho apresentado No GT Antropologia das Emoções, coordenado pelo Professor Mauro Guilherme Pinheiro Koury, na ABANNE em agosto de 2005.

pessoas. **Palavras Chave:** História da migração alemã e italiana; Religiosidade; Representações da morte e do morrer.

**Abstract:** My proposal is an exposition of the experiences during the work of field and the facts in it disclosed. I present some interesting information that better will be developed in the group. The history of the German migration that gave origin to the region disclosed many aspects differentiate when comparative with the responsible Italian migration for the other percentage of the formation of the city. The suicide is pointed as only occurring between the Germans, fact that the field work did not confirm. The situation of the work while 'value' in the city if showed as form of social recognition, the production constituting person notion. The protestant religiosity and its forms of expression are another field that if articulate with the phenomenon of the suicide, beyond the situation of the work. Another searched aspect was the implanted Project of familiar Health in the city and that it functions very well, although that the medicine use (mainly antidepressants) arrives to be nonsense to if comparing with the regional and national average. During the field work that it aimed at, at a first moment, to understand the nets of local sociabilities, many revealing surprises had occurred and the suicide soon if it showed as constant subject in the daily one of the people. **Keywords:** History of the German and Italian migration; Religiosity; Representations of the death and dying.

Este trabalho pretende apresentar algumas idéias surgidas a partir da pesquisa de campo ainda em andamento sobre a ocorrência de suicídios num município no sul do Brasil.

Tomando por base o objetivo do grupo, o de discutir como o modo como os estilos de vida na sociedade urbana contemporânea estão associados a experiências emocionais particulares, apresento uma pequena síntese do trabalho de campo até aqui realizado, sempre que possível arriscando algumas possibilidades

de interpretação. Assim, escolhi apresentar: a) um breve histórico referente à aproximação com o campo; b) alguns casos emblemáticos de narrativas de suicídios; c) um breve histórico das mudanças em campo relacionadas ao tema do suicídio desde o início da pesquisa até agora e d) um projeto da Secretaria de Saúde relacionando-o ao tema aqui proposto.

No ano de 2002 fiz uma primeira visita ao município<sup>30</sup> em questão, na qualidade de psicanalista, com o intuito de fazer contato com o secretário de saúde e com a responsável por um posto de saúde. A demanda girava em torno da incapacidade dos técnicos e agentes de saúde locais de lidar com o número elevado de casos de depressão e crises de angústia encaminhados aos postos de saúde. O tema suicídio não havia sido mencionado até então, mas logo se tornou 'o assunto' da reunião, tendo como principais narradores de casos recentes o secretário de saúde e a psicóloga.

Pouco tempo depois, porém, em função de troca de mandato político e outras questões políticas, não se falou mais no trabalho.

A partir desse primeiro contato com o Município, confluíram vários interesses. Em duas especializações anteriores, numa delas trabalhei justamente o suicídio e em outra o tema da religião. Ambos privilegiaram revisão de literatura sem, contudo haver pesquisa campo. Assim surgiu o projeto de mestrado em

---

30 Até o presente momento não está definida a questão sobre revelar ou não o nome do município.

Antropologia sobre o tema, apresentado à UFPR, unindo duas áreas de interesse.

Cumpridos créditos, além de minha formação ter mudado, mudaram também minhas concepções sobre o suicídio e mudaram os responsáveis pela saúde na cidade em questão.

A idéia primeira em relação ao trabalho de campo foi que antes da aproximação mais direta ao fenômeno do suicídio era preciso conhecer como se constituía a sociabilidade local e suas redes. Nas palavras de Geertz:

*" Olhar as dimensões simbólicas da ação social – arte, religião, ideologia, ciência, lei, moralidade, senso comum – não é afastar-se dos dilemas existenciais da vida em favor de algum domínio de formas não emocionalizadas; é mergulhar no meio delas." 31*

No início da pesquisa, tinha uma informação de que o suicídio ocorria somente entre os alemães, fato que o trabalho de campo não confirmou, mas cuja informação não deixa de ter sua importância. Foi interessante notar que nas entrevistas invariavelmente 'os italianos' se regozijavam em apontar as características étnicas dos alemães como causa para o suicídio e, por outro lado, um desconforto quase fugidio dos 'alemães' em falar sobre o assunto.

O fato é que o suicídio ocorre nesse lugar e que sobre ele se produz falas, se produz discursos. As explicações vão das mais simples e

---

31 GEERTZ, Clifford. 1989. Por uma teoria interpretativa da cultura. In: A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC. p.40

imediatas até as mais abstratas e profundas. Cito exemplos: Uma pessoa entrevistada afirmou-me que o fenômeno se explica pela facilidade de acesso às cordas com as quais as pessoas se enforcam. Outro entrevistado afirmou que tal fato se explica pela derrocada do projeto nazista que foi muito significativo na região nas décadas de 1930 e 1940, deixando a marca de uma vergonha e culpa entre os moradores e seus descendentes. Permeando essas explicações, encontramos outras tantas relativas ao caráter étnico, às mazelas de amores não correspondidos, às dificuldades financeiras, aos ataques à honra, aos fracassos profissionais entre outras.

Passo agora a descrever alguns casos de suicídio que se tornaram bastante falados na cidade. A descrição a seguir é fruto dos relatos ouvidos na cidade quer por especialistas, quer por pessoas comuns.

a) No dia de finados enquanto eu estava no cemitério, converso com uma moça e após comentar que sabia da ocorrência de suicídios na região, ela logo me diz: *"Ah, isso tem muito mesmo, dia desses um rapaz se matou na lavação, faz um mês. Ele tinha vinte e poucos anos."* Pergunto se foi apontada alguma causa e ela diz: *"Não, porque a gente não comenta, né?, mas o que a gente ouve dizer é que é problema com a mulher que queria e separação e ele não queria. Isso é coisa de pessoa fraca ou o demônio que puxa. Porque tem que pensar muito para poder tirar a vida. Deixou a filha de 3 anos. Ela nunca vai entender."* Pergunto se ela sabe de outros casos, ao que ela comenta: *"Sim,*

