

REVISTA BRASILEIRA DE ISSN 1676-8965
**SOCIOLOGIA
DA EMOÇÃO**
GRUPO DE PESQUISA EM ANTROPOLOGIA E SOCIOLOGIA DAS EMOÇÕES

RBSE

Volume 6 · Número 17 · Agosto de 2007

ISSN 1676-8965

ARTIGOS

Imaginário social e sentimentos de medo na cidade de João Pessoa, PB. Mauro Guilherme Pinheiro Koury	234
Humiliation: Real pain, a pathway to violence. Linda Hartling	276
Dignity and humiliation in Argentina. Maria Cristina Azcona	291
Humiliation as experienced by Somali refugees in Norway. Katrine Fangen	298
Sobre la percepcion: Experiencia y conocimiento. Walter Benjamin	330
Emotions' as moral intuitions. Dacher Keltner, E. J. Horberg and Christopher Oveis	337
Cotidiano, morte e sociabilidade numa localidade da periferia do Recife. Davi Kiermes Tavares	362
Nudismo, lazer e consumo. Eduardo Carrascosa de Oliveira	386

DOCUMENTO

Note sur la notion de civilisation. Marcel Mauss et Émile Durkheim	398
Nota sobre a noção de civilização. Marcel Mauss e Émile Durkheim	404

RESENHAS

A fotografia no cotidiano de relações sociais de um dia de feira. Mauro Guilherme Pinheiro Koury	410
A imagem e o humano. Átila Andrade de Carvalho	416
Sobre os Autores.	424

· Editor: Mauro Guilherme Pinheiro Koury ·

· CONSELHO EDITORIAL ·

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

· 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:
GREM - Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções
RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção
Caixa Postal 5144
CEP 58 051-970 - João Pessoa - Paraíba – Brasil

Ou através do e-mail: grem@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. 17, agosto de 2007, João Pessoa – GREM, 2007.

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

1. 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
CDU 572

ISSN 1676-8965
RBSE 6 (17): 234-275
Agosto de 2007
ARTIGO

Imaginário Social e Sentimentos de Medo na Cidade de João Pessoa, PB.

Mauro Guilherme Pinheiro Koury

RESUMO: Este artigo trata dos medos expressos pelos habitantes da cidade de João Pessoa. Os medos anunciados são tratados e analisados neste artigo como temores reais e imaginários, vivenciados e expressos por uma população de forma individual ou social. São medos que afetam o cotidiano de forma direta ou indireta, interferindo na organização do dia a dia, ou criando obstáculos à reprodução simbólica ou prática dos arranjos possíveis à movimentação espaço-temporal dos modos de vida e projetos pessoais e institucionais no interior das sociabilidades em que estão situados.

PALAVRAS-CHAVES: Modos de Vida; Medos Urbanos; João Pessoa.

ABSTRACT: This article deals with the express fears for the inhabitants of the city of João Pessoa. The announced fears are treated and analyzed in this article as real and imaginary, lived deeply and express fears for a population of individual or social form. They are fears that affect the daily one of direct or indirect form, intervening with the day to day organization, or creating obstacles to symbolic or practical reproduction of possible arrangements to the movement personal and institutional space-weather in the life ways and projects in the interior of the sociabilities where they are situated.

KEYWORDS: Life Ways; Urban Fears; João Pessoa.

Em um artigo anterior (Koury, 2007), ao tratar sobre o como a população habitante da cidade de João Pessoa conceitua o medo, buscou-se analisar as três categorias apresentadas pelos moradores da cidade para a sua definição, a partir das entrevistas e *surveys* aplicados para a pesquisa *Medos Corriqueiros*. Os entrevistados situaram o conceito através 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, por sua vez, trata dos medos expressos pelos habitantes da cidade. Os medos aqui conceituados, através das falas dos entrevistados, estão em conformidade com as três categorias acima expressas e analisadas no artigo anterior citado e, ao mesmo tempo, se colocam em situação ambígua com relação a eles. Os medos anunciados são tratados e analisados neste artigo como temores reais e imaginários, vivenciados e expressos por uma população de forma individual ou social. São medos que afetam o seu cotidiano de forma direta ou indireta, interferindo na organização do seu dia a dia, ou criando obstáculos à reprodução simbólica ou prática dos arranjos possíveis à movimentação espaço-temporal dos modos de vida e projetos pessoais e institucionais no interior das sociabilidades em que estão situados.

Os medos evocados enfocam, em sua maioria, situações sentidas como ameaça presentes na organização do cotidiano e que afetam a sua reprodução simbólica e prática. Evocam, também, elementos de conotação moral e de conduta, que não conseguem ser expressos de uma forma direta pelos entrevistados, mas que condicionam uma prática social específica junto a parcelas da população e ao sentimento da cidade como um todo no sentido disciplinar ou direcional.

Foi perguntado aos entrevistados, após uma solicitação de definição do conceito de medo, se os mesmos sentiam medo e de que sentiam medo. É sobre estas duas últimas questões que este artigo se debruçará.

Perguntados sobre se sentem medo, 16% dos entrevistados, isto é, 80 entre 500, responderam que não sentiam medo. Já entre os

84% restantes, que responderam que sentiam medo e expressaram seus medos da seguinte forma: 48,6%, isto é, 243 entrevistados dos 420 que afirmaram ter medo, responderam como principal medo o da violência. Os demais 35,4% que responderam afirmativamente possuir algum tipo de medo arrolaram estes medos como relacionados à instabilidade do futuro, 9,80%; à solidão, 17,60%; aos castigos de Deus, 5,80%; e à deslealdade, 2,20%.

Sentimento de medo como Deslealdade, Castigo de Deus, Velhice e Solidão.

Esta forma de sentir medo está associada a um receio moral associado a um conjunto de padrões ético-religiosos e de conduta social tradicional bastante forte, onde o conceito de traição é vivido intensamente como quebra de padrões comportamentais ligados ainda ao âmbito da família e da vizinhança como uma extensão da família. Embora presente em todos os bairros da cidade, este sentimento se expressa com maior força nos bairros mais populares da cidade.

Como foi observado em artigo anterior (Koury, 2007), a cidade de João Pessoa teve o seu crescimento acelerado a partir da década de setenta do século passado. Crescimento este associado a uma política de habitação que criou conjuntos habitacionais para uma população de baixa renda e para a classe média baixa, entendendo a cidade para o sul, bem como pela ocupação pela classe média e média alta da cidade da orla marítima. Uma outra característica que marca o crescimento da cidade nos últimos quarenta anos é o grande fluxo migratório vindo do interior do estado para a capital João Pessoa. Uma grande parcela da população chegou à cidade em busca de oferta de emprego ou em busca da complementação dos estudos universitários dos filhos ou por motivos diversos a partir do final da década de setenta do século passado, fazendo a cidade quase duplicar de tamanho. Muitos desses moradores também se beneficiaram com o *boom* habitacional havido na capital entre os anos de 1970 até a metade da década de oitenta, quando vários bairros, quase cidades foram criados para abrigar parcelas da população pobre e de classe média da cidade.

A modernização da cidade, ao abrir novos caminhos de acesso à orla marítima, à “*praia*”, deslocou várias famílias de renda baixa do centro da cidade. Ao mesmo tempo em que desalojou parte da população de grandes favelas, como a da Beira Rio, no bairro da Torre, e a do Padre Zé e Mandacaru, próximos aos bairros dos Estados, dos Ipês e Roger deslocando esses moradores para a periferia. Estimulava, ao mesmo tempo, o deslocamento da população de classe média e média alta para fora do centro, com a ampliação dos bairros de Manaira, nos anos de 1980 e Bessa, nos anos de 1990, e ampliando as fronteiras da cidade para o bairro de Intermares, situado no município da região metropolitana de João Pessoa, Cabedelo, nos anos 2000 em diante.

É interessante notar, ainda, que muitos dos bairros originalmente erguidos como conjuntos habitacionais para a classe média baixa e para a classe baixa, nos anos de 1970 e 1980, nas décadas seguintes servem como moradia da classe média. Seja de uma classe média flutuante, isto é, composta de estudantes que moram no interior e em outros estados e países, principalmente africanos, que estão na capital para complementar os seus estudos universitários ou técnicos, seja por uma classe média empobrecida ou em vias de empobrecimento, composta por professores e funcionários universitários, bancários, funcionários públicos e profissionais liberais diversos.

Os estudantes, professores e funcionários da Universidade Federal da Paraíba - UFPB beneficiam-se ainda pela proximidade de alguns dos bairros, como os do Jardim Universitário, Bancários, Mangabeira e Cristo Redentor, da universidade, além do baixo preço do aluguel ou venda ou repasse dos imóveis, sejam casas ou blocos de apartamentos de três ou quatro andares. Os demais pelo baixo preço do aluguel ou da possibilidade de conseguir um imóvel próprio.

É preciso salientar ainda, que esta expansão recente e o deslocamento da população que morava no centro da cidade para as áreas construídas ao sul da capital, mudou muito o seu perfil entre os anos de 1970 e 2000. Em 1970 esses bairros ocupavam principalmente uma população de classe média baixa e pobre, já que os de classe média se deslocaram, sobretudo para as regiões da praia, onde ainda os terrenos eram baratos e onde era possível,

através de financiamento estatal, sobretudo federal, construir sua casa. Nos anos noventa a especulação imobiliária tomou conta das áreas da orla, sobretudo Manaira e Bessa, adquirindo os imóveis da classe média e construindo em seu lugar edifícios. Os bairros de Cabo Branco e Tambaú, protegidos de construção de edifícios de mais de dois andares nas três quadras próximo ao mar, também sofreram uma verticalização recente nas quadras além, com os investidores forçando, ainda nos conseguindo derrubar, a retirada da lei que protege a orla nesses bairros.

A orla de João Pessoa sendo considerada uma região nobre da cidade, com investimentos urbanos maciços e com o interesse imobiliário dos grandes investidores tornou nos anos noventa do século passado, difícil o acesso para a classe média, aumentando o aluguel dos imóveis e o preço do metro construído. O que fez com que esta população caminhasse para os bairros situados ao sul da capital, principalmente Bancários e Mangabeira, hoje bairros de classe média e média baixa, com enclaves de favelas e assentamentos de sem teto ao seu redor ou em seu centro. O bairro de Mangabeira, principalmente, construído em sete etapas, ainda hoje conhecido como Mangabeira I, até VII, tornou-se, como costuma dizer os seus moradores, uma “*cidade na cidade*”. Possui área de lazer e compras próprios e um bom sistema de transporte urbano, além de sua proximidade com a universidade e as praias ao sul da capital, que começam a ser exploradas por investidores a partir do final dos anos oitenta, mas, sobretudo, noventa do século passado até o presente. É interessante que a via do sol, projeto turístico e de especulação imobiliária para as praias do sul modificou, nos anos noventa do século passado e, sobretudo, nos anos 2000 em diante, profundamente a estrutura urbana da região, de casas de veraneio esporádicas a um verdadeiro nicho de edifícios, sem nenhuma estrutura urbana de saneamento.

Muitos moradores de classe média e média baixa, antes apenas veranistas e pescadores, se deslocaram e se estabeleceram permanentemente no local, sobretudo em Jacumã e praias próximas, mudando a sua rotina. Não esquecer que todas essas transformações, nesses últimos quarenta anos, se dão sob um grande fluxo populacional vindo, principalmente, do interior do estado.

Esse crescimento da cidade modificou muito os costumes locais, João Pessoa transforma hábitos de uma comunidade onde todos se conhecem, vivenciado até meados dos anos setenta do século passado, para uma cidade mais cosmopolita e que se estranha a si mesma. Por outro lado, com uma população vinda, mormente do interior, esta população recente trouxe consigo costumes ainda presentes em várias cidades de estreita vizinhança e compadrio, além do que, muitos migrantes vieram impulsionados por parentes já estabelecidos na capital, criando uma rede parental forte, recaindo na família ainda um peso importante de valores e representações sociais.

Este fato se dá, principalmente, nos bairros mais pobres da cidade e nos núcleos subnormais existentes e estabelecidos por toda a cidade e, sobretudo, nos bairros periféricos, por outro lado, não escapa a classe média, cuja rede parental ainda é forte e mesmo entre os antigos moradores, a rede de vizinhança e de amizade também funcionam de forma potente. A cidade de João Pessoa vivencia assim, hoje, uma ambigüidade e uma ambivalência grandes, principalmente na classe média e média alta, estendendo-se até a classe média baixa, entre uma vida tradicional, onde o peso da vizinhança e familiar e da religião é forte, e uma mudança de costumes radical, para os padrões existentes até os anos setenta do século passado. Isto, principalmente, entre os jovens e adultos até quarenta anos que foram criados nesta transição, mais atinados às mudanças do que consideram modernidade e dentro de padrões mais globalizados de lazer e consumo e de formas de vida mais individualizadas.

É isso que reflete a pesquisa agora analisada. As categorias *Deslealdade*, *Castigos de Deus* e *Velhice e Solidão* perfazem juntas o percentual de 25,6% da amostra, isto é, 128 informantes de 500. Os entrevistados estão presentes em todos os bairros pesquisados e em todas as classes sociais é bem verdade, porém, a resposta situada na categoria Castigos de Deus tem uma presença de quase 95% vinda de moradores de bairros populares, principalmente, Padre Zé, Mandacaru, Valentina de Figueiredo, Rangel e outros. Os cinco por cento restantes estão situados em moradores de classe média dos bairros de Mangabeira, Manaira, Bessa e Tambauzinho. Semelhante ao analisado em artigo anterior (Koury, 2007), o medo maior desses moradores não

reside em nenhuma ameaça terrena, mas principalmente dos desígnios do senhor pela não conformação dos indivíduos às suas leis e o alastramento do mal, do demônio entre os homens.