*uns se enforcam, outros cortam os pulsos, outros tomam remédio”.*

b) na mesma ocasião, em outro cemitério converso com um senhor, que sobre o assunto suicídio comenta: *“A cidade vizinha é o lugar onde mais acontece, mas aqui também é comum. Diz que a depressão é a maior causa porque o europeu é muito fechado e vai guardando tudo para si até que resolve se enforcar”.*

c) Em conversa com o delegado da cidade, tive acesso a dois inquéritos recentes nos quais pude copiar os bilhetes deixados pelos suicidas: Em um deles estava escrito: *“Te amo A Deus”(sic)*, e no outro: *“Achei que miamava mas é mentira só eu te amo.”* (sic). O delegado disse: *“na lua cheia é quando mais ocorrem casos e quando ocorre um, ocorrem vários.”*

d) Uma senhora de 60 anos fez o almoço, colocou a mesa, separou as roupas para o seu enterro, deixou todos os documentos separados e se enforcou. Morava com a filha e com o genro.

e) Num bairro, converso com um casal, que relatam inúmeros casos de suicídios, a maioria por enforcamento. A certa altura da conversa, ela diz: *“É o tinga que puxa.”* Diz também: *“Alguém chama”.* E o seu marido se referindo a alguém que se suicidou diz: *“ele foi pro estranho.”*

f) Capa do Jornal da cidade: foto de várias pessoas em procissão e à frente seis homens carregando o caixão com a manchete em cima: *“Homem mata mulher e se suicida na prisão”.*

Antes de cometer o suicídio, o marido, que não reagiu à prisão, diz: *"Matei por amor"*. O crime aconteceu dentro da casa paroquial da igreja matriz católica da cidade. Conhecidos da vítima o definiram com as seguintes palavras: *"nada houve que desabonasse a conduta, sendo um homem até então religioso, bondoso, calmo e obediente"*.

g) Os acidentes de carro no município são ocorrências alarmantes. Há autores que defendem a tese de que muitos acidentes de trânsito na verdade são modalidades de suicídios. Dos inúmeros acidentes ocorridos no local da pesquisa, há pelos um que não deixa dúvidas quanto a ser um suicídio. Um rapaz, após terminar o namoro com uma moça, manda mensagens de despedida pelo telefone celular, pega o carro e sofre acidente numa árvore. Segundo comenta-se na cidade, ele teria dito: *"Amanhã você vai ao meu enterro"*. Um informante me diz as seguintes palavras: *"Quando é acidente tem marca de freada dos pneus no asfalto, nesse caso e em muitos outros, não foram encontradas marcas de freadas"*. As fotos e descrições do quão violentamente destruídos ficam os carros nesses acidentes, quase não deixam dúvida da intenção do condutor de ir de encontro a essas árvores. Esse tema será melhor explorado na dissertação.

h) Um caso de suicídio que abalou a cidade será descrito aqui conforme as narrativas das pessoas que o conheciam. Um rapaz com escolaridade de nível superior, parente próximo de grandes industriais do município se tranca em seu quarto, fecha todas as saídas, inclusive

frestas das portas e janelas e dá um tiro na cabeça.

i) Nos postos de saúde onde mantenho contatos com informantes, estes relatam que são muito freqüentes os casos de tentativas de suicídio por ingestão de medicamentos. Em conversa com a Secretária de Saúde, esta diz que no hospital da cidade, diariamente atende casos de tentativas.

j) um homem se enforca dentro da casa de bonecas da filha.

l) um homem se enforca com uma corda amarrada ao trinco do carro.

m) Outro caso, esse mais antigo, merece menção aqui: O mesmo jornal da cidade na data de 17/11/1999 destaca: "*Mãe e filha encontradas enforcadas dentro de casa*".<sup>32</sup> As duas mulheres eram esposa e sogra de um pastor evangélico luterano.

Essa é uma pequena amostragem de casos coletados durante a pesquisa de campo, que dão uma dimensão da cotidianidade desses acontecimentos na vida local.

### **Sobre as Mudanças**

No início do trabalho de campo o tema do suicídio era pouco comentado publicamente. Prova disso é que fui realizar uma pesquisa no jornal da cidade e não encontrei sequer uma nota relativa a alguma morte ocorrida por suicídio. Ao entrevistar os responsáveis pelo

---

32 Fonte: Jornal A Notícia. In: [www.na.com.br](http://www.na.com.br) em 17/11/1999.

jornal, obtive a seguinte informação: “nós não publicamos por causa da família”. A resposta pareceu mais intentar desviar do assunto do que responder a alguma coisa. Questionando um pouco mais, a justificativa foi que não eram publicadas matérias sobre o suicídio para que outras pessoas também não o façam. Daqui pode-se extrair uma idéia de que o suicídio é pensado como prática que pode ser induzida ou ter um caráter epidêmico. Uma outra narrativa confirma essa impressão local: uma senhora cujo ex-marido suicidou-se, relatou o caso de um professor que cometera suicídio e que em função disso um seu aluno também se matou..

O caráter epidemiológico e contagioso do suicídio é recorrente na literatura. No entanto, prefiro aqui reservar os termos epidemia e contágio para as ciências biológicas e tratar esse tipo de ocorrência como sugestão ou identificação, (Durkheim<sup>33</sup> chamou de ‘correntes suicidógenas’), ainda que a pesquisa não pretenda ir nessa direção. O que interessa aqui é que em mais de um caso, os discursos locais apontam a existência da sugestão ou identificação como suposta causa ou ameaça da ocorrência de outros casos. Essa forma de pensar a ocorrência ou a ameaça da ocorrência de suicídios em série talvez esconda uma razão, que, se associada com outro discurso, pode revelar algo interessante. Esse outro discurso consiste no seguinte: Sempre que me apresentava como pesquisador, após criar-se o clima favorável para conversar sobre o tema,

---

33 DURKHEIM, E. O Suicídio: Um Estudo Sociológico. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

logo ouvia e por vezes de forma até exaltada algumas expressões do tipo: "*então você está no local errado*", "*está pesquisando a cidade errada*" e em ambos os casos, vinha o complemento: "*onde isso acontece é em -----, a cidade aqui ao lado.*"

Se eu me contentasse com essa resposta, poderia simplesmente concluir ou que as pessoas não sabiam do que ali se passava ou que estavam deliberadamente tentando esconder de mim o fato. A segunda hipótese se confirmou, mas o mais interessante é que com essas mesmas pessoas, decidi prolongar a conversa e tão logo a confiança se estabeleceu de forma mais significativa, obtive surpreendentes informações. Essas mesmas pessoas logo começaram a "lembrar-se" de casos recentes em seu bairro, em alguma comunidade, e em vários casos até na própria família.