Uma entrevistada moradora do bairro de Valentina de Figueiredo ao responder a questão sobre do que sente medo, em entrevista dada ao autor no segundo semestre do ano de 2006 afirma que:

“... o que vem dos homens não mete medo, pois eu tenho Deus como minha guia. Eu tenho mais medo dos castigos Dele, de não está à altura do que ele determinou. Passo o dia a orar a oferecer para Deus todos os meus atos e para que ele proteja a mim e aos meus filhos e amigos, e também a todos os habitantes dessa cidade e desse meu Brasil. Eu acho que se a gente souber se comportar o mal não aparece, pois a gente está sob a proteção do Deus pai. Mas o mundo todo está de cabeça virada, os homens só querem ganância e safadeza e aí o mal pode prosperar e atingir até os filhos do bem, cabe a nós, os tementes, nos agarrarmos mais forte a Deus para não sermos também atingidos e puxados pelo desvario do mundo...”
(Entrevistada de 54 anos, viúva, três filhos, funcionária pública e evangélica).

Pelo depoimento da entrevistada acima, vê-se o conteúdo moral e religioso com que enxerga a si própria, os seus e os outros. Parte do pressuposto de que “*o mundo está de cabeça virada*” e de que o mal está à solta e pode “*prosperar*”, atingindo não apenas àqueles que não respeitam as leis divinas, mas a todos, restando aos “*tementes*” agarrar-se mais forte a Deus para se protegerem e não serem alcançados por sua ira.

Este discurso, com nuances, está presente e pode ser considerado como uma síntese dos demais entrevistados que responderam esta questão, relacionando o medo que sentem aos Castigos divinos. Uma das nuances presentes neste discurso fala da necessidade de uma ação evangelizadora por parte dos “*tementes*”, como forma

de acabar ou diminuir a intensidade do mal, expresso verbalmente na forma de diabo ou apenas enquanto “*desatinô*” dos homens no mundo atual. Esta nuance discursiva foi expressa por dez dos 29 entrevistados no *survey* que responderam à questão de sentirem medo associado aos castigos de Deus.

Um dos aspectos mais importantes dos depoimentos que indicam essa primeira nuance, diz respeito ao mal que se aproxima e se espalha e que precisa ser controlado pela força evangelizadora, enfatizando essa proximidade através de relatos onde revelam que amigos, parentes, filhos e vizinhos próximos foram atingidos pelo mal “*por se encontrarem fracos e afastados de Deus*”. É muito comum nestes depoimentos a afirmação da presença de Deus como força pessoal e coletiva, e a fraqueza revelando o descuido com a religião, como nos depoimentos a seguir:

“Eu sou uma temente a Deus, preocupada com o afastamento dos homens Dele e de suas leis. Eu vejo aqui mesmo onde moro a trinta anos, desde que me mudei para João Pessoa e comprei essa casinha de uma parente que se mudou para outra aqui junto, muito das crianças que cresceram brincando com meus filhos, tão aí mortos pela polícia ou pela droga, ou estão presos ou vivendo em perigo, como também tem muito pai de família que larga tudo pela bebida e pela vida pregressa, como muitas moçinhas, seduzidas pela vida fácil termina aí buchudas ou na vida. Ainda bem que os meus, criados todos por mim e pelo meu esposo, que nunca tivemos vida fácil mas sempre temestes a Deus, tão aí casados, trabalhando ou estudando, a menina mais nova está terminando a faculdade de Serviço Social, e todos dignos, trabalhadores, honestos e do bem. Sou uma evangelizadora da palavra de Deus, prego a todos, convoco os vizinhos para reunião para discutir os problemas de cada um e dar uma palavra de

consolo através da fé e, quem sabe puxá-los para o lado de Deus e, ao mesmo tempo reforças a fé de quem já é crente...” (Mulher, 46 anos, funcionária pública, casada, evangélica, mãe de três filhos, moradora do bairro de Castelo Branco III, entrevistada pelo autor em maio de 2007).

“Tenho vários amigos de infância que seguiram caminhos errados, que foram puxados pelo mal e hoje tão aí mortos ou na vida... a minha fé e a da minha família não me deixou esmorecer e hoje estou aí, pobre mas digno e trabalhador e lutando pela força do evangelho para diminuir o mal do mundo...” (Homem, 24 anos, terminou o supletivo do segundo grau, comerciário do centro de João Pessoa, solteiro, morador do Roger “de baixo”. Entrevistado pelo autor em setembro de 2006).

Uma segunda nuance coloca os informantes dentro de um delírio que intensifica o medo de sua condição humana de pecador, chegando a se mostrarem às vezes em eterna vigilância de si próprios para não praticarem o mal. Como no depoimento abaixo:

“Vivo o tempo todo com receio de errar, vivo o tempo todo me policiando para não descumprir os desígnios do bem, de Deus, mas isso é muito difícil, o mal está rondando, está próximo de mim, conversa comigo o tempo todo. Vem como uma voz nos meus ouvidos, vem como sonhos ou sentimentos que eu luto para não controlar e às vezes o meu corpo parece tender a ceder ao desatino e eu luto e me debato e grito. Já falei para a minha mãe e ela me levou na Igreja para uma sessão de

desmonização, sai de lá aliviado, mas no outro dia eu estava com as vozes de novo, com as visões de novo e eu oro, grito, canto cantos para não ceder...” (Homem de 35 anos, auxiliar de pedreiro, atualmente desempregado, solteiro, mora com a mãe no bairro do Rangel. Entrevistado pelo autor em outubro de 2006).

O depoimento deste auxiliar de pedreiro, entrevistado pelo autor em maio de 2006, mostra uma variante com um a vários depoimentos que colocam os Castigos de Deus em evidência a partir de um imaginário delirante que chega a comprometer sua integridade corpórea e mental. As vozes do mal, os desígnios do mal não apenas estão no mundo e se alastram, mas estão próximos e invadem a mente e o corpo dos entrevistados, falam com eles induzindo fazerem o mal, chegando até a induzirem atos violentos com os outros ou para consigo próprios. Três entrevistados relataram situações semelhantes ao revelarem o seu medo dos Castigos de Deus como uma ameaça presente e corpórea interna aos seus corpos e mentes, induzindo-os ao mal e os fazendo “*enlouquecerem*”¹.

¹ - Como explicitou um dos entrevistados, sexo feminino, 29 anos, separada, cinco filhos de três pais diferentes, e lava roupa para fora, moradora do bairro de Mandacaru, entrevistada pelo autor em fevereiro de 2007. Esse discurso delirante, quase esquizofrênico é comum nos relatos de esquizofrenia em textos médicos psiquiátricos, que não interessa aqui aprofundar, principalmente em relatos da insuportabilidade da dor nas classes populares. É também visto na literatura da antropologia médica e da saúde que trabalham com a categoria ‘nervoso’, associada ou não aos temores dos castigos de Deus (Ver, por exemplo, Duarte, 1986; Souza e Rabelo, 2001 e Lima, Caroso, Rodrigues e Almeida-Filho, 2001).

Apenas dois entrevistados que afirmaram sentir medo dos castigos de Deus são pertencentes à classe média. Um deles, do sexo masculino de setenta e seis anos de idade, morador do bairro de Tambaú, católico praticante, professor universitário e advogado aposentado. Procurado pelo autor após aplicação do *survey* pelo GREM para uma entrevista, em fevereiro de 2007, afirmou o temor a Deus como seu principal medo através de uma relação com o processo de solidão, velhice e o sentimento de proximidade com a morte, por que passa. Segundo ele,

“Desde que cheguei perto dos sessenta e cinco anos de idade que me reaproximei de Deus, talvez pela minha aposentadoria e por ficar mais perto da minha mulher que tinha uma fé imensa e era freqüentadora de missas e da Igreja, talvez porque eu tenha sentido o peso da idade chegando e o medo da morte e da velhice, meus amigos começaram a morrer, lia todo dia nos jornais o falecimento de algum deles, minha vida ficou mais caseira e eu pude pensar mais no meu percurso de vida até então e me descobri crente e grato por viver e com medo de não corresponder à Sua bondade. Meus dois filhos moram fora da Paraíba e, desde que a minha mulher faleceu vivo só, apenas esperando a hora de me encontrar com ela no além... Passei a rezar, a freqüentar a Igreja, a ponderar meus atos para merecer o que se espera de um homem temente... (Entrevista concedida ao autor em novembro de 2006).

A segunda entrevista foi com uma mulher de cinquenta e sete anos, dona de casa, casada com um médico cardiologista e muito devota da Virgem Maria, moradora do bairro de Cabo Branco. Desde que seus filhos cresceram e casaram tem se dedicado intensamente aos trabalhos pastorais de sua paróquia e freqüenta missa todo dia. Narra, na sua entrevista, que:

“Quando meus filhos começaram a ficar adultos e com interesses próprios, entrei em um processo depressivo muito grande, minha vida que ganhou todo sentido através da minha dedicação a eles começou a zerar... Eu comecei a não me sentir importante, em me achar inútil, e entrei em crise pessoal, estraguei até o meu casamento... mas depois passou... me redefini e comecei a me interessar pelas coisas da minha paróquia e hoje vivo uma vida dedicada a ela, e isso tem sanado um pouco a minha solidão e me tomado o tempo, me evitando pensar na velhice. Tenho me apegado a Deus como uma tábua de salvação e, se isso parece dar sentido a minha vida, por outro lado aumenta o meu medo de viver a minha fé para não cair na solidão mais profunda e estar sendo egoísta em minha fé, enganando a Deus por tentar me iludir, e com isso aumenta a minha culpa e o meu medo dos castigos divinos...”.
(Entrevista concedida ao autor em março de 2005).

Como se pode ver, das duas entrevistas acima, o medo dos castigos de Deus se traduz através de uma busca de redefinição pessoal por motivos de aposentadoria, da velhice, dos filhos crescerem, da solidão. Em todos os dois depoimentos a questão é de culpa de não estar apto ou de iludir a fé, ambos provocando os anseios de não corresponderem a Deus. Nos dois depoimentos não é o mundo que é mal e não existe um dissenso na relação bem e mal, mas sim um descompasso entre a condição humana da velhice e a condição social da solidão e a aproximação com a fé, erigindo sentimento de culpa em relação a ela. O que cria uma ambivalência do agir e o temor de Deus.

Estas duas entrevistas se diferenciam, assim, dos demais depoimentos que afirmaram o sentimento de medo através dos Castigos de Deus. Os códigos morais que parecem nortear os demais depoimentos colocam uma relação entre o bem e o mal, e

a necessidade de combater o mal que se alastra pelo mundo. Os castigos de Deus são assimilados através do contágio, ou melhor, dos perigos de contaminação dos tementes a Deus pelo mal. O demônio, o diabo, o capeta, o mal a se espalhar e tomar corpo em um mundo de pecados redobra a necessidade da assistência da fé, da Igreja, como forma e condição de proteção pessoal e dos seus. O que leva, até, aos limites da esquizofrenia, de um corpo em contato perigoso e intenso com o mal que luta consigo mesmo para não fraquejar. Os castigos de Deus agem desta forma como uma ameaça permanente que levam os tementes a se regirem pelos códigos sociais e morais da religião e, inclusive, servirem como soldados ou formigas no combate ao mal e na salvação de almas. Até porque o conhecimento do mal, expresso na violência que levou vidas de parentes, amigos e vizinhos próximos, ou os encaminharam para práticas distantes dos ensinamentos divinos, são contados como forma de diferenciação entre os bons, os que clamam o sentimento de bondade e fé, os próprios narradores, e os demais, aqueles que vivem no pecado e hoje são vitimados pelo mal.

Diferentes dos dois últimos depoimentos, os demais parecem identificar-se e sujeitar-se a regras e rituais sociais, onde formulas rituais explícitas retomam e remontam o ator ao seu desempenho social, através da religião e do ato de fé, reintegrando-os à sociedade enquanto seres do bem: disciplinados, trabalhadores, tementes a Deus e as leis (Koury, 2003). Os dois últimos depoimentos enfatizam a culpa, ou o sentimento de culpabilidade, em relação ao sentimento de fé. A culpa, segundo Helen Lynd (1961), é um sentimento que envolve atos específicos e é sentido como uma questão específica e próxima da pessoa que os realizou, isto é, próxima à superfície. É uma emoção individualista, reafirmada e, ao mesmo tempo, reafirmando a pessoa como um núcleo independente, isolada em sua centralidade. O temor dos castigos divinos parece então revelado pela afirmação culpada do eu, que tem sua fé como subproduto da solidão e do medo da morte.

Para estes, não é o mundo que é mal, mas sim o descompasso que acompanhou um momento de crise e mudança pessoal, quer pela idade, quer pela solidão, que pelo crescimento dos filhos, que os faz aproximarem-se de Deus, como um novo sentido e os faz

também representar a busca desta nova significação pessoal através da culpa. Como já foi analisada em outros trabalhos do autor, e principalmente em Koury (2003), a classe média brasileira foi a categoria social que mais caminhou para um processo de ambivalência do agir, a partir do final dos anos setenta do século XX e, se não abandonou códigos mais pessoalizados de ação, ou mesmo se, em algum momento de crise pessoal ou familiar, reaproximou-se de esferas mais pessoalizadas, como a religião, os fez sem a credulidade absoluta. Daí a culpa, daí o medo dos castigos divinos, daí não saberem até que ponto esta fé não é resultado egóico de afirmação de si mesmo, criando ações ambíguas e aumentando o grau de ambivalência e culpabilidade.