Estamos aqui no terreno das formas de reação à estigmatização. Se antes os casos de suicídios não eram comentados, com o tempo passaram a ser comentados em pequenas rodas e falar sobre o tema se tornou uma prática cada vez mais constante. Alguns casos de suicídios chamaram bastante a atenção pela sua forma dramática de execução, causando comoção geral na cidade. Em geral envolvem alguns dos "filhos ilustres" da cidade. Esses casos serão apresentados mais adiante.

O que cumpre chamar atenção nesse momento é a reação por parte da população e mais especificamente dos responsáveis pela Saúde no município, enfermeiros, médicos e até o próprio prefeito, como veremos.

Voltando um pouco nos acontecimentos, chama atenção do pesquisador que, nas suas consultas rotineiras aos jornais da região, este se depara com manchetes de capa noticiando casos de suicídio na cidade, justamente no jornal em que se dizia impensável a publicação de tais notícias. Segundo Minayo, comentando Durkheim, "*a comoção social provocada pelo fenômeno de suicídio está diretamente ligada a seu caráter revelador de complexas relações sociais e pessoais e envolvendo também o sentido da vida em sociedade e as razões da opção pela interferência humana no evento inexorável da morte, que no imaginário de muitas sociedades é interpretado como vontade de Deus, dos deuses, ou como ciclo natural da vida.*"<sup>34</sup>

Talvez se trate justamente disso, o suicídio revela tantas coisas que precisa ser silenciado. A questão é entender o que esse silenciar significa e para quem é produzido. Há um modo de silenciar para "os de fora", que se expressa por um aparente não reconhecimento da ocorrência do fato como característico da cidade.

Essa é uma prática que visa evitar e/ou afastar processos de estigmatização. Porém, o jornal não é somente lido pelos "de fora". O que significa silenciar nesse caso? Evitar a disseminação da prática pela sua divulgação é uma justificativa dada, visto que o suicídio gera não apenas comoção, mas curiosidade dado o

---

34 MINAYO, Maria Cecília de Souza. Autoviolência, objeto da sociologia e problema de saúde pública. Rio de Janeiro: Cadernos de Saúde Pública, v.14, n.2, abr./jun. 1998

caráter dramático, performativo e sensacionalista que geralmente acompanha a sua produção, assim como sua narrativa.

Ainda com relação às recentes mudanças observadas, merece destaque o trabalho da secretaria de saúde. O Projeto de Saúde da Família no município funciona de forma exemplar, através de pessoal altamente qualificado que trabalha nos postos de saúde espalhados pelas comunidades que compõem o município e pelos agentes de saúde da família que visitam os lares. Até o início desta pesquisa não havia formalização no registro de casos de suicídio, tampouco quanto aos atendimentos ambulatoriais referentes a tentativas de suicídio. Tal fato mudou recentemente e agora o Centro de Atendimento Psico Social (CAPS) tem maior preocupação em coletar e registrar essas informações, muito embora a razão principal de sua existência esteja relacionada à enorme demanda de atendimento justo na área da saúde mental. Os casos de depressão são uma preocupação, tanto quanto o uso de medicamentos psicotrópicos e inibidores do apetite.

Mas há um evento no qual quero me deter mais em sua descrição. Trata-se da Semana da Saúde realizada no mês de abril de 2005 e promovida pela Secretaria de Saúde e Assistência Social. A programação desse evento envolveu as seguintes atividades: palestras interativas nas unidades dos postos da Saúde da Família, entrevistas na rádio com profissionais da saúde todos os dias, uma palestra sobre sexualidade humana (atividade que lotou o teatro da cidade e ainda ficaram muitas pessoas do lado de fora)

e uma 'Caminhada da Saúde'. Essas atividades foram realizadas com grande adesão popular e para a caminhada cada participante recebeu uma camiseta com os dizeres abaixo:

1. Se não quiser adoecer: "Fale de seus sentimentos".
2. Se não quiser adoecer: "Tome decisão".
3. Se não quiser adoecer: "Busque soluções".
4. Se não quiser adoecer: "Não viva de aparências".
5. Se não quiser adoecer: "Aceite-se".
6. Se não quiser adoecer: "Confie".
7. Se não quiser adoecer: "Não viva sempre triste".

Obtive uma cópia completa desses lemas relacionados à saúde que são de autoria de um médico conhecido no Brasil. Transcrevo abaixo no intuito de mostrar um pouco do 'espírito' que os agentes de saúde tentam imprimir à população que atendem:

#### **Se não quiser adoecer, fale de seus sentimentos**

Emoções e sentimentos que são escondidos, reprimidos, acabam em doenças como gastrite, úlcera, dores lombares, dor na coluna. Com o tempo, repressão de sentimentos degenera até o câncer. Vamos desabafar, confidenciar, partilhar intimidades, segredos, pecados. Diálogos, falas, palavras são poderosos remédios, excelente terapia.

#### **Se não quiser adoecer, tome decisão**

A pessoa indecisa permanece na dúvida, na ansiedade, na angústia. A indecisão acumula problemas, preocupações, agressões. A história humana é feita de decisões. Para decidir é preciso saber renunciar, saber perder vantagem e valores para ganhar outros. As pessoas indecisas são vítimas de doenças nervosas, gástricas e problemas de pele.

#### **Se não quiser adoecer, busque soluções**

Pessoas negativas não enxergam soluções e aumentam os problemas. Preferem a lamentação, a murmuração, o pessimismo. Melhor acender o fósforo que lamentar a escuridão. Pequena é a abelha, mas produz o que de mais doce existe. Somos o que pensamos. O pensamento negativo gera energia negativa, que se transforma em doença.

### **Se não quiser adoecer, não viva de aparências**

Quem esconde a realidade, finge, faz pose, quer sempre dar impressão de que está bem, quer mostrar-se perfeito, bonzinho, está acumulando toneladas de peso, uma estátua de bronze com pés de barro. Nada pior para a saúde que viver de aparências e fachadas, ter muito verniz e pouca raiz. Seu destino é a farmácia, o hospital, a dor.

### **Se não quiser adoecer, aceite-se**

A rejeição a si próprio, a ausência de auto-estima, faz com que sejamos algozes de nós mesmos. Ser eu mesmo é o núcleo de uma vida saudável. Os que não se aceitam são ciumentos, imitadores, competitivos, destruidores. Aceitar-se, aceitar ser aceito, aceitar as críticas, é sabedoria, bom senso e terapia.