É importante frisar, por outro lado, que oitenta e oito entrevistados, 17,6%, afirmaram ter medo da solidão e da velhice e morte, sem ligarem esse medo a nenhum ato de fé religiosa ou divina. O medo de envelhecer é sentido não só pelos idosos, mas por todas as idades, bem como por todas as classes sociais. A maior parte dos medos do envelhecimento é dada por mulheres, principalmente por mulheres na faixa de 25 a 50 anos de idade. O medo de perder a vitalidade corporal é uma das muitas argumentações narrativas de quem afirmou o sentir medo do envelhecer. Uma outra parte, composta mais de depoimentos masculinos, coloca o medo de envelhecer, como perda da vitalidade. Associada quase sempre às doenças que a idade traz, mas também e, sobretudo, ao mundo do trabalho, de perderem emprego pela idade, de não ter conseguido realizar-se no trabalho e o tempo da velhice dificultar esta realização, mas também a perda da capacidade sexual.

Em todas essas afirmações do medo da velhice esta associada, também a questão da solidão. Expressa de forma clara ou subentendida nas entrelinhas dos depoentes, sejam masculinos ou femininos, sejam de qualquer idade ou classe social. A idéia de um corpo jovem e são, assim, parece nortear o imaginários dos medos corriqueiros em contraponto com a velhice e a doença. O envelhecer é um ato que faz refletir em solidão, doença e morte, em enfraquecimento físico e associabilidade, motivados pelo afastamento do trabalho, dificuldades de reinserção no mercado do trabalho ou amoroso, da perda dos amigos, de ficar só. É

interessante notar este processo, este medo de envelhecer, este receio da solidão, como um dos elementos que identificam o medo da exclusão social que o envelhecimento parece provocar na população pessoense neste início do século XXI, e que pode ser estendida para todo o Brasil urbano. É um sentimento que enfoca o velho através de códigos de conduta que os equipara aos improdutivos, os que possuem limites de ação, aos que tem mais dificuldade de relacionamento, à decadência, enfim.

Mesmo entre aqueles que afirmaram ter medo da velhice mais que colocam o conceito de idoso através do termo politicamente correto de terceira idade, e compara a velhice a um tipo de liberdade e de refazer sua vida através de códigos mais amplos que o universo dos jovens e adultos produtivos. Vê a si mesmo nesta idade como falência e, de forma ambígua, identifica os velhos através de um olhar caridoso e cínico, nas interpretações dos passeios e festas que muitos dos avós, pais ou conhecidos se dedicam na *boa* idade.

Uma parcela diminuta mais significativa de entrevistados, 2,2%, isto é 11 entrevistados, colocam o sentir medo da deslealdade e da traição. Nove dos onze entrevistados são indivíduos, homens e mulheres, de classe média baixa e pobres, moradores dos bairros da Ilha do Bispo, Valentina de Figueiredo, Cruz das Armas, Alto do Mateus, Cidade Verde, Grotão e São José. Dois dos onze são de classe média e moradores do Bairro dos Estados e Roger (de cima). Todos se encontram na faixa etária entre 15 a 35 anos de idade. Para alguns, a traição amorosa, o medo de traição pelo parceiro ou parceira de uma relação, são os termos que dão sentido ao medo da deslealdade e traição que dizem temer. Alguns afirmando que preferiam estar mortos a serem traídos por seus parceiros, a serem trocados por outros sujeitos na relação.

A maior parte dos entrevistados, por outro lado, advogam o medo da deslealdade como um medo de serem traídos em seu segredo por uma quebra de confiança no outro relacional, sejam parceiros amorosos, ou amigos, ou vizinhos ou ainda parceiros de trabalho e lazer. Essa quebra de desconfiança se dá por várias formas, porém a mais comum delas, apresentada pelos entrevistados, diz respeito a normas morais de conduta concebidas no dia a dia de uma relação. Como nos depoimentos a seguir:

“Eu confiava em X (vizinha e ex-amiga) mais do que em mim mesma. Nela eu depositava todos os meus problemas e vitórias, confiava nela. Também me esforçava para garantir a ela sempre um ombro amigo, cheguei mesmo a dar dinheiro a ela quando o marido foi demitido e a família passou dificuldades. Eu sempre estava lá, com meu marido, mostrando solidariedade e afeto. Ano passado meu marido e eu tivemos certa dificuldade financeira e da relação e me abri com ela, não pedi nada nem ela se mostrou querendo ajudar, mas entendi porque ela é de família pobre como eu e passa mais dificuldades financeiras do que nós, mas não é que depois disso ela passou a me rejeitar, começou a falar mal de mim e do meu marido pela rua, falou mal até na escola, os meus filhos sendo humilhados porque a gente estava sem emprego e ia ter que vender a casa para pagar dívidas e viver até se ajeitar... Ela se mostrou uma traira, o que eu tinha confiado a ela, ela fez trombone para todos os lados colocando minha família humilhada. Mas não tem nada não. Meu marido e eu logo arranjamos trabalho, não precisou a gente vender a casa e estamos colocando nossa vida de novo nos prumos... Ela vive toda no buraco e eu quero é que afunde mais... Perdi a confiança nela e, eu acho hoje, que afora meus filhos e meu marido, já que meus pais tão mortos e não tenho mais ninguém, não confio mais em ninguém. (Mulher, 31 anos, empregada doméstica diarista, moradora do bairro de São José. Entrevista concedida ao autor em outubro de 2006).

“O cara (amigo de trabalho) sempre fez merda, cometia erros e eu dava um jeito

de remendar. Peguei um cargo intermediário de supervisor e, mesmo assim, continuava ajudando a ele, pois sabia que ele se perdesse esse emprego ia ser difícil arranjar outro, pois ele era desleixado demais na coisa do trabalho. Mas ele não se conformou por eu ter pego o cargo de supervisor e foi fazer a minha caveira com o patrão. Ainda bem que o patrão se informou antes e viu que eu era um cabra trabalhador, senão eu tava hoje na rua, desempregado, nessa crise danada que está de arranjar trabalho. Fiquei furo, briguei com ele, ele tentou dizer que não era assim, mas me afastei. Não quero mais convivência com pessoal desleais... hoje só confio em mim mesmo e em mais ninguém..." (Sexo masculino, 28 anos, solteiro, operário gráfico, residente no Grotão. Entrevista concedida ao autor em janeiro de 2007).

Os dois depoimentos acima enfatizam relações pessoais de amizade e trabalho onde parecia existir uma grande confiança depositada e que terminou por sentimento de traição ou um fato ou conjunto de fatos entendidos como deslealdade e falsidade. A análise simmeliana do segredo amplia uma discussão do conceito de traição ou o seu fascínio (Simmel, 1999 e 2002), por meio de uma dinâmica conflitual enquanto possibilidade da lealdade e da deslealdade como fundamento do agir social entre indivíduos em relação. Em seu texto sobre a fidelidade (Simmel, 2003), discute este sentimento como parte de um código de solidariedade forte, sem o qual seria impossível o estreitamento de laços sociais e, por outro lado, demonstra a fragilidade e ambigüidade desse código através do corolário traição. A traição, assim, revela a possibilidade de revelação de um segredo que cerra uma aliança quebrando o encantamento que a une e tornando-a neste movimento de abertura em destruição dos laços que uniam esta união. O que possibilita, de um lado, em um ressentimento e motivação de vingança ou um sentimento de impotência e, de outro lado, um sentimento de injustiça e de se sentir lesado

naquilo que o tornava seguro, a fidelidade do outro, a confiança nele depositada.

Agnes Heller (1985, pp. 70 a 75) vai identificar em seu livro *O cotidiano e a História* o sentimento de confiança com o espírito comunitário existente nas sociedades humanas tradicionais, onde os indivíduos ainda se encontravam presos a hierarquias e ao reconhecimento de uma comunidade natural e onde a liberdade individual não se desenvolveu. Para ela, como também para Simmel, - lendo a história social de perspectivas teóricas diferentes, - o capitalismo e a complexidade das relações sociais nas sociedades industriais e pós-industriais trouxeram como consequência um desenvolvimento e um aumento da liberdade de movimento do indivíduo. O que ajudou o desenvolvimento de noções inteiramente novas como a da subjetividade e a da interioridade, permitindo os indivíduos escolher as comunidades que gostariam de pertencer, fragmentando o conceito de comunidade natural e o conceito de pertencimento a ela ligado.

Heller, aproximando-se de uma análise Benjaminiana, porém, mais do que Simmel, aponta para o desencanto como uma forma de ampliação da individualidade no capitalismo. Para ela, a individualidade burguesa esgotou-se no século XIX e, nesse esgotamento, a segurança individual transformou-se em desespero, solidão e infelicidade (Heller, 1985, p. 77). O outro se revela não através de fonte de confiança, mas de traição possível. A fidelidade aparece como um conceito fragmentado e ambivalente, de um lado, como ansiado e do outro como evitação, colocando os sujeitos sociais individuais em plena hesitação de seu uso, os transformando em sonho ou em possibilidades de olharem para trás através de uma visão sentimental e rereverem o passado como melhor.

É o que parece acontecer nos dois depoimentos acima. Embora diferente da análise de Heller (1985) que situa esse caminho para a solidão e o medo de confiar no final do século XIX, para os países europeus que vivenciaram a experiência burguesa clássica, no Brasil, isso parece se dar a partir da década de setenta do século XX e na cidade de João Pessoa, aqui analisada, a partir do final da década de 1980. É preciso frisar, porém, que a confiabilidade ainda faz parte do discurso pessoense, embora mesclado com um tom ambíguo e saudosista de uma sociedade

perdida ou em processo de extinção, que fundava o sentimento de confiança e fidelidade dos indivíduos a ela pertencentes até o final dos anos de 1970.

Essa linguagem saudosista se vê já esboçada, um pouco antes, ainda na década de sessenta do século vinte em narrativas sobre a cidade de João Pessoa, como, por exemplo, a do fotógrafo e cronista Walfredo Rodriguez (1961), analisado pelo autor em um artigo intitulado *Fotografia e Cidade* (Koury, 1998). Nos depoimentos analisados fica claro uma decepção com aquele em que depositava confiança e amizade, fica claro também a quebra de uma cristalização que impedia de enxergar o outro e a si mesmo como expostos em seu segredo para a sociedade, do bairro, da rua, do trabalho, onde estavam inseridos, e o sofrimento causado, fica claro, ainda, a marca da desilusão instaurada e o receio de um novo envolvimento de confiança, porém, nessas narrativas ainda estão presentes um grande espírito de coesão, de uma sociabilidade vivida como troca solidária, assinalando, porém, para a sua fragmentação e perda. O que parece provocar receio e temor.

Sentimento de medo como Instabilidade do Futuro e Medo do Desconhecido

Este receio e temor sobre o presente e principalmente quando direcionados ao futuro próximo parece se ampliar quando a questão do que sente medo é discutida através do sentimento de instabilidade do futuro e do medo do desconhecido. Este sentimento foi apontado por quarenta e nove (49) entrevistados, isto é, 9,8% dos quinhentos que responderam aos *surveys* aplicados pelo GREM. Estes informantes alegam várias razões para o sentimento de instabilidade do futuro e medo do desconhecido. A maior parte dos entrevistados, porém, assegura a questão de não alocação no mercado de trabalho como o motivo principal deste seu medo, seguidos da possibilidade de perder o emprego. O que remete ao problema anterior de realocação, de não conseguirem terminar seus estudos, dos pais morrerem e ficarem sem apoio familiar, e dois ou três casos remete para a possibilidade de dissolução do casamento e da solidão. A questão do mercado, em uma cidade como João Pessoa, se torna importante pela crise por que passa o país desde os finais

dos anos de 1980, e em especial no estado da Paraíba de que é capital, com dificuldade de alocação de mão de obra pela falta de emprego e de realização profissional fora dos quadros da universidade e das políticas estatais. Esse sentimento, assim, relaciona-se, não apenas às classes trabalhadoras, mas a classe média, principalmente as de profissões liberais e voltadas para a cultura, entre os respondentes dos surveys.

Entre os depoimentos dados ao autor que se referem ao medo do desconhecido e do amanhã, este dois citados abaixo são emblemáticos. O primeiro é de uma mulher de trinta e oito anos, moradora do Grotão, viúva com seis filhos. Para ela,

“O medo do que vem tem me dominado de uns anos para cá. Foi desde que eu casei e comecei a parir. Os filhos chegaram ano após ano e a situação só fazia piorar. Meu marido e eu viemos do interior para João Pessoa em busca de uma situação melhor, mas o que: tivemos que morar na rua, depois sair de invasão em invasão e agora conseguimos esse cantinho atrás da casa de uma comadre por mil reais e fizemos esse barraco que o senhor está vendo. Meu marido arranhou uma carroça de mão e sai pelas ruas catando papel e latas e plástico e a gente tem vivido disso e dos ganhos que faço como diarista. ... Ano passado meu marido se acidentou grave e terminou falecendo e aí tudo deu para trás de uma vez. O que tem me ajudado um pouco é a bolsa família, que dá pelo menos para pagar o comer dos meninos, mas essa coisa de doação de governo é muito inseguro, qualquer dia podem tirar e não dá para se fiar nisso não. Meus filhos mais velhos estão na escola mas não sabem ler e acho que não vão aprender nunca, o mais velho diz que não vai mais e já ajuda em casa catando lixo na rua. Não sei o que é o amanhã não, eu só vejo as coisas se fecharem,

tenho medo do que vai acontecer com meus filhos, e se eu morrer? Para mim jóia e meus filhos, quem vai cuidar deles, se comigo é difícil achar uma solução o que dirá sem mim. Eu me desespero...”.
(Entrevista concedida ao autor em setembro de 2006).