### **Se não quiser adoecer, confie**

Quem não confia não se comunica, não se abre, não se relaciona, não cria liames profundos, não sabe fazer amizades verdadeiras. Sem confiança não há relacionamento. A desconfiança é falta de fé em si, nos outros e em Deus.

### **Se não quiser adoecer, não viva sempre triste**

O bom humor, a risada, o lazer e a alegria recuperam a saúde e trazem vida longa. A pessoa alegre tem o dom de alegrar o ambiente em que vive. O bom humor nos salva das mãos do doutor. Alegria é saúde e terapia.

É a escolha desses temas o que mais chama atenção aqui. O tempo ainda se faz curto para avaliar os resultados subjetivos e práticos que possam ter ocorrido a partir desse evento e mais especialmente sobre o suicídio, mas uma constatação por ora já pode ser feita: a

ocorrência de suicídios que vinha num crescente, diminuiu a partir da semana da saúde.

Essas atividades acima relacionadas sugerem uma primeira mobilização visando trazer para o domínio público temas relacionados ao suicídio.

Abro aqui um parêntesis para tratar de um assunto que ganhará bastante espaço na dissertação. É a questão das relações de trabalho no município. As noções de sucesso e fracasso são bastante evidentes e norteiam basicamente todas as atividades. Tudo gira em torno da produção, assim, 'há que prosperar'. Isso se mostra no cuidado com a casa, com os jardins e com a acumulação de bens. Esse aspecto é um valor importante para 'nativos' e ainda pouco importante para os que vêm de fora. Há também uma noção de que é preciso "estar sempre certo", "correto em tudo" e que "um erro marca para sempre a vida de uma pessoa". Neste sentido, nota-se uma rigidez em todos os aspectos???, sendo pouco permitido o imprevisto, o fazer diferente.??? É aqui que talvez possamos entender que o lazer acaba por não se constituir um valor importante. É quase como dizer que o lazer seria um "desperdício de tempo" em relação ao valor supremo do trabalho, da produção. A economia da cidade gira em torno da produção das indústrias metalúrgica, têxtil e madeireira, principalmente. Algumas características associadas às emoções são interessantes de serem expressas aqui. a) o nível de ruído nas instalações internas é alto, obrigando os funcionários a usar equipamentos óticos, fator esse que se não impossibilita ao menos dificulta em muito que se fale durante o trabalho, portanto, não se expressam emoções.

b) os horários de trabalho e as trocas de turnos são outro fator importante pois há grande número de casos em que o marido trabalha em um turno e a esposa em outro turno de forma que possam revezar o cuidado dos filhos e gerando como consequência a dificuldade do diálogo. Nas folgas é comum que a esposa vá visitar seus pais enquanto o marido vá jogar bola ou em alguns casos acabe indo ao bar, talvez razão do preocupante índice de alcoolismo na cidade. A pressão por desempenho, associada aos baixos salários praticados também são importante fator a considerar. Durante a pesquisa, inúmeras visitas às fabricas e indústrias revelaram mudanças recentes e ainda outras a serem realizadas no que diz respeito à humanização das questões de trabalho. Ainda sob esse aspecto, cabe notar que há na cidade um número significativo de 'amputados', trabalhadores com alguma parte do corpo amputada em função de acidentes de trabalho. Soube recentemente que um trabalhador, em função da alta pressão sofrida no ambiente de trabalho, deliberadamente, amputou uma parte do corpo para que pudesse ser aposentado. Justiça seja feita aqui, também em outros ambientes de trabalho pude notar medidas importantes de combate a acidentes e preocupação com segurança tomadas como um valor importante no conceito da empresa.

No jornal da cidade uma matéria publicada chama atenção. Em letras grandes está a chamada da matéria: "*Saúde trabalha na prevenção de suicídio*". O corpo da matéria impressa no jornal informa que a Prefeitura junto com a Secretaria de Saúde e Assistência

Social, através do Centro de Atenção Psico Social CAPS e o Serviço de Saúde Mental SERSAM estão desenvolvendo projeto denominado "Prevenção do Suicídio: Reconhecendo riscos e preservando a vida", cujo objetivo é, segundo a reportagem, "*levar a conhecimento público e, em extensão, aos profissionais que atuam com pessoas e grupos de riscos (saúde, educação, etc) conhecimento sobre os diversos temas relacionados ao suicídio e as suas causas, características e conseqüências.*" Segundo os responsáveis pelo projeto, "*a motivação para a realização dos estudos é justificada pelo aumento do número de suicídios na população. 'Fator esse não isolado e sim um, fenômeno global' observam eles ao explicar os recentes acontecimentos no município que, lamentavelmente vitimam pessoas de renome e causam impacto social e a fraca estrutura de reconhecimento e de apoio aos casos de tentativas de suicídio.*"<sup>35</sup>

Trata-se pelo que até agora foi observado, de uma somatória de fatores, tais como, condições de trabalho cuja rigidez com turnos e honorários, pouco tempo deixam para as atividades de lazer, sistema religioso a impregnar de culpa e moralidade seus membros, relativa situação de isolamento geográfico associado ao não costume de sair do local, dificuldades de expressão (fala) dos moradores em razão do trabalho nas fábricas e indústrias.

A ausência de anonimato é fator gerador de muita pressão nos moradores. Por ausência de

---

35 Fonte: Jornal do Médio Vale: 09/04/2005.

anonimato, entenda-se a situação em que todas as pessoas da cidade são cadastradas e conhecidas pelo nome em função de fazerem parte das comunidades que compõem o município, cadastro esse que é possível graças aos postos de saúde (um para cada comunidade), agentes de saúde, eventos sociais, escolas e ambientes de trabalho. Todas essas atividades quando compartilhadas, fazem com que os moradores não tenham situações de anonimato e isso somado com os rígidos valores do local quase que impossibilitam as alternativas de vida.

Pensando nas questões acima e por querer privilegiar as narrativas ou a forma como se fala dos casos de suicídio no município, encontrei uma interessante reflexão do psicanalista Jacques Lacan a esse respeito. Ele diz:

*" O que se evidencia aqui...é a presença de um desejo que se articula, e que se articula não somente como desejo de reconhecimento, mas como reconhecimento de um desejo. O significante é a dimensão essencial disso. Quanto mais o sujeito se afirma, com a ajuda do significante, como querendo sair da cadeia significante, e quanto mais entra e se integra nela, mais ele próprio se torna um signo dessa cadeia. Quando abole a si mesmo, torna-se mais signo do que nunca. A razão disso é simples: é precisamente a partir do momento em que o sujeito morre que ele se torna, para os outros, um signo eterno, e os suicidas mais do que os outros. É por isso mesmo que o suicídio tem*

*uma beleza horrenda, que o faz ser tão terrivelmente condenado pelos homens...*<sup>36</sup>

A citação acima tem o mérito de fazer o incluir o suicídio para além das emoções e das ações individuais e pensá-lo na dimensão social na perspectiva linguagem. É um exercício por fazer ainda. Mas o trabalho de campo mostra a todo momento os constrangimentos impostos aos indivíduos pela ausência de anonimato, como se observa nas frases: “aqui todo mundo se conhece”, “tudo logo fica-se sabendo”, etc. A sexualidade é o lugar privilegiado onde os segredos e o anonimato são requeridos e parece faltar nesse lugar os espaços onde sua expressão anônima possa se constituir.

Será o suicídio uma forma de resposta ou de saída possível desse lugar onde não se pode viver de forma anônima? Some-se a isso o fato de que é tão pouco desenvolvida a ‘cultura do lazer’ e onde o trabalho se constitui num valor que gera pressões variadas. Somem-se também aqui os ditos que as cidades de colonização de origem alemã trazem o tão conhecido caráter fechado à expressão de emoções e sentimentos. Some-se aqui também a religiosidade como fator de construção de rígidos padrões morais. Diante de tudo isso, pode-se pensar que o suicídio é um modo de dizer, nesta sociedade.

## **Referências**

---

36 Lacan, Jacques. O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente. Rio de Janeiro: Zahar, 1999. p. 254

DURKHEIM, E. O Suicídio: Um Estudo Sociológico. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

GEERTZ, Clifford. 1989. Por uma teoria interpretativa da cultura. In: A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC.

JORNAL A Notícia. Santa Catarina.

JORNAL do Médio Vale. Santa Catarina.

LACAN, Jacques. O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Autoviolência, objeto da sociologia e problema de saúde pública. Rio de Janeiro: Cadernos de Saúde Pública, v. 14, n.2, abr./jun. 1998.

ISSN 1676-8965

RBSE 6(16): Abril de 2007

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

DOCUMENTO



ISSN 1676-8965  
RBSE 6 (16): 206-209  
Abril de 2006  
DOCUMENTO

## **Uma introdução ao texto de Pierre Bourdieu**

*Mauro Guilherme Pinheiro Koury*

Pierre Bourdieu nasceu em Denguin, pequena aldeia francesa na região dos Pirineus, filho de pais agricultores, em 1 de agosto de 1930. Morreu em Paris, no dia 23 de janeiro de 2002, aos 71 anos de idade, como um dos mais respeitáveis sociólogos do século XX. Loiq J. D. Wacquant (2002) em um artigo sobre a vida e obra de Pierre Bourdieu, diz que ele, em sua vida intelectual “ancorou-se em um fiel compromisso com a ciência, com o *institution-building* intelectual e com a justiça social”. Na década de 1990, aprofundou esse seu compromisso com os movimentos sociais, diluindo mais a distância que separava o militante do sociólogo.

Bourdieu, ainda segundo Wacquant (2002), incorporou muitos de seus ensinamentos e de suas notáveis inovações teóricas em sua própria prática de homem público e intelectual militante, e em sua insistência e habilidade para fundir trabalho teórico de alto nível com atividades prosaicas de investigação e denúncia política. Seu engajamento pessoal nas lutas sociais contra a globalização neoliberal e na defesa da

autonomia intelectual, dos desempregados, dos desabrigados e dos imigrantes ilegais, o seu compromisso com o universal é amplamente manifesto em seu incansável empenho para difundir os instrumentos do pensamento crítico e para construir um intelectual coletivo capaz de fazer avançar uma consciência crítica.

Um dos pontos mais originais de sua obra, segundo Weissheimer (2002), parece residir na sua busca de transpor do que chamou de "falsas antinomias" da tradição sociológica – entre interpretação e explicação, estrutura e história, liberdade e determinismo, indivíduo e sociedade, objetivismo e subjetivismo. Pierre Bourdieu não era apenas um pesquisador excepcional, reconhecido pela comunidade acadêmica internacional, mas um intelectual empenhado nas lutas sociais e no debate público (Vasconcelos, 2002).

Esses elementos se depreendem do texto *Pour un Savoir Engagé*, agora publicado pela *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*. Documento publicado originalmente no *Le Monde Diplomatique* de fevereiro de 2002, dias após a morte de Pierre Bourdieu.

*Pour un Savoir Engagé* foi lido pela primeira vez por Bourdieu quando de um encontro com pesquisadores e sindicalistas em Atenas, em Maio de 2001, sobre temas como a Europa, a cultura e o jornalismo. Publicado originalmente no *Le Monde Diplomatique*, de fevereiro de 2002, como texto inédito, consta da coletânea de textos escolhidos de Pierre Bourdieu:

*Intervenções* (1961-2001). *Ciências sociais e ação política* (Agone, Marselha, 2002, 487p.).

*Intervenções* é uma coletânea publicada após a morte de Bourdieu, com mais 80 entrevistas, conferências e artigos, relatórios e documentos de arquivos, todos os escritos ou, às vezes, co-redigidos, por ele. Quase nenhum destes textos escolhidos, como o agora republicado nesta RBSE, estava até então disponível sob a forma de livro, o que dá a esta coletânea um caráter singular e original. A maior parte destes textos apareceu em revistas e jornais franceses ou estrangeiros, e nas *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, revista / laboratório de idéias de que Bourdieu foi o fundador em 1975.

As intervenções de Pierre Bourdieu foram itens de comentários críticos sobre a ação do cientista e do político e a distância entre eles (Grenfell, 2004), principalmente após as greves de Novembro e Dezembro de 1995 na França, onde estas críticas, realizadas por jornalistas e intelectuais midiáticos, com frequência obtiveram um cunho violento. O que parece ter chocado a esses críticos, sobretudo, é que um "cientista" intervenha tão ativamente no domínio "político". A implicação do sociólogo no espaço público remonta, no entanto, ao início dos anos 1960, sobre os significados éticos, morais, políticos e públicos a propósito da guerra da Argélia.

Desejoso de pensar a política sem estar a pensar politicamente, Pierre Bourdieu procurou demonstrar que, longe de se opor, as ciências

sociais e a ação militante podem constituir as duas faces de um mesmo trabalho (Koury, 2006), que é o de analisar e criticar a realidade social e permitem contribuir para a sua transformação.