O segundo depoimento é de um estudante de engenharia, de vinte e cinco anos, prestes a concluir o seu curso. Filho de um funcionário público de alta patente e de uma assistente social desempregada, fala de seu medo do futuro da seguinte forma:

“Eu me considero um cara de sorte frente a muitos outros jovens que eu vejo aqui em João Pessoa e em todo o Brasil que não tiveram ao menos o que comer quanto mais estudar e poder escolher uma profissão. Mas, por outro lado, eu fico me perguntando o tempo todo o que será de mim: não é que eu não tenha planos, quero terminar, fazer mestrado e doutorado e entrar em uma empresa legal, senão construir a minha própria. Mas será possível realizá-los? A engenharia no país está em pandarecos, o que é ser engenheiro hoje, é trabalhar para sobreviver e se tiver sorte na profissão, pois o que acontece é que muitas das vezes o cara tem que sair da sua especialização e da sua profissão para pegar um serviço qualquer e aí não tem mais volta... Devo concluir agora, neste semestre, o meu curso e estou fazendo estágio em uma grande empresa nacional de engenharia, com ramificações internacionais, já me sondaram se houvesse oportunidade eu iria para a África passar dois anos por lá pela empresa, eu disse que ia falar com meus pais e já me dizem que eu titubeei, que era para eu ter dito de bucha que iria e tal, aí eu não sei... E se

eu for e morrer por lá, e se eu voltar e me derem um chute, e os meus estudos pós graduados?... todos esses elementos me dão às vezes dor de cabeça e um medo estranho, uma insegurança de eu terminar não conseguindo nada. Veja minha mãe, depois de dez anos em uma empresa de pequeno porte foi demitida e está até agora sem achar trabalho para alocá-la, seja pela dificuldade de emprego em João Pessoa, seja pela idade dela, seja por ela não ter se especializado mais, seja lá por que for... morro de medo!... ". (Depoimento dado ao autor em novembro de 2006).

Os dois depoimentos acima são emblemáticos porque relatam o medo do futuro, a sua instabilidade, e o receio do desconhecido, de duas maneiras díspares. O primeiro fala de um problema comum a todo o Brasil e em especial em João Pessoa, que é o fato do não ter futuro. A instabilidade choca-se com a desesperança da maioria da população com a própria possibilidade de sobrevivência imediata. A busca de condições melhores de sobrevivência desloca famílias do interior para a capital, ou mesmo para outras capitais do Brasil, e ao chegarem à situação piora. O desemprego, a falta de emprego torna a vida um caminho em busca de invasões para se abrigarem, ou a alternativas de sobrevivência, emprego doméstico, catador de lixo e vários bicos informais. No caso do depoimento agora analisado, a grande abundância encontrada nestas cidades está fora do seu alcance e de sua família, tendo que sobreviver de suas sobras, no caso, o lixo, ou da organização de casas alheias pelo emprego doméstico.

A coleta de lixo e as diárias das faxinas permitiram adquirir uma nesga de terreno na casa de uma comadre e se pensou estabelecido, vindo a seguir a morte do marido e um aumento da miséria. A família sobrevivendo de uma bolsa família, que a própria entrevistada não ver futuro, pois de uma hora para outra pode ser cortada, na análise dela, e o drama recolocado ao pensar

no que será dos filhos, com ela e, principalmente, sem ela, se por acaso vir a falecer.

O quadro pintado é de cores de desesperança, de medo, de não encontrar conforto e um lugar de pertença. O sentimento é de um estranho, acuado, vivendo de sobras e sem presente, que dirá futuro. O medo é de não ter sequer amanhã para si e para os filhos, não dito em todas as palavras, mas dito de forma subliminar, sobre o não futuro dos filhos e o que isso representa de angústia para ela.

Em seu livro *A cidade dos muros* Teresa Pires do Rio Caldeira (2003) analisando a questão da segregação e cidadania na cidade de São Paulo a partir dos anos de 1980, mostra a descrença e a ampliação do medo entre moradores pobres da cidade. Principalmente por ver seus filhos, amigos e colegas de rua sendo mortos, em processo acelerado de marginalização através do crime, ou desempregados e sem possibilidade de qualquer progresso individual e social. Muitos desses entrevistados nasceram em São Paulo ou são filhos de imigrantes nordestinos. Esse quadro por ela analisado bate na desesperança e no sem futuro dos entrevistados em João Pessoa que alegaram a instabilidade do futuro, o medo do amanhã como um prolongamento do sentimento de miserabilidade e segregação do hoje.

Se si parte para uma comparação com os depoimentos que expressaram o sentir medo dos castigos divinos, ver-se-á que, embora reforcem a fé como ideologia agregadora, que os permitem recorrer e identificar-se como sujeitos de pertença, o receio se coloca na possibilidade de sucumbir ao mal que os cerca, e este mal está presente nos caminhos que levam a *perdição*, isto é, as drogas, ao roubo, a prostituição, etc. enfim, aos meios que restam quando não há esperança de emprego, de desenvolvimento de anseios e de projetos pessoais. As duas possibilidades se encontram, vistas em narrações com pontos de partidas diferenciais, mas que se entrecruzam no mesmo receio, na mesma impossibilidade de futuro.

Diferente da análise contida no segundo depoimento e que, de certa forma, resume os anseios de uma classe média pessoense. Neste segundo depoimento fica claro o medo da não realização profissional associada ao medo do desemprego e a ter que seguir

caminhos desviantes da sua especialidade para sobreviver. É um discurso típico de classe média, principalmente aquela que escolheu para si ou para seus filhos carreiras técnicas, como a engenharia. Na cidade de João Pessoa, como no Brasil como um todo, o campo das engenharias encolheu ou quase não mais existe. O profissional tem que se colocar no mercado em carreiras paralelas, como analista de sistema, analista financeiro, corretor de imóveis, entre outras tantas possibilidades, tomando a vaga de outros profissionais, ou aceitar ofertas de emprego fora do país, mesmo que em empresas nacionais, para regiões de conflito, sem a certeza de retornar, ou se retornar sem de mitido, etc.

Uma outra questão que permeia a análise nesse segundo depoimento é o medo do desemprego. Ao relacionar o caso da mãe, o entrevistado provoca vários outros depoimentos que relacionam a falta de emprego e a dificuldade de realocação no mercado na cidade de João Pessoa. Muitos dos entrevistados de classe média ao falarem da instabilidade do futuro associam a realização profissional e a dificuldade de fazê-la ficando na Paraíba e em João Pessoa.

No início dos anos oitenta do século passado a cidade de João Pessoa teve um grande movimento cultural e social que abalou as bases referenciais dos seus costumes e hábitos. Esse episódio se deu com a ampliação da Universidade Federal da Paraíba, e com o grande fluxo de mão de obra universitária de todos os estados brasileiros e de outros países. Esse crescimento da universidade, esse afluxo de mão de obra de todos os cantos do Brasil criou uma expectativa ambivalente entre os moradores da cidade e na imprensa local. De um lado, o orgulho de possuir uma universidade respeitável, o terceiro orçamento nacional entre as

universidades federais e ter uma produção acadêmica comentada nacional e internacionalmente, de outro lado, o desafeto de a universidade ter alocado mão de obra, sobretudo de outros estados brasileiros e estrangeiros, deixando de lado os valores locais.

Um grande movimento xenófobo tomou conta da cidade, levantando bandeiras contra a intervenção da universidade em todas as esferas da cidade, desde costumes e hábitos, até na política local e solicitando a expulsão dos *estrangeiros*², isto é, todos os não nascidos no estado da Paraíba, acusando-os de perturbar a ordem e os bons costumes da cidade, e de se intrometer em assuntos indevidos, entre outros tantos aspectos³.

A questão da migração para outros centros, por outro lado, - Rio de Janeiro e São Paulo, principalmente, - afirma um olhar sobre João Pessoa como uma cidade sem esperança de desenvolvimento profissional. Para um sujeito ter emprego ou *“tem que ter amigos no poder, ou tem pai já na profissão que escolheu, ou sai da cidade. Ficar é morrer profissionalmente”*, disse em entrevista ao autor uma nutricionista que se encontrava com viagem marcada para Rondônia para assumir um emprego em Porto Velho, depois de dois anos fazendo bico e sem emprego.

Por outro lado, quem insiste em ficar por amor a cidade, pelo pertencimento, “paga caro por isso: é desprezado, é visto como um cara que não quer nada com a vida, como um sujeito que só faz mamar... Se o cara sai e se realiza lá fora, aí esquece tudo e acha o cara isso, aquilo e aquilo outro...”, disse em depoimento

² - Para o conceito de estrangeiro ver Simmel (2005).

³ - Para uma análise do movimento xenófobo, ver Lyra (1981) e Koury (2007a).

ao autor, em fevereiro de 2006, um produtor cultural da cidade, que se disse tentado várias vezes em ir embora de João Pessoa, mas que sempre termina ficando pelos laços que possui.

Rossana Honorato (1999) na sua análise sobre João Pessoa a partir dos produtores culturais locais fala dessa problemática de amor e ódio para com a cidade, de um lado, do reforço e da necessidade de precisar o pertencimento, e do outro a impossibilidade da pertença a não ser pela resistência, vista como amor singular acima de tudo, inclusive da própria realização profissional. A cidade vista como missão, apesar do desamor da cidade para com ela própria e das dificuldades inerentes de realização cultural, artística e profissional na cidade, pela luta constante de se afirmar no cenário local, regional e nacional a partir de João Pessoa. O ficar como resistência, nesse sentido, traz em si uma grande margem de insegurança com o futuro e um pouco de desesperança da afirmação de pertencer a uma cidade *“que faz tudo para não me querer...”*; como afirmou um médico clínico geral, em entrevista ao autor em maio de 2005, vindo de um período de cinco anos no Acre para se estabelecer na cidade, e que se encontrava de malas prontas para o interior do estado de Santa Catarina, por não ter conseguido manter o padrão de vida anterior ao seu retorno a João Pessoa.

A insegurança no futuro e o medo do desconhecido, deste modo, é uma categoria que revela, nesta análise, principalmente, a instabilidade de viver em uma cidade onde as oportunidades de realização profissional são escassas, para a classe média, mesmo que muitos afirmem querer permanecer, ou irem e acabarem voltando para tentarem novamente habitar em João Pessoa. Por outro lado, revela também a impossibilidade do sobreviver e o sem futuro. Expõe e relata o receio de pensar no amanhã e o ver como uma ampliação da segregação e um espaço que oprime e leva a uma marginalidade maior os seus, principalmente filhos. Esse desespero com que se referem ao amanhã descreve o hoje escasso e amplia o medo de enfrentar o futuro, visualizado como mais tenebroso, mais fechado, mais sem esperança de vida.

A categoria *Violência* enquanto expressão do que sente medo

A expressão *Violência* acompanhou as respostas de 243, isto é, 48,6%, dos 500 respondentes dos surveys aplicados em João

Pessoa, para a questão de que sente medo. Os que indicaram a violência na cidade como seu principal medo perpassa todas as categorias de idade, escolaridade, sexo, renda e profissão, sendo comum à resposta a todo o universo pesquisado. Os principais motivos que os levou indicarem a violência como seu principal medo diz respeito a motivos relacionados à ampliação de seqüestros, assaltos à mão armada, seguidos ou não de morte, furtos, insegurança no ir e vir para casa. Bem como à falta de iluminação pública que escurece as ruas após o anoitecer, a permanência de moradores de outros bairros, principalmente à noite, nos arredores de um bairro específico do morador. Na maioria das vezes esses depoimentos referem-se aos bairros da orla e centros de lazer e compra de toda a cidade, principalmente os bairros de Tambaú e Manaira. Também é comum a referência para outros bairros, como o de Mangabeira, por exemplo, principalmente relacionadas às queixas dos moradores às casas de espetáculos e de forrós abertas nos últimos anos no bairro, e que perturbam pelo barulho e, principalmente, pelo grande número de residentes de outros bairros e cidades vizinhas atraídos pelo show.

A questão da violência informada pelos moradores de João Pessoa diz respeito também à fragmentação dos laços comunitários que parecia mover a cidade até os anos setenta do século passado, e a perda de uma identidade com a cidade. A cidade parece agora desconhecida e apavorante para muitos dos informantes, apesar de reconhecerem a cidade como ainda boa de morar e com um índice baixo de violência comparada a outras capitais brasileiras.

Um depoimento de um senhor de 76 anos, jornalista aposentado e morador de Tambaú a mais de sessenta, revela um pouco o que se vem apontando aqui. Segundo ele,

“O bairro de Tambaú era tranquilo, aqui só tratava pessoas conhecidas. O tempo todo era, oi pra aqui, olá para acolá, os amigos se visitavam, a família toda morava por perto, era uma festa. Até os pobres, que por aqui circulavam eram conhecidos, havia uma confraternização muito grande... Até os

anos sessenta era só casa, todas de muros baixos que dava para todo mundo se ver e festejar. Hoje a coisa mudou muito. Eu tenho medo de sair na calçada, não conheço mais ninguém que passa por mim, as pessoas não tem mais educação, trombam em você quase derrubando, cheira colas estão por toda parte, ali um grupo de prostitutas, acolá um grupo estranho que dizem ser turistas, mas também pode ser de gente daqui mesmo que moram em outros bairros e invadem Tambaú para se divertir... as calçadas esburacadas, os muros altos. Olha só o meu, até perto de 2000 resisti e não subi, apesar de minha mulher e meus filhos me acossarem bastante para isso, terminei cedendo quando assaltaram uma moça que saía daquele prédio ali.. O que só piora. O meu ânimo piorou bastante quando subi o muro. Minha rua quando não é prédio é muro alto, aí ficamos todos isolados e mais tensos... mas dizem que isso faz parte da modernidade... ” (Entrevista concedida ao autor em dezembro de 2005).

O entrevistado fala um pouco das mudanças que o bairro de Tambaú vem sofrendo nestas últimas décadas e como os moradores vem assimilando essas mudanças. O bairro deixando de ser um lugar tranqüilo onde todos se conhecem e onde, também, as classes sociais se cruzavam e se respeitavam nas suas diferenças, para um lugar onde o desconhecimento do outro é a regra.