## **Bibliografia**

GRENFELL, Michael. *Pierre Bourdieu: Agent Provocateur*. London, Continuum, 2004, 214pp.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. "Pierre Bourdieu: Agent Provocateur by Michael Grenfell: Review". *The European Legacy*, 11 (4): 457-458, 2006

VASCONCELOS, Maria Drosila. Pierre Bourdieu: A herança sociológica. *Educação e Sociedade*, Campinas, 23 (78): 77-87 2002.

WACQUANT, Loïq J. D.. "O legado sociológico de Pierre Bourdieu: duas dimensões e uma nota pessoal", *Revista de Sociologia e Política*. n.19, pp. 95-110, Curitiba nov. 2002.

WEISSHEIMER, Marco. "O legado crítico de Pierre Bourdieu". *Revista Espaço Acadêmico* I (10), março de 2002.  
<http://www.espacoacademico.com.br>.

ISSN 1676-8965  
RBSE 6 (16): 210-217  
Abril de 2006  
DOCUMENTO

## **Pour un savoir engagé<sup>37</sup>**

*Pierre Bourdieu*

S'il est aujourd'hui important, sinon nécessaire, qu'un certain nombre de chercheurs indépendants s'associent au mouvement social, c'est que nous sommes confrontés à une politique de mondialisation. (Je dis bien une « politique de mondialisation », je ne parle pas de « mondialisation » comme s'il s'agissait d'un processus naturel.) Cette politique est, pour une grande part, tenue secrète dans sa production et dans sa diffusion. Et c'est déjà tout un travail de recherche qui est nécessaire pour la découvrir avant qu'elle soit mise en oeuvre. Ensuite, cette politique a des effets que l'on peut prévoir grâce aux ressources de la science sociale, mais qui, à court terme, sont encore invisibles pour la plupart des gens. Autre caractéristique de cette politique : elle est pour une part produite par des

---

37 - Publicado originalmente em *Le Monde Diplomatique* — Février 2002.

chercheurs. La question étant de savoir si ceux qui anticipent à partir de leur savoir scientifique les conséquences funestes de cette politique peuvent et doivent rester silencieux. Ou s'il n'y a pas là une sorte de non assistance à personnes en danger. S'il est vrai que la planète est menacée de calamités graves, ceux qui croient savoir à l'avance ces calamités n'ont-ils pas un devoir de sortir de la réserve que s'imposent traditionnellement les savants ?

Il y a dans la tête de la plupart des gens cultivés, surtout en science sociale, une dichotomie qui me paraît tout à fait funeste : la dichotomie entre *scholarship* et *commitment* entre ceux qui se consacrent au travail scientifique, qui est fait selon des méthodes savantes à l'intention d'autres savants, et ceux qui s'engagent et portent au dehors leur savoir. L'opposition est artificielle et, en fait, il faut être un savant autonome qui travaille selon les règles du *scholarship* pour pouvoir produire un savoir engagé, c'est-à-dire un *scholarship with commitment*. Il faut, pour être un vrai savant engagé, légitimement engagé, engager un savoir. Et ce savoir ne s'acquiert que dans le travail savant, soumis aux règles de la communauté savante.

Autrement dit, il faut faire sauter un certain nombre d'oppositions qui sont dans nos têtes et qui sont des manières d'autoriser des démissions : à commencer par celle du savant qui se replie dans sa tour d'ivoire. La dichotomie entre *scholarship* et *commitment* rassure le chercheur dans sa bonne conscience car il reçoit l'approbation de la communauté scientifique.

C'est comme si les savants se croyaient doublement savants parce qu'ils ne font rien de leur science. Mais quand il s'agit de biologistes, ça peut être criminel. Mais c'est aussi grave quand il s'agit de criminologues. Cette réserve, cette fuite dans la pureté, a des conséquences sociales très graves. Des gens comme moi, payés par l'État pour faire de la recherche, devraient garder soigneusement les résultats de leurs recherches pour leurs collègues ? Il est tout à fait fondamental de donner la priorité de ce qu'on croit être une découverte à la critique des collègues, mais pourquoi leur réserver le savoir collectivement acquis et contrôlé ?

Il me semble que le chercheur n'a pas le choix aujourd'hui : s'il a la conviction qu'il y a une corrélation entre les politiques néolibérales et les taux de délinquance, une corrélation entre les politiques néolibérales et les taux de criminalité, une corrélation entre les politiques néolibérales et tous les signes de ce que Durkheim aurait appelé l'anomie, comment pourrait-il ne pas le dire ? Non seulement il n'y a pas à le lui reprocher, mais on devrait l'en féliciter. (Je fais peut-être une apologie de ma propre position...)

Maintenant, que va faire ce chercheur dans le mouvement social ? D'abord, il ne va pas donner des leçons - comme le faisaient certains intellectuels organiques qui, n'étant pas capables d'imposer leurs marchandises sur le marché scientifique où la compétition est dure, allaient faire les intellectuels auprès des non-intellectuels tout en disant que l'intellectuel n'existait pas. Le chercheur n'est ni un prophète ni un maître à

penser. Il doit inventer un rôle nouveau qui est très difficile : il doit écouter, il doit chercher et inventer ; il doit essayer d'aider les organismes qui se donnent pour mission - de plus en plus mollement, malheureusement, y compris les syndicats - de résister à la politique néolibérale ; il doit se donner comme tâche de les assister en leur fournissant des instruments. En particulier des instruments contre l'effet symbolique qu'exercent les « experts » engagés auprès des grandes entreprises multinationales. Il faut appeler les choses par leur nom. Par exemple, la politique actuelle de l'éducation est décidée par l'UNICEF, par le Transatlantic Institute, etc. Il suffit de lire le rapport de l'Organisation mondiale pour le commerce (OMC) sur les services pour connaître la politique de l'éducation que nous aurons dans cinq ans. Le ministère de l'Éducation nationale ne fait que répercuter ces consignes élaborées par des juristes, des sociologues, des économistes, et qui, une fois mises en forme d'allure juridique, sont mis en circulation.

Les chercheurs peuvent aussi faire un chose plus nouvelle, plus difficile : favoriser l'apparition des conditions organisationnelles de la production collective de l'intention d'inventer un projet politique et, deuxièmement, les conditions organisationnelles de la réussite de l'invention d'un tel projet politique ; qui sera évidemment un projet collectif. Après tout, l'Assemblée constituante de 1789 et l'Assemblée de Philadelphie étaient composées de gens comme vous et moi, qui avaient un bagage de juriste, qui avaient lu Montesquieu et qui ont inventé des structures démocratiques. De la

même façon, aujourd'hui, il faut inventer des choses... Évidemment, on pourra dire : « Il y a des parlements, une confédération européennes des syndicats, toutes sortes d'institutions qui sont sensées faire ça. » Je ne vais en pas faire ici la démonstration, mais on doit constater qu'ils ne le font pas. Il faut donc créer les conditions favorables à cette invention. Il faut aider à lever les obstacles à cette invention ; obstacles qui sont pour une part dans le mouvement social qui est chargé de les lever - et notamment dans les syndicats...

Pourquoi peut-on être optimiste ? Je pense qu'on peut parler en termes de chances raisonnables de succès, qu'en ce moment c'est le *kairos*, le moment opportun. Quand nous tenions ce discours autour de 1995, nous avions en commun de ne pas être entendus et de passer pour fous. Les gens qui, comme Cassandre, annonçaient des catastrophes, on se moquait d'eux, les journalistes les attaquaient et ils étaient insultés. Maintenant, un peu moins. Pourquoi ? Parce que du travail a été accompli. Il y a eu Seattle et toute une série des manifestations. Et puis, les conséquences de la politique néolibérale - que nous avions prévues abstraitement - commencent à se voir. Et les gens, maintenant, comprennent... Même les journalistes les plus bornés et les plus butés savent qu'une entreprise qui ne fait pas 15 % de bénéfices licencie. Les prophéties les plus catastrophistes des prophètes de malheur (qui étaient simplement mieux informés que les autres) commencent à être réalisées. Ce n'est pas trop tôt. Mais ce n'est pas non plus trop tard. Parce que ce n'est qu'un début, parce que

les catastrophes ne font que commencer. Il est encore temps de secouer les gouvernements sociaux-démocrates, pour lesquels les intellectuels ont les yeux de Chimène, surtout quand il en reçoivent des avantages sociaux de tous ordres...

Un mouvement social européen n'a, selon moi, de chance d'être efficace que s'il réunit trois composantes : syndicats, mouvement social et chercheurs - à condition, évidemment, de les intégrer, pas seulement de les juxtaposer. Je disais hier aux syndicalistes qu'il y a entre les mouvements sociaux et les syndicats dans tous les pays d'Europe une différence profonde concernant à la fois les contenus et les moyens d'action. Les mouvements sociaux ont fait exister des objectifs politiques que les syndicats et les partis avaient abandonnés, ou oubliés, ou refoulés. D'autre part, les mouvements sociaux ont apporté des méthodes d'action que les syndicats ont peu à peu, encore une fois, oubliées, ignorées ou refoulées. Et en particulier des méthodes d'action personnelle : les actions des mouvements sociaux recourent à l'efficacité symbolique, une efficacité symbolique qui dépend, pour une part, de l'engagement personnel de ceux qui manifestent ; un engagement personnel qui est aussi un engagement corporel.

Il faut prendre des risques. Il ne s'agit pas de défiler, bras dessus bras dessous, comme le font traditionnellement les syndicalistes le 1er mai. Il faut faire des actions, des occupations de locaux, etc. Ce qui demande à la fois de l'imagination et du courage. Mais je vais dire

aussi : « Attention, pas de "syndicalophobie". Il y a une logique des appareils syndicaux qu'il faut comprendre. » Pourquoi est-ce que je dis aux syndicalistes des choses qui sont proches du point de vue que les mouvements sociaux ont sur eux et pourquoi vais-je dire aux mouvements sociaux des choses qui sont proches de la vision que les syndicalistes ont d'eux ? Parce que c'est à condition que chacun des groupes se voie lui-même comme il voit les autres qu'on pourra surmonter ces divisions qui contribuent à affaiblir des groupes déjà très faibles. Le mouvement de résistance à la politique néo-libérale est globalement très faible et il est affaibli par ses divisions : c'est un moteur qui dépense 80 % de son énergie en chaleur, c'est-à-dire sous forme de tensions, de frictions, de conflits, etc. Et qui pourrait aller beaucoup plus vite et plus loin si...

Les obstacles à la création d'un mouvement social européen unifié sont de plusieurs ordres. Il y a les obstacles linguistiques, qui sont très importants, par exemple dans la communication entre les syndicats ou les des mouvements sociaux - les patrons et les cadres parlent les langues étrangères, les syndicalistes et les militants beaucoup moins. De ce fait, l'internationalisation des mouvements sociaux ou des syndicats est rendue très difficile. Puis il y a les obstacles liés aux habitudes, aux modes de pensée, et à la force des structures sociales, des structures syndicales. Quel peut être le rôle des chercheurs là-dedans ? Celui de travailler à une *invention collective des structures collectives d'invention* qui feront naître un nouveau mouvement social, c'est-à-dire des nouveaux contenus, des

nouveaux buts et des nouveaux moyens  
internationaux d'action.

\* \* \*

Lire *Europe Inc. Liaisons dangereuses entre  
institutions et milieux des affaires européens*,  
CEO, Agone, Marseille 2000

ISSN 1676-8965

RBSE 6(16): Abril de 2007

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

RESENHA



ISSN 1676-8965  
RBSE 6(16): 220-223  
Abril de 2007  
RESENHA

## **O País da Não-Inscrição**

GIL, José. *Portugal, hoje. O medo de existir*. Lisboa: Relógio D'Água, 2005.

*Alexandre Barbalho*

"É a vida!", afirma o apresentador de um telejornal português, para assim falar da resignação diante do mundo. Com esse chamado à impotência que invade as noites televisivas dos portugueses, o filósofo José Gil, considerado um dos 25 maiores pensadores contemporâneos pelo *Le Nouvel Observateur*, inicia seu livro *Portugal, hoje. O medo de existir* (Ed. Relógio D'Água). Lançado no final de 2004, a obra vem tendo várias reimpressões e alcançou ampla repercussão em meios geralmente alheios a escritos filosóficos, inclusive o midiático.

Como explicar o sucesso de público desse ensaio? Talvez por conta das teses polêmicas do autor sobre o mundo lusitano. E qual a questão central de José Gil que vem causando tanto furor entre seus compatriotas? A de que em Portugal nada se inscreve. Nada acontece em qualquer âmbito (social, econômico, político, artístico) e em qualquer plano (individual e coletivo).