Tambaú é um bairro que se tornou um centro de lazer e compra da cidade, seja pela praia, seja pelos bares, restaurantes e boates, seja pelas galerias e boutiques que atrai habitantes de João Pessoa dos mais diversos bairros, não só para passear e comprar, mas também para trabalhar. Esse centro de atração que se tornou Tambaú modificou as relações pacíficas de vizinhança e cordialidade que pareciam cercar o bairro, na visão do

entrevistado, tornando-o mais agressivo nos contatos e criando um sentimento de medo nos moradores. Associado, também, a infra-estrutura precária, apesar de ser uma das melhores da cidade.

Um outro entrevistado, morador de Tambaú há quase trinta anos, professor universitário aposentado, nascido em São Paulo e vindo na metade da década de 1970 para João Pessoa contratado pela UFPB, - entrevistado pelo autor em março de 2007, - se recente das calçadas esburacadas que dificultam sua caminhada até a rua, bem como do trânsito acelerado que o faz temer toda vez que tem que atravessar a rua em que mora para ir a algum lugar. O entrevistado mora em uma das ruas mais movimentadas do bairro e uma das vias de circulação de veículos principais no sentido Tambaú - Centro da cidade, lembra que quando chegou ao bairro,

“Tambaú era ainda um lugar bem tranquilo, a praia logo ali, era uma beleza, hoje já não vejo assim, apesar de muito bonita está se tornando perigosa. Olha só a minha rua, só comércio, as casas que restam viraram também comerciais, quando não viraram prédios, só eu e mais uns poucos permanecemos morando por aqui. A pressão é grande, eu mesmo já tive o muro destruído duas vezes, já jogaram pedra e ovos podres na casa e tudo o mais para ver se eu saio daqui, outros vizinhos, ali e ali olhe (apontando casas) também já me relataram pressões do tipo, como forma de amedrontar a gente e nos fazer ceder a pressão de vender a casa para construir edifícios no lugar. Mas daqui só saio morto...”

Como se pode ver no depoimento acima, o morador adota o bairro e a cidade como sua, apesar de não ter nascido nela e ter vindo morar nela pela contratação para a universidade. Por outro lado, fala da falta de infra-estrutura, principalmente as calçadas, e também do trânsito na sua rua, os apontando como sinônimo de violência. Prossegue o seu depoimento falando de novas esferas

da violência com a urbanização do bairro, a transformação do bairro e, principalmente sua rua, em comercial e o crescimento de prédios ao seu redor. E nesse ínterim aponta uma das violências de que diz ter medo, mas que luta com toda a sua garra contra ela: a pressão das empreiteiras e imobiliárias para a venda das casas para construção de novos prédios. Esse tipo de violência, no depoimento do entrevistado, aparece como mais agressiva do que a possibilidade de assaltos, roubos e seqüestros que porventura acontecem no bairro, “*pele menos no que diz respeito a mim*”. Embora confesse que teve que subir o muro de sua residência como forma de preservar um pouco a intimidade, já que sua rua se transformou em um ponto de passagem obrigatório para quem quer pegar ônibus, e um lugar de muita agitação, quer pelo comércio, quer pelos bares, além do intenso movimento dos carros. Apontando esses últimos como também uma das causas da violência de que sente medo.

Grande parte dos entrevistados, porém, coloca o medo da agressão física, do roubo, da possibilidade de ter sua casa invadida ou um ente seu seqüestrado, como uma das características fundamentais do medo que sente. Um rapaz de 15 anos, estudante do ensino fundamental II, entrevistado em agosto de 2006 pelo autor, narra a sua odisséia de ter três tênis roubado em três meses por adolescentes que moram no bairro de Padre Zé, próximo ao bairro dos Estados onde reside. Diz que já não vai mais de ônibus para a escola, a mãe ou o pai o leva e o trás, assim como em todas as suas saídas de casa, o que inibe bastante os seus movimentos. Afirma, inclusive, que esse tipo de roubo é muito comum entre colegas e amigos seus que também tiveram peças de vestimentas e até a bolsa escolar roubadas.

Uma senhora de 37 anos, moradora da parte baixa do Roger, quatro filhos, sem marido, afirma ter medo de sair de casa a qualquer hora do dia por causa de uns

“malandros que moram acolá e formaram uma boca de fumo e de repasse de drogas que é um perigo, além de agora resolverem cobrar um pedágio para quem vai passar por lá para a outra rua! Ontem mesmo teve um deles que foi encontrado morto, com as moscas nas

fuças dele, dizem que foi briga de quadrilha, sei lá, pode ser qualquer coisa. Eu sei que morro de medo... se eu pudesse pegava as minhas coisas, meus filhos e ia embora daqui pra outro lugar, mas não posso aí o jeito é ficar... Tenho medo dos meus filhos, já tenho um de oito anos que peguei um dia ele conversando com um de lá e peguei ele a força e trouxe para casa e depois de muito conversar ele me disse que ia ganhar uns trocados levando uns pacotinhos para uma pessoas ali na Bica⁴. Morro de medo de os ver envolvidos com gente dessa laia, mas aqui isso é comum e como trabalho fora fica difícil de controlar tudo... mas se si envolverem não foi por falta de aviso...". (Entrevista ao autor em outubro de 2006).

Fala também do perigo de envolvimento das crianças com o tráfico de drogas local e diz que conversa muito com os filhos, mas não tem como controlar todo o tempo, já que trabalha fora para sustentá-los. Esta questão do envolvimento dos filhos com o tráfico de drogas, com assaltantes, com o mal é uma questão recorrente em quase todas as entrevistas com pessoas de ambos os sexos dos bairros populares. Seja diretamente, dos que afirmam ter medo da violência, seja indiretamente, pelos filhos

⁴ - A Bica é o nome popular por que é conhecido o Parque Arruda Câmara, que fica fronteiro ao bairro do Roger.

serem tocados pelo mal e não resistirem seja ainda, pela desesperança de um futuro e o medo do que espera o amanhã projetado em seus filhos.

A preocupação em diferenciar o bem do mal, de colocar os filhos salvos do toque e sedução do mal, o medo de não conseguirem, como exemplificam vários relatos de famílias vizinhas que tiveram seus filhos mortos, presos, drogados, na *bandidagem* ou na *malandragem*, usando expressões retiradas talvez da mídia, pontua esses depoimentos e a luta para se autoprotegerem sobre a redoma de ser pobre, porém honesto. E lutar para que seus filhos não sejam tocados pelo caminho mais fácil e sigam os ensinamentos e clamores dos pais.

O medo de estupro é também comum nos depoimentos de mulheres, principalmente jovens, que moram tanto em bairros periféricos como nos destinados à classe média. A volta do trabalho ou escola à noite de ônibus, o percurso mal iluminado e com espaços vazios e descampados a percorrer entre a parada de ônibus e suas residências, a obrigatoriedade de passar por locais considerados perigosos, conhecidos como *bocas de fumo* ou ponto de encontro de *marginais*, colocam o temor do estupro e do assalto como um dos aspectos recorrentes do medo da violência.

Um outro fator que causa medo é o da polícia. Apesar de aplaudirem ações policiais em áreas conhecidas como violentas, muitos depoimentos de moradores de bairros periféricos descrevem a polícia como também causadora de violência. Neste sentido muitos depoimentos falam da relação entre cor da pele e ação policial, ou tipo de vestimenta e ação policial, ou outro tipo de polaridade. Afirmam que um indivíduo ser negro e pobre, ou pobre de qualquer cor de pele, é alvo de uma ação policial mais agressiva. São normalmente parados em qualquer diligência policial, revistados, solicitados documentos, olhados de maneira suspeitas, quando não presos para uma triagem posterior na cadeia. Sendo em muitos casos vítimas de espancamentos até serem liberados.

O que, segundo vários depoimentos, sintetizado aqui pela fala de um homem de 29 anos, morador da Ilha do Bispo, em um lugar conhecido como *Suvaco do Urubu*, “*constrange o cidadão e o faz querer se vingar. Se o cara não tiver uma grande força pessoal vai nessa e se fode e arrasta também os seus...*” (Entrevista ao

autor em abril de 2004). A humilhação, assim, sendo um dos elementos presentes na relação entre indivíduo e pobreza na sociedade pessoense, e reforçada inclusive pelos desmandos policiais. O que reforça, de um lado, o sentimento de exclusão e, de outro, o ressentimento e angústia de não ter canais de expressão.

Foi realizada durante a pesquisa de campo na cidade de João Pessoa uma caminhada, quase passeio, em quase todos os bairros da cidade e é interessante notar que, independente de ser um bairro popular ou de classe média ou média alta, todas as residências, quase sem exceção, subiram seus muros. A média são muros de dois metros, podendo chegar até a quatro. Ao passar pelas ruas dos bairros de classe média e média alta, como o bairro dos Estados e Manaira e Tambaú, por exemplo, em determinadas horas do dia, o sentimento é de opressão. Apesar de que em outros, mais populares, principalmente entre quinze e dezoito horas, as cadeiras, os jogos de dominó e de gamão nas calçadas de bairros como Tambiá, Valentina de Figueiredo, Padre Zé, Roger, Costa e Silva, Ilha do Bispo, Alto do Mateus e tantos outros; e a conversa das vizinhas nos portões abertos; as crianças e rapazes solteiros a jogarem bola nas ruas ou em campos improvisados em terrenos baldios; e dos velhos e homens no final de um dia de trabalho em alguns pontos do bairro, principalmente em torno de uma árvore ou um bar ou armazém local, denotam um estilo de vida já perdido em outros bairros da cidade mais atingidos pela especulação imobiliária e reduto de classes médias. Nesses casos, apesar de falarem ter subido os muros como forma de proteção, nos bairros mais populares parece muito mais, pelo movimento em torno das casas, da rua e no próprio bairro e pela afetividade nas trocas entre vizinhos, que a subida é mais uma questão de afirmação de status do que propriamente de medo.

Isso, principalmente, se si contrasta com os bairros de classe média e média alta da capital. Nestes, as ruas são vazias, não se encontra qualquer movimento nelas, apenas em algumas horas a entrada e saída de veículos em seus portões automáticos. As pessoas não mais se falam, não trocam experiências, mal se conhecem. O nível de isolamento, desta forma, toma conta das relações sociais entre vizinhos e o medo de serem invadidos ditas

as regras de uma maior vigilância. Em bairros como o dos Estados e em Tambaú, por exemplo, a frequência de casas e prédios com vigilantes ou com adesivos de que pagam uma empresa de vigilância específica tornou-se comum. Um passeio por algumas ruas do bairro dos Estados é uma aventura solitária e muitas vezes, se você para por alguma razão e demora mais um pouco do que o devido é abordado sobre se está havendo algum problema e um toque discreto para circular.

O outro vem se transformando em ameaça em potencial, sob o imperativo do medo, e a cidade de João Pessoa parece, em alguns bairros, como o dos Estados, por exemplo, como também em Tambaú, Manaira, Cabo Branco e outros, transmutar-se em uma fortaleza. Por uma onda de estranhamento que amplia a cultura do medo na cidade, os espaços de fechamento tomam conta da paisagem e a rua vem progressivamente sendo retirada dos homens, fazendo com que nela eles se sintam estrangeiros (Simmel, 2005). A experiência de passar pelas ruas vazias é estranha: janelas e portas fechadas, muros altos, passos rápidos, destinos diretos, e olhares atentos em busca de reconhecimento e movidos pelo receio.

A cidade modifica o sentido e o sentimento das ruas: se sua característica experimentada até meados dos anos oitenta do século passado era de um lugar seguro de encontros possíveis, agora caminha em um processo ambivalente, segmentado e fragmentado, para um lugar de evitação. Isso principalmente nos bairros de classe média e alta, mas também começa a tomar forma nos bairros populares da cidade.

Conclusão

A cidade de João Pessoa hoje é uma cidade em transformação, passando de um lugar de reconhecimento, onde todos se ainda conheciam, onde as referências se davam pelo conhecimento familiar, para uma cidade onde o processo de evitação do outro, o medo do desconhecido, a insegurança, moldam os seus espaços. Entrevistados, apesar de reconhecerem mudanças profundas nos hábitos e costumes cotidianos vivenciados pela cidade alegam, comparativamente com outros centros urbanos brasileiros, que João Pessoa é ainda um bom lugar de morar. Ou, como afirmou um entrevistado, professor universitário, em entrevista ao autor

em maio de 2006 “*João Pessoa é uma cidade pacata que começa a conhecer o medo e a se armar contra ele*”.

A cultura do medo já se encontra instalada no imaginário de grande parcela da população, é bom frisar que 84% da população entrevistada nos *surveys* do GREM, isto é 420 indivíduos de uma amostra de 500, responderam possuir algum tipo de medo. Apenas 80, isto é, 16% da amostra afirmaram não sentir medo, indicando para tal serem corajosos, de ter fé e confiança em Deus, de ser trabalhador, de ser do bem, ou ainda, de que não se pode controlar o destino e o que acontecer já deveria estar traçado não havendo forma de controlar ou evitar.

Mesmo esses 16% que afirmam não ter medo, ao se debruçarem sobre a cidade, afirmam da necessidade de melhorar a iluminação pública, de um melhor policiamento, e quase todos levantaram os muros de suas casas e sempre possuem uma estória para contar sobre assalto ou assassinato.

As relações sociais começam a se modificar, principalmente nos bairros de classe média e média alta da capital. As ruas já se encontram vazias, os muros altos, cachorros rosnando e latindo, segurança, vigilantes em pontos estratégicos da rua ou nas próprias residências, adesivos de empresas de vigilância afixados nos portões, cercas elétricas, guaritas, entre outras parafernálias eletrônicas já fazem parte do cotidiano dos moradores das casas e edifícios residenciais dos bairros de classe média da cidade.

É bom frisar que em alguns bairros populares, além dos muros altos, cachorros são soltos à noite, que rosnam e pulam por trás dos muros e portões nos transeuntes, assustando os mais desavisados.