Se inscrever é agir, afirmar, decidir; é correr perigo, conquistar autonomia e sentido das coisas; é produzir real e desejo. A inscrição é o Acontecimento que ganha o estatuto de experiência decisiva, formadora. Mas que implica, por isso, em confrontos, sofrimentos, divergências, perdas e danos – ou seja, em assumir a dimensão trágica da vida.

Na avaliação de José Gil nada disso se passa entre os portugueses (salvas as exceções). E não é de agora, digo, dos tempos do salazarismo para cá. Vem de muito antes, de pequenos traumas não inscritos que se perderam no tempo e resultaram em um “trauma inicial” e no nevoeiro inconsciente que se instaura nas consciências – assim nenhum conflito rebenta, ninguém grita, tudo se torna impune com o tempo, mesmo o imediato, o presente. Se o Brasil é o país do futuro que nunca chega, Portugal vive do passado que jamais volta, mas que é a sua tentativa desesperada de se inscrever, de “dar consistência ao que tende incessantemente a desvanecer”.

É certo, no entanto, que o salazarismo potencializou a não-inscrição. O regime ditatorial reduziu ao mínimo o espaço público, aprofundou o divórcio entre conhecimento e democracia, reforçou o familiarismo como espaço privilegiado de sociabilidade e de falsa inscrição, criou ainda mais medo em uma sociedade civil já medrosa, fomentou a inveja, a reclamação, o ressentimento... Por outro lado, o 25 de Abril não conseguiu reverter esse quadro – tarefa hercúlea. E a Revolução dos Cravos acabou também por não se inscrever a despeito da comemoração anual em torno do evento.

Entre a pré-modernidade e a pós-modernidade, entre a sociedade da norma e a do controle, Portugal vive em seu presente, com medo de existir. Eis a identidade lusitana segundo José Gil.

Se há força nas reflexões contidas no breve ensaio filosófico, algumas questões (de outra ordem talvez, motivadas pela sociologia, pela antropologia, pela história) se colocam quando tratamos dos temas identitários como grandes narrativas: a da possibilidade de definir a essência de um povo, de uma nação. O filósofo sabe dessa dificuldade, a “de falar dos ‘portugueses’, como uma entidade una e indiferenciada”, mas adianta que “mesmo como ficção, ou ilusão da opinião, essa entidade existe e merece que se pense nela”. Sem dúvida. Inclusive em sua problemática.

Como, por exemplo, de quais portugueses falamos. Daqueles descendentes diretos da antiga Lusitânia romana? Ou mesmo de antes, daqueles povos revelados pelos vestígios arqueológicos? Ou de muito depois, da sociedade portuguesa que resulta do grande império colonial? Ou daquela que imerge e emerge do salazarismo? Ou esta contemporânea?

E nestes portugueses estão incluídos os milhares de migrantes de várias matizes, dos africanos, antigos colonizados, aos europeus do Leste, passando pelos brasileiros? Ou será que estes não são portugueses? E os que nascidos em Portugal estão aos milhares na Europa mais rica? Deixaram de ser portugueses? E como essas diferenças todas se encaixam no “país da não-inscrição”?

Uma última nota sobre a questão da identidade. Mesmo sabendo da relação de José Gil com autores do pós-estruturalismo francês, em especial Foucault e Deleuze, e portanto, atento à diferença e às armadilhas do pensamento autoritário ocidental, a lógica do uno e do indiferenciado, muito forte no debate sobre a identidade nacional, acaba por trazer armadilhas ao filósofo. Quando afirma que “sofremos (os portugueses) de muitos defeitos próprios das sociedades do terceiro mundo: absentismo no trabalho, inércia, dificuldades na formação e na aprendizagem, lentidão, falta de competitividade”, todo pensamento da parte de baixo do globo se treme de raiva com esse ranço racista tão velho (e ainda tão presente!).

Ao fim do ensaio, ficamos nos questionando se a não-inscrição, não sendo uma característica exclusiva de Portugal, mas encontrando lá habitat ideal, como adverte José Gil, não seria sintoma de todo o mundo imerso no Capitalismo Mundial Integrado e em sua lógica do consumo e da mercadoria. Bom, de todo modo, se reconhece muito de nosso país nesse Portugal da não-inscrição.

Velha herança metropolitana?

ISSN 1676-8965  
RBSE 6(16): 224-225  
Abril de 2007  
SOBRE OS AUTORES

## Sobre os Autores

**Alexandre Barbalho.** Professor do Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas e Sociedade da Universidade do estado do Ceará - UECE.

**Célio Luiz Pinheiro.** Psicólogo, Psicanalista e Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal do Paraná.

Frederico César Barbosa de Oliveira. Doutorando em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (filiação ao Departamento de Antropologia - DAN) com mestrado pela mesma instituição.

**Howard Becker.** Doutor em Sociologia pela Universidade de Chicago em 1951 e professor junto ao Departamento de Sociologia na University of California em Santa Barbara, EUA.

**Loïc Wacquant.** Emérito Professor de Antropologia e Sociologia da New School for Social Research – New York; e do Centre de Sociologie Européenne – Paris.

**Mauro Guilherme Pinheiro Koury.** Antropólogo, Coordenador do GREM, Professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba e Editor da RBSE.

**Pierre Bourdieu.** Sociólogo francês (1930-2002) foi catedrático de sociologia no Colège de France, Paris, e

considerado um dos intelectuais mais influentes da sua época.

**Thomas Scheff.** Doutor em Sociologia e Professor Emérito de Sociologia da Universidade da Califórnia, Santa Barbara. Coordenador da Sessão de Sociologia da Emoção da American Sociological Association, e Presidente da Pacific Sociological Association.

**William W. Bostock.** Is currently Senior Lecturer in Government at the University of Tasmania. His interests include the politics of ethnicity and race, nationalism and the effects of the ICT revolution on human organization.

**Yves Couturier.** Doutor em Serviço Social e Professor do Departamento de Serviço Social da Universidade de Sherbrooke, Canadá.

A RBSE encontra-se indexada  
junto ao **LANIC** e ao **LATINDEX**

Copyright © 2002 GREM

Todos os direitos reservados.

Os textos aqui publicados podem ser divulgados,  
desde que conste a devida referência bibliográfica.

O conteúdo dos artigos e resenhas  
é de inteira responsabilidade de seus autores.