O sentimento da cidade, porém, como um todo, é o de fragmentação das relações sociais. Principalmente entre os moradores mais antigos de classe média e média alta que viram os seus bairros ser remodelados e sofreram intervenções que, se melhoraram a infra-estrutura e de circulação, por outro lado, dificultaram as relações entre vizinhos e as relações de proximidade e de conhecimento que tinham a alguns anos atrás e que relatam em suas memórias. Mas, os moradores de bairros populares, antigos da cidade, como por exemplo, Varadouro e Tambiá, também, se ressentem do abandono (caso de Varadouro) ou das remodelações recentes (Tambiá) que provocaram e ainda

continuam a provocar rupturas nas redes de relacionamento e de vizinhança. Em uma entrevista com uma moradora do Varadouro, esta descreve o processo de deterioração do bairro e do afastamento crescente dos seus moradores:

“Eu moro neste bairro deste que cheguei do interior por volta de 1965. Ainda estou aqui por causa da proximidade do Centro e do terminal de passageiros que me leva para todos os cantos que eu quero ir, tanto quanto da rodoviária e da estação ferroviária. É um bairro central, mas em estado de calamidade pública como o senhor pode ver... Moro aqui com cinco filhas, três netos, dois genros e um filho. Costuro para viver e as filhas têm lá seus empregos, os genros também e o meu filho é enfermeiro. Meus netos são pequenos e só fazem estudar... Antigamente aqui era uma beleza, tinha muitas amigas, a gente vivia se encontrando, uma fazia uma comidinha aqui, outra no outro dia e era uma festa só. Hoje a coisa está diferente. Só eu e uma comadre que mora naquele beco ali em cima mora por aqui ainda, ela está pensando, inclusive, em se mudar para perto da filha dela lá no Varjão, aí só fico eu... Foram saindo em levadas, umas para o Valentina I, assim que entregaram as casas, outros para outros conjuntos habitacionais, uns morreram, outros voltaram para o interior ou se mudaram para outro estado e eu fui ficando. Aí, agora, convivo com tudo o que não presta, cabarés, homens que não sei de onde vem para beberem e ficarem com as raparigas, durante o dia, esse comércio de oficinas e de carga e descarga e por aí... Mas todos me conhecem e me respeitam e aos meus... pelo menos isso... mas sinto falta das amigas, do bairro como era antes. Agora

*para ver algumas delas tenho que pegar
ônibus, chego lá elas estão ocupadas
com a vida delas e eu tenho que voltar
rápido para fazer minhas atividades e
por aí vai... não é mais o mesmo e eu
sinto saudade... ” (sexo feminino, 60
anos, costureira. Entrevista ao autor em
março de 2006).*

O sentimento de perda aparece, assim, como um dos movimentos mais constantes nos depoimentos dos moradores de João Pessoa. Sentimento contado como um passado que se foi e que não volta e visto com nostalgia de outrora, estabelece ilações sobre o recente desenvolvimento da cidade, seu crescimento acelerado nas últimas décadas, as remodelações na face da cidade e, sobretudo, nos bairros em que moram, e estranham. Esse estranhamento amplia as redes imaginárias de entendimento do outro e de si mesmo evocando fantasmas que fragmentam a semelhança e provocam o medo.

Claro está que a constante disseminação de práticas de indiscrição provocadas pelo aparecimento do outro, neste processo de produção de uma nova cidade, em ondas de remodelações e crescimento, como tem acontecido com João Pessoa nestes últimos quarenta anos, disseminam uma lógica de diferenciação e fragmentação das relações sociais. E, concomitantemente, criam um ambiente onde o impuro, no sentido dado por Simmel (2002, p. 384) aparece e se torna uma tônica dissonante e insistente no interior das relações sociais. O medo do outro, é visto através de sua fragmentação e diferenciação como impuro e dentro de uma lógica de contaminação e perversão (Elias, 1990 e 1993), e deste modo é sentido através de um estranhamento que provoca rupturas e estratégias de sobrevivência.

De um lado, é possível perceber modificações de hábitos nas articulações e ajeitamentos sociais. Pais não se sentem seguros em deixar que seus filhos circulem sozinhos, principalmente à noite pela cidade e pelos bairros. O levar e trazer, este sobre-trabalho comum em vários grandes centros é uma característica recente em João Pessoa. Alguns depoimentos denotam essa mudança, não apenas de geração, isto é, como foi no meu tempo

e como é agora, mas em tempos próximos, de intervalos entre filhos. Uma senhora entrevistada narrou que os dois primeiros filhos, uma moça e um rapaz, desde o início da adolescência trafegavam de ônibus pela cidade para ir à escola, para a casa dos avós, dos parentes, de amigos, ou ir a cinema e outros locais. Os dois últimos, dois rapazes, não tiveram a mesma sorte.

“Hoje, o mais novo está com 16 anos de idade e ainda levo e trago ele para todos os cantos que ele deseja ir e quando o deixo vivo intransigente do que pode acontecer... Não é apenas assalto, roubo dessas coisas, mas o que ele está fazendo, com quem está se encontrando... já não me sinto segura a não ser quando eles estão do meu lado... afinal... a gente ouve tantas coisas, vê tantas coisas nos jornais, na televisão... o mundo se encontra de cabeça para baixo...”
(Entrevista concedida ao autor em junho de 2006 – Mulher de 60 anos, moradora de Tambauzinho, pequena empresária, casada, mãe de quatro filhos e dois netos).

O medo da violência, deste modo é um medo imaginário, seguido e incorporado pelas informações cotidianas, nas relações sociais diretas ou indiretas do dia a dia, como também pela mídia: jornais, revistas, rádio, televisão, que exploram a temática de forma constante e intensa. Não é só, deste modo, proteger-se do outro enquanto medo de agressão física, roubo, assalto, seqüestro e morte, mas também do envolvimento dos seus com outros não identificados ou identificáveis. A rua, o sair de casa, destarte, é um constante acontecimento de ameaças para os seus, principalmente os filhos que parecem não saber se proteger fora do ambiente familiar. A rua, os ambientes que não controla, é palco, no imaginário da entrevistada e de tantos que permitiram narrar suas experiências ao GREM e ao autor, de contaminação, de indiscrição, de impureza, de experimentos diversos que podem levar os filhos ou a quem estiver desavisado à falência moral ou a perder-se em experimentos que possam prejudicá-los.

O medo em João Pessoa, deste modo, parece construir uma cultura de fechamento ao outro, de olhar o estranho com suspeita, de evitar contatos que não os impessoais. Um professor universitário, sociólogo, que viveu mais de vinte anos na cidade, afirmava haver uma “*João Pessoa profunda*” de que ele nem nenhum outro “*estrangeiro*” jamais teria acesso. O que parece ser um sentimento comum a muitos dos entrevistados que não nasceram em João Pessoa, mas que já moram na cidade há muitos anos: o *nós* e *eles* faz parte do vocabulário das experiências narradas em entrevistas ao autor sobre o cotidiano na cidade. Existem, em muitos casos, processos claros de integração à cidade, mas na maioria das entrevistas aparece uma ponta de comparação. Os de João Pessoa são vistos como eles, as experiências são narradas na terceira pessoa, como indicativo de que existe uma cultura diferente, cujas fronteiras invisíveis são às vezes transpostas, sempre através dos filhos, que nasceram ou chegaram pequenos à cidade, mas nunca quebradas.

O mesmo se verifica dos nascidos em João Pessoa com os que vieram morar na cidade. Relações cordiais são estabelecidas, em alguns casos processos de amizade são enlaçados, mas, na maior parte dos casos existe um descompasso entre o *nós* e *eles*. Como se uma integração total nunca fosse possível, a não ser nas franjas, através dos filhos ou dos iguais, isto é, daqueles que participam de uma comunidade escolhida, no dizer de Agnes Heller (1985), seja comunidade de trabalho, ou de algum aspecto de vida.

O medo dos turistas, apesar de a cidade armar-se para recebê-los. É bom frisar que pelo tipo de turismo explorado na terra, o turismo sexual, o turista é visto como uma categoria ameaçadora por muitos entrevistados. Bem vindos, mas tratados com a distância necessária para evitar contágio. Uma das alegações frequentes é sobre a orla à noite, tomadas por moças e rapazes pobres em busca do comércio sexual com turistas e estrangeiros. O que ameaça a circulação de senhoras e seus filhos, pela simples presença da “*exposição de corpos em oferecimento*”, como os nomeou um senhor de 72 anos, morador de Tambaú em entrevista ao autor em agosto de 2005.

É interessante frisar que esses *corpos em oferecimento* são identificados como indivíduos que invadem a orla ou os em

circulação na Avenida Eptácio Pessoa, vindos de outros bairros periféricos ou fronteiriços a Tambaú, ao bairro dos Estados e outros. São indivíduos que *invadem* e ao alastrar-se envolve os próprios bairros e seus habitantes. O contágio atenta o descontentamento, e provoca ao mesmo tempo medo e alastra uma série de argumentos contrários e de busca de controle social, que procura atingir a todos considerados não moradores dos bairros em questão.

A busca do controle social, através de políticas públicas e policiamento ostensivo, iluminação pública eficiente que inibam a circulação de suspeitos, ou através da proteção das casas, olhares atentos, passagens rápidas, controle maior dos filhos e seus trajetos, levam a um surdo e invisível embate entre moradores da cidade. O que parece aumentar e acelerar movimentos que levam a uma ambivalência de ação e ampliação da cultura do medo.

Neste artigo se procurou discutir as percepções de medo e do que sente medo os habitantes da cidade de João Pessoa em um momento de consolidação de um profundo processo de mudança comportamental e física porque passou a cidade nos últimos quarenta anos. Buscou-se seguir de perto as narrativas dos entrevistados e suas respostas aos *surveys* aplicados sobre a temática em questão. Muitas questões ficaram de fora, principalmente uma das questões consideradas das mais importantes para o autor que é o da reformulação da cidade em vista das modificações intensas de costumes e hábitos, e de intensa imigração do inteiro para a cidade nestes quarenta anos.

Como os habitantes lidam com as novas informações e que novos arranjos são inaugurados como forma de assentar-se e prosseguir vivendo na cidade. Que redes novas são elaboradas e como são construídas, fazem parte deste elenco de questões não respondidas e que deverão ser tratadas em uma nova monografia onde as redes de conhecimento que reconstroem e dá novo sentido a cidade e seus habitantes serão o objeto principal de estudo.

Bibliografia

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. Cidade de muros: Crime, segregação e cidadania em São Paulo. 2ª. Edição, São Paulo, Editora 34 / Edusp, 2003.

DUARTE, Luiz Fernando D. Da vida nervosa nas classes trabalhadoras. Rio de Janeiro, Jorge Zahar / CNPq, 1986.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador* - Vol. I: uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador* - Vol. II: formação do Estado e civilização. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994.

HELLER, Agnes. *O cotidiano e a História*. 2ª edição, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1985.

HONORATO, Rossana. *Se essa cidade fosse minha...* João Pessoa, Editora Universitária, 1999.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Fotografia e cidade: Um olhar através das fotos e das crônicas de Walfrdo Rodriguez. In, MGP Koury, org. *Imagens & Ciências Sociais*. João Pessoa, Ed. Universitária, 1998, pp. 153 a 170.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Sociologia da Emoção: O Brasil urbano sob a ótica do luto*. Petrópolis, Vozes, 2003.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. A noção de Medo na Visão dos moradores da cidade de João Pessoa, PB. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 6, n.16, pp. 58 a 86, Abril de 2007, ISSN 1676-8965. <http://www.cchla.ufpb.br/rbse.html>

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Sofrimento Social. Movimentos sociais na Paraíba através da imprensa, 1964 a 1980*. João Pessoa, Editora Universitária, Edições do GREM, 2007a.

LIMA, Mônica, CAROSO, Carlos, RODRIGUES, Núbia e ALMEIDA-FILHO, Naomar. Experiência Depressiva, Tristeza-Isolamento e Dussukassi: Signos, Significados e Práticas. In, MGP Koury e Iara Souza, Coords., *Anais do GT Sociologia da Emoção*, X Encontro de Cientistas Sociais do Norte / Nordeste, Salvador, 2001.

LYND, Helen. *On shame and the search for identity*. New York, Science Editions, 1961.

LYRA, Rubens Pinto. Reacionarismo e xenofobia na Paraíba – o caso da UFPB. *Escrita/Ensaio*, v. IV, n. 8, pp. 51 a 68, 1981.

RODRIGUEZ, Walfredo. *Roteiro sentimental de uma cidade*. São Paulo, Brasiliense, 1961.

SIMMEL, Georg. “A carta: Por uma sociologia do segredo”. *RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 1, n. 3, pp. 388 a 392, 2002. <http://www.cchla.ufpb.br/rbse.html>

SIMMEL, Georg. “O segredo”. *Política & Trabalho*, n. 15, pp. 221 a 226, 1999.

SIMMEL, Georg. „Fidelidade: Uma tentativa de análise sócio-psicológica“. *RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 2, n. 6, pp. 513 a 519, 2003. <http://www.cchla.ufpb.br/rbse.html>

SIMMEL, Georg. O Estrangeiro. *RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 4, n. 12, pp. 350 a 357, 2005. <http://www.cchla.ufpb.br/rbse.html>

SOUZA, Iara Maria e RABELO, Miriam Cristina Nervoso e Trajetória de Vida: Explorando as relações entre Emoção, Experiência e Temporalidade. In, MGP Koury e Iara Souza, Coords., Anais do GT Sociologia da Emoção, X Encontro de Cientistas Sociais do Norte / Nordeste, Salvador, 2001.

ISSN 1676-8965
RBSE 6 (17): 276-290
Agosto de 2007
ARTIGO

Humiliation: Real Pain, A Pathway to Violence.

Linda Hartling

RESUMO: Incorporando uma compreensão relacional da humilhação, este artigo examina as pesquisas recentes sobre a neurobiologia da dor social e da exclusão social para desenvolver novas hipóteses sobre o resistir e as conseqüências violentas da humilhação.

PALAVRAS-CHAVES: Humilhação; Dor Social; Exclusão Social Violência.

ABSTRACT: Incorporating a relational understanding of humiliation, this paper examines recent research on the neurobiology of social pain and social exclusion to develop several new hypotheses about the enduring and violent consequences of humiliation.

KEYWORDS: Humiliation; Social Pain; Social Exclusion; Violence.

For the last 10 years, I have been haunted by an observation I made in my early research on the experience of humiliation. In an exploratory study of narratives volunteered by a subset of respondents who completed my Humiliation Inventory (Hartling, 1996; Hartling & Luchetta, 1999), I found that those with high scores on the scale described their experiences of

humiliation as if it had happened yesterday, even though the experience may have occurred many, many years in the past. Their experiences remained painfully fresh and vivid in their minds.

Since then, I have wondered what mechanisms contribute to the potency of humiliation. What keeps humiliation present in our lives? Additionally, I have wondered how the enduring nature of humiliation may contribute to, or intensify, aggressive responses to humiliation. Incorporating a relational understanding of humiliation, this paper examines recent research on the neurobiology of social pain and social exclusion to develop several new hypotheses about the enduring and violent consequences of humiliation.

Applying Relational Logic

Until recently, the experience of humiliation was largely overlooked in the literature. Perhaps research was stymied by the limitations of theories, methodologies, and systems of logic that emphasized individualistic analyses of human experience, rather than relational analyses. For example, Western psychology has tended to use the “self” as the primary unit of study, privileging the values of independence and self-sufficiency, presupposing that separation from relationships is the ultimate outcome of healthy development (Cushman, 1995; Jordan & Hartling, 2002). I confess that my scale to assess humiliation conforms to the “separate-self” scientific tradition of quantifying individual experience. Today, most of us would agree that an understanding of humiliation needs a larger lens. It is an experience that reaches far beyond the experience of the self.

For nearly thirty years, scholars at the Jean Baker Miller Training Institute at Wellesley College, led by Jean Baker Miller,⁵ Judith Jordan, Janet Surrey, and Irene Stiver, have challenged the dominance of individualistic perspective and proposed a relational analysis of psychological development, which has become known as Relational-Cultural Theory (Jordan, 1997; Jordan & Hartling, 2002; Jordan et al., 1991; Jordan et al., 2004; Miller & Stiver, 1997; Walker & Rosen, 2004). This theory posits that relationships—specifically, growth-fostering relationships—are a central human necessity. In other words, people need connection. In recent years, a growing body of research supports a relational view of psychological development (Baumeister & Leary, 1995; Berscheid, 1999; Hartling et al., 2003; Putnam, 2000; Reis et al., 2000; Resnick et al., 1997; Spencer, 2000). Indeed, new developments in brain research suggest that human beings are “hardwired to connect” (Eisenberger & Lieberman, in press; Eisenberger et al., 2003; Commission on Children at Risk, 2003; Seigle, 1999). Rather than separation and independence, more and more empirical studies provide evidence that people need connection just as they need air, food, and water (Eisenberger & Lieberman, in press).

Applying relational logic, which assumes the primacy of connection, humiliation can be understood as a profound relational violation, an assault on one’s essential need for relationships. Humiliation threatens one’s survival by threatening one’s vital connections (Miller, 1988). This view is supported by Evelin

⁵ A special thank you to Jean Baker Miller, Evelin Lindner, and S. M. Miller for their many contributions to the ideas discussed in this paper, and to Judith Jordan, Maureen Walker, Amy Banks, and Janet Surrey.

Lindner's (2000) extensive, transnational research concluding that humiliation "is the strongest force that creates rifts between people and breaks down relationships" (p. 2). The study of humiliation challenges us to move beyond a focus on the individual experience toward a larger view that takes in the relational complexities of this experience. It requires us to create multidimensional, conceptual maps of the psycho-social-emotional-political-historical geography of this phenomenon. Inspired by the collaborative efforts of the global network Human Dignity and Humiliation Studies, this paper is part of a growing movement to expand understanding of the impact of humiliation. 6

Stretching the Map: Exploring a Neurobiology of Humiliation

To illuminate the factors that make humiliating experiences enduring and an impetus for violence, I propose that we stretch our conceptual maps by exploring the neurobiology of humiliation. Recent research on social pain—"the distressing experience arising from the perception of psychological distance from close others or from the social group" (Eisenberger & Lieberman, in press, p. 6)—may help to explain both the acuteness and the enduring nature of humiliating experiences. Most of us would agree that humiliation provokes social pain. Eisenberg and Lieberman reviewed studies of animal and human behavior and conducted neuropsychological and neuroimaging research, to

⁶ This paper was originally presented at the 2005 *Workshop on Humiliation and Violent Conflict*, co-sponsored by *Human Dignity and Humiliation Studies* and *Center for International Conflict Resolution*, Columbia University, New York.

formulate a theory about how the brain processes social pain—and, presumably, the pain of humiliation:

Social Pain/Physical Pain Overlap Theory (SPOT)...proposes that social pain, the pain that we experience when social relationships are damaged or lost, and physical pain, the pain that we experience upon physical injury, share parts of the same underlying processing system. This system is responsible for detecting the presence or possibility of physical or social damage and recruiting attention once something has gone wrong in order to fix it....Based on mammalian infants' lengthy period of immaturity and their critical need for substantial maternal contact and care, it is possible that the social attachment system, the system that keeps us near close others, may have piggybacked onto the pre-existing pain system, borrowing the pain signal to signify and prevent the danger of social separation. (p. 4)

Eisenberg and Lieberman observe that social pain triggers some of the same mechanisms and responses in the brain as physical pain. Could this be one of the reasons the pain of humiliation is so enduring? Unlike “separation distress,” which dissipates through maturation (Bowlby, 1969), Eisenberg and Lieberman stipulate that social pain is a phenomenon that can endure throughout a life span.

Eisenberg et al. (2003) observe that one area of the brain is particularly active during the processing of physical and social pain:

The anterior cingulate cortex (ACC) is believed to act as a neural “alarm system”

or conflict monitor, detecting when an automatic response is inappropriate or in conflict with current goals ... Not surprisingly, pain, the most primitive signal that "something is wrong," activates the ACC ... More specifically, dorsal ACC activity is primarily associated with the affectively distressing rather than the sensory component of pain... (p. 291)

In one study, Eisenberg et al. used fMRI scanning to investigate brain activity while inducing a particular form of social pain: social exclusion (also a form of humiliation). Participants in this study were scanned while they were led to believe that they were playing a virtual ball-tossing game with two other players over the Internet. In actuality, there were no other players involved. To create the illusion of an interactive game, a computer generated the actions of the other players to include the participant in one round and to exclude the participant in another round. Excluded participants showed increased activity in the dorsal ACC, which was strongly correlated with the participants' self-reports of social distress—"how rejected, excluded, meaningless they felt" (p. 17).

Interestingly, the ACC is also activated in the human brain when there is the possibility of physical and social pain. Comparing animal and human studies, Eisenberg and Lieberman note animal studies showed that lesioning of the ACC resulted in animals being disinterested in social connections. In contrast, humans who had lesioning of the ACC to treat chronic pain or anxiety became less socially sensitive, less inhibited, and less shy. Based on these findings, Eisenberg and Lieberman (in press) propose that humans have more complex representations of what might be socially painful, perhaps involving the prefrontal cortex. This means that humans can anticipate the possibility of social pain. Thus, in the social life of animals, the presence of other animals is either good or bad; for humans:

...the presence of others can be either good or bad depending on whether or not there is a possibility of social rejection. If the perceived possibility of social rejection is high, being in the presence of others can be distressing, even if no rejection occurs. (p. 16)

While more research is needed, these observations provide insights into how humiliation and the fear of humiliation may be processed in the brain, triggering a physical/social alarm system that has an enduring impact. In the 1991 special issue of the *Journal of Primary Prevention*, Donald Klein (1991a, 1991b) named two fundamental facets of this phenomenon: (1) humiliation and (2) fear of humiliation. My scale, the Humiliation Inventory, supported a two-factor analysis of humiliation: cumulative humiliation and fear of humiliation (Hartling, 1996; Hartling & Luchetta, 1999). Now brain science—exploring the neuro overlap of physical and social pain systems—seems to be providing additional empirical support for conceptualizing two central components of humiliation: perceived humiliation and fear of humiliation. In addition, based on Social Pain/Physical Pain Overlap Theory, we can infer that the social pain of humiliation and fear of humiliation are high priority concerns for human beings. Just as we are wired to respond to and anticipate the physical pain of touching a hot stove, we are wired to respond to and anticipate the social pain of humiliation.

How Does Social Pain Increase the Risk of Violent Behavior?

While Eisenberg and others examine neural activity during periods of social pain induced by social exclusion, other researchers are exploring the impact of social exclusion on other behavior. In six studies, Baumeister (2005) and his colleagues found that excluded or rejected individuals experienced decrements in self-regulation, measured by assessing research participants' ability to make healthy choices, their ability to avoid unhealthy choices, and their tendency to "give up" when asked to perform a frustrating task. In another series of studies, Twenge, Cantanese, and Baumeister (2002) noted that people who were told

that they would be facing a “future alone,” versus a “future belonging” or a future of misfortune, took greater risks and were more likely to engage in self-defeating behavior.

In support of their findings, these researchers note a number of concrete examples. Single men—men without meaningful close relationships—are more likely to drive recklessly or be arrested for speeding (Harrington & McBride, 1970), and they are more likely to be involved with car accidents (Harano et al., 1975; Harano, Peck, & McBride, 1975), especially alcohol-related car accidents (Richman, 1985). Single women are more likely to abuse alcohol and drugs (Williams et al., 1992). Individuals suffering from the social pain of grief and loss are more likely to die from risky behavior, including accidents and alcohol abuse (Stroebe & Stroebe, 1987). Furthermore, excluded individuals often become aggressive, (Kirkpatrick et al., 2002; Leary et al., 2003; Twenge et al., 2001). Ostracized youth who become “school shooters” are one example (Leary et al., 2003; O’Tool, 1999).

But how does the pain of social exclusion lead to a reduction in self-regulation and increase self-defeating behavior? Baumeister et al. (2005) theorized that being rejected may induce a lack of self-awareness, which is a necessary precondition for self-regulation. This makes sense. While people may enjoy reflecting upon themselves during periods of success, experiences of social rejection would likely motivate people to avoid self-awareness. In another series of studies assessing self-awareness after participants experienced social exclusion, Twenge, Cantanese, and Baumeister (2003) found that excluded individuals withdrew into a “deconstructed state” characterized by numbness, an altered sense of time, immersion in present rather than future or past, a relative absence of meaningful thought, lethargy, and a narrowness of focus on concrete, immediate stimuli. Stuck in an emotional state marked by these characteristics, it is easy to understand why self-regulation is difficult for these individuals. It is also easy to understand why these individuals are more likely to engage in self-defeating behavior, including aggressive behavior, without regard to the consequences.

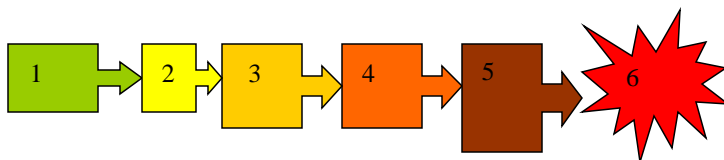
Twenge et al. also suggest that suicide may be the ultimate self-defeating behavior used to avoid the pain of self-

awareness. Studies show that the presuicidal state is marked by emotional numbness, while, at the time, suicide notes contain a greater percentage of first-person pronouns compared to other documents, an established indication of self-awareness (Henken, 1976; Wegner & Guiliano, 1980). This makes me wonder: if we closely examined the developmental trajectory of suicide bombers (who frequently describe feelings of humiliation), would we find that their actions are, in part, driven by a motivation to escape painful self-awareness?

The Social Pain of Humiliation: A Pathway to Violence

Based on these studies of social exclusion and the brain research on social pain, we can hypothesize a pathway along which humiliation progresses toward aggression. In theory, humiliation may trigger social pain activating the alarm system of the brain leading to decreased self-awareness in the form of a deconstructed state, which includes emotional numbness. Decreasing self-awareness leads to a decrease in self-regulation, which leads to an increase in self-defeating behavior, including aggression:

Figure 1: Humiliation: A Pathway to Violence



1 Humiliation; 2 – Social Pain ; 3 - Decreased Self-Awareness; 4 – Decreased Self-Regulation ; 5 – Increased Self-Defeating Behavior; 6 – Violence.

The riots that recently erupted in France offer a compelling real life example of this hypothetical chain of events. Primarily young, alienated members of the Muslim immigrant community in France lashed out in response to social exclusion in the form of racist attitudes, expressed in ways such as unwillingness of “native” French to hire them for work.

However, this theoretical representation charting the progression of humiliation and social (Figure 1) is too narrow! It reflects only the experience of the individual. Again, we must remember that all individual experience is embedded in a matrix of social and cultural relationships that facilitate one's sense of connection or disconnection. While profound disconnections inflicted by humiliation may trigger social pain and consequent behaviors, a context of supportive and healing connections may prevent or interrupt this progression. For example, in a study of over 12,000 adolescents, Michael Resnick and his colleagues (Resnick et al., 1997) observed that a sense of connection was the single most significant factor reducing an adolescent's risk of violence.

Furthermore, aggression and violence should not be viewed as the only detrimental outcome of the pain of humiliating social exclusion. Kendler et al. (2003) conducted a large-scale study of over 7,000 male and female twins analyzing data ascertained from a population-based registry in which investigators blindly rated stressful life events using a four-dimension classification system (humiliation, entrapment, loss, and danger) to determine to what degree these stressful life experiences predict major depression (MD), generalized anxiety syndrome (GAS), and the mix of MD-GAS. This research found:

Onsets of pure MD and mixed MD-GAS were predicted by higher ratings of loss and humiliation...humiliating events that directly devalue an individual in a core role were strongly linked to risk of depressive episode. (p. 1)

Environmental experiences that involve loss of status and elicit 'psychological programmes of defeat and submission'...are more depressogenic than those involving solely loss. (p. 9)

It appears that the social pain induced by humiliation makes individuals more likely to engage in aggressive behavior or more vulnerable to depression. The difficulties experienced by populations forced to emigrate may illustrate these outcomes. These groups suffer the social pain of losing relationships and losing social value simultaneously. Clearly, extending neurobiological research on social pain and the research on social exclusion may be helpful for understanding the consequences of collective as well as individual humiliation.

Hypotheses for Future Study

This paper examines recent research on social exclusion and the neurobiology of social pain to formulate new hypotheses about the enduring and dangerous dynamics of humiliation. Grounded in a relational analysis, it proposes the following:

- Humiliation is a relational violation that profoundly damages one's sense of connection and triggers social pain.
- Social pain—including social pain inflicted by humiliation—overlaps with the physical pain processing systems of the brain.
- Unlike separation distress, social pain—including social pain inflicted by humiliation—can endure throughout the life span.
- The social pain of humiliation—as illustrated in the research on social exclusion—decreases self-awareness.
- Loss of self-awareness as a result of social pain—triggered by humiliation—may be associated with diminished self-regulation.
- Diminished self-regulation increases the risk of self-defeating behavior, including violence.

Our work together through the Human Dignity and Humiliation Studies Network is gathering a portfolio of evidence that humiliation poisons interpersonal, intersocial, and international relations around the world. We should not be

speaking only to one another. Based on the recent research discussed in this paper, isn't it time for more people, especially our leaders, to recognize that humiliation inflicts real pain, real injuries that are enduring, that all-too-often become used to justify for violence? Isn't it time for more people, especially our leaders, to recognize that the real pain of humiliation leads people to engage in horrendous behaviors that devastate the lives of others and themselves? Isn't it time for more people—especially our leaders—to recognize that the real pain of humiliation is one of the most dangerous, most wide-spread “weapons of mass destruction”?

References

- Baumeister, R. F., DeWall, C. N., Ciarocco, N. J., & Twenge, J. M. (2005). Social exclusion impairs self-regulation. *Journal of Personality and Social Psychology*, 88(4), 589-604.
- Baumeister, R. F., & Leary, M. R. (1995). The need to belong: Desire for interpersonal attachments as a fundamental human motivation. *Psychological Bulletin*, 117, 497-529.
- Berscheid, E. (1999). The greening of relationship science. *American Psychologist*, 54(4), 260-266.
- Bowlby, J. (1969). *Attachment and loss* (Vol. 1). London: Hogarth.
- Cushman, P. (1995). *Constructing the self, constructing America: A cultural history of psychotherapy*. Reading, MA: Addison-Wesley/Addison Wesley Longman.
- Eisenberger, N. I., & Lieberman, M. D. (in press). Why it hurts to be left out: The neurocognitive overlap between physical pain and social pain. Submitted to *Trends in Cognitive Science*.
- Eisenberger, N. I., Lieberman, M. D., & Williams, K. D. (2003). Does rejection hurt? An fMRI study of social exclusion. *Science*, 302, 290-292.
- Harano, R. M., Peck, R. L., & McBride, R. S. (1975). The prediction of accident liability through biographical data and psychometric test. *Journal of Safety Research*, 7, 16-72.
- Harrington, D. M., & McBride, R. S. (1970). Traffic violations by type, age, sex, and marital status. *Accident Analysis and Prevention*, 2, 67-79.

- Hartling, L. M. (1996). Humiliation: Assessing the specter of derision, degradation, and debasement. Unpublished doctoral dissertation, Union Institute, Cincinnati.
- Hartling, L. M., & Luchetta, T. (1999). Humiliation: Assessing the impact of derision, degradation and debasement. *The Journal of Primary Prevention*, 19(4), 259-278.
- Hartling, L. M., Ly, J. K., Nassery, N., & Califa, K. (2003). Relational references: A selected bibliography of research, theory, and applications, Project Report, No. 7 (2 ed.). Wellesley, MA: Stone Center Working Paper Series.
- Henken, V. J. (1976). Banality reinvestigated: A computer-based content analysis of suicidal and forced-death documents. *Suicide and life-threatening behavior*, 6, 36-43.
- Jordan, J. V. (Ed.). (1997). *Women's growth in diversity: More writings from the stone center*. New York: The Guilford Press.
- Jordan, J. V., & Hartling, L. M. (2002). New developments in Relational-Cultural Theory. In M. B. Ballou, L.S. (Ed.), *Rethinking mental health and disorders: Feminist perspectives* (pp. 48-70). New York: Guilford Publications.
- Jordan, J. V., Kaplan, A. G., Miller, J. B., Stiver, I. P., & Surrey, J. L. (1991). *Women's growth in connection*. New York: Guilford Press.
- Jordan, J. V., Walker, M., & Hartling, L. M. (Eds.). (2004). *The complexity of connection*. New York: Guilford.
- Kendler, K. S., Hettema, J. M., Butera, F., Garnder, C. O., & Prescott, C. A. (2003). Life event dimensions of loss, humiliation, entrapment, and danger in prediction of onsets of major depression and generalized anxiety. *Archives of General Psychiatry*, 60, 789-796.
- Kirkpatrick, L. A., Waugh, C. E., Valencia, A., & Webster, G. D. (2002). The functional domain specificity of self-esteem and the differential prediction of aggression. *Journal of Personality and Social Psychology*, 82(756-767).
- Klein, D. C. (1991a). Introduction to special issue. *Journal of Primary Prevention*, 12(2), 87-91.
- Klein, D. C. (1991b). The humiliation dynamic: An overview. *Journal of Primary Prevention*, 12(2), 93-121.

- Leary, M. R., Kowalski, R. M., Smith, L., & Phillips, S. (2003). Teasing, rejection, and violence studies of school shootings. *Aggressive Behavior*, 29, 202-214.
- Lindner, E. G. (2000). The anatomy of humiliation and its relational character. Unpublished manuscript, Oslo.
- Miller, J. B. (1988). Connections, disconnections and violations, *Work in Progress*, No. 33. Wellesley, MA: Stone Center Working Paper Series.
- Miller, J. B., & Stiver, I. P. (1997). *The healing connection: How women form relationships in therapy and in life*. Boston: Beacon Press.
- O'Tool, M. E. (1999). *The school shooter: A threat assessment perspective (monograph)*. Quantico, VA: Federal Bureau of Investigation.
- Putnam, R. (2000). *Bowling alone: The collapse and revival of American community*. New York: Simon & Schuster.
- Reis, H. T., Collins, W. A., & Berscheid, E. (2000). Relationship context of human behavior and development. *Psychological Bulletin*, 126(6), 844-872.
- Resnick, M. D., Bearman, P. S., Blum, R. W., Bauman, K. E., Harris, K. M., Jones, J., et al. (1997). Protecting adolescents from harm: Findings from the national longitudinal study on adolescent health. *Journal of the American Medical Association*, 278(10), 823-832.
- Richman, A. (1985). Human risk factors in alcohol-related crashes. *Journal of Studies of Alcohol*, 10, 21-31.
- Commission on Children at Risk (2003). *Hardwired to connect: The new scientific case for authoritative communities (Report)*. New York: YMCA of the USA, Dartmouth Medical School, & Institute for American Values.
- Seigle, D. J. (1999). *The developing mind: Toward a neurobiology of interpersonal experience*. New York: Guilford.
- Spencer, R. (2000). A comparison of relational psychologies, *Work in Progress*, No. 5. Wellesley, MA: Stone Center Working Paper Series.
- Stroebe, W., & Stroebe, M. S. (1987). *Bereavement and health: The psychological and physical consequences of partner loss*. New York: Cambridge University Press.
- Twenge, J. M., Cantanese, K. R., & Baumeister, R. F. (2002). Social exclusion causes self-defeating behavior. *Journal of Personality and Social Psychology*, 83(3)?

Twenge, J. M., Cantanese, K. R., Tice, D. M., & Stucke, T. S. (2001). If you can't join them, beat them: Effects of social exclusion on aggressive behavior. *Journal of Personality and Social Psychology*, 81, 1058-1069.

Walker, M., & Rosen, W. B. (2004). *How connections heal: Stories from relational-cultural therapy*. Wellesley, MA: Guilford Press.

Wegner, D. M., & Giuliano, T. (1980). Arousal-induced attention to self. *Journal of Personality and Social Psychology*, 38, 719-726.

Williams, D. R., Takeuchi, D. T., & Adair, R. K. (1992). Marital status and psychiatric disorders among blacks and whites. *Journal of Health and Social Behavior*, 33, 140-157.

ISSN 1676-8965
RBSE 6 (17): 291-297
Agosto de 2007
ARTIGO

Dignity and Humiliation in Argentina

Maria Cristina Azcona

RESUMO: Este ensaio apresenta a situação de vida atual da Argentina, através da análise dos conceitos de Dignidade e Humilhação.

PALAVRAS-CHAVES: Humilhação; Dignidade; Argentina.

ABSTRACT: This essay presents the situation of current life of Argentina, through the analysis of the concepts of Dignity and Humiliation.

KEYWORDS: Humiliation; Dignity; Argentina.

History

Argentina is a huge country which has a very extensive territory divided in many provinces. The main city of Buenos Aires conglomerates almost the 30% of the total amount of near 40 million inhabitants. It is sited in the province of the same name, one of the most crowded provinces in comparison with the others. Some of these ones are very poorly developed, and poverty reaches very high levels, especially in the north.

When Spain conquered the country, there was an established indigenous collectivity, spread everywhere. They had their own identity, cultural meanings and also languages, dialects, folklore and music. Art was expressed in many rich products like manufactures and clothes.

Spanish conquerors brought their own cultural growth and moral values, and also mixed with the local population. This was the birth of mestizos and criollos, the first argentineans that were born in these lands. Then, in 1810, the first autonomous government was settled, but only after many battles, in 1816 it was declared the Independence from Spain. A new country was born, but new problems were growing too, at the same time.

In 1850, two million people from Europe, and especially from Italy, came to live in

Argentina. In those years, social discrimination and particularly humiliation was the common situation of the poorest sections of society. In the other side, the owners of the lands were descendants from the conquerors and the descendants from the indigenous were working in those lands: “pampas” in the lowest scale of manual works.

In the city of Buenos Aires, the industrialization produced a new social group of manual workers dedicated to the fabrication of goods. These persons were submitted to a lot of pressure, because they had not reached, most of them, alphabetization.

In the last few decades, a middle class of professionals reached a good level of education. These were times of “My son the doctor” as every parent said proudly because immigrants from Europe and some criollos were able to obtain university studies for their descendants.

Nowadays, Argentina is divided in two huge social categories, since intermediate classes were economically destroyed for the Corralito. This event, in 2001, was simply a strike that official Ministry of Economy in that time, perpetrated, taking for the State, the bank savings owned by mostly all the middle Argentinean citizens. Still they have not received any retribution and their impoverishment is not yet refunded. The deposits were in dollars and were returned in pesos, losing three times the value.

What can I say about Dignity and Humiliation in a country where millions of persons saved their unique funds, obtained from years and years of honorable work, and then deposited their confidence in official and private banks to see, one day, December 20

2001, that they were not authorized to retire the money in the same coin?

When the new government arrived, after democratic elections, trials started against the corrupted functionaries, but they were not in jail more than a couple of years.

In 2005 we find the following situation:

- Functionaries that were judged for corruption are exonerated.
- Argentinean middle class is totally broke.
- Most of the workable citizens are working “*en negro*” (in black). It means that they have not a receipt document of their payment and their jobs are unstable.
- Most of the infants are under the line of poverty.
- Most of the students don’t finalize the secondary school.
- 60% of the newborn are born without a father.
- Most of the university students abandon their careers.
- Most of the secondary students that try to enter the University have not enough level of education to have their examinations approved.

What can we say about Dignity and Humiliation in a country where indigenous like features are synonymous of being discriminated? What can we say about Dignity and Humiliation in a country where 30.000 missing youngsters yet are not discovered, or even their tombs? What can we say about Dignity and Humiliation in a country where is improbable to find a good job or a job according to your level of studies?

Impunity

Every day somebody denounces a functionary. Every day this functionary laughs to him or herself, knowing that the situation is very far from an ending. In December 2004, a pub called “República de Cromagnon” resulted burned. It was not an accident. Four previous firebreaks were produced in the same

circumstances, while the musical group “Callejeros” were singing. But this was the last one, because the firebreak was so important that 194 youngsters and children died.

Who is guilty? The official permissions to have the pub opened were expired.

The inspectors from the government know about the other firebreaks, but didn't close the place. There were denounces of corruption. The attorney that defends the owner of the pub accuses the inspectors. The inspectors accuse the owner. But this mass of accusations will not bring those people to life.

What can we explain to the mothers of the victims? What can we say to them about Dignity and Humiliation? In the last days of June 2005, the unique accused that was in jail was settled free, before oral judgment. There is a serious risk that he escapes from the trial, being accused of multiple homicides for negligence. This man, the main accused for the fire, is now living in the islands and wants to move to a distant province...Is he planning to escape from the oral trial? Rage of the familiars is producing thirst of violence against this man. They want him in jail.

They are suffering a lot. They feel that their children, their sons and their daughters are dying again, while seeing this man enjoying his freedom. He was present at the moment of the accident. He closed the exit doors with chains. He escaped from the firebreak scene for a hidden door. He did not help the victims to escape from the fire.

This man belongs to a high social class and visibly has many friends in the power.

On the other side, a girl of 14 years old was declared guilty of murder and must stay 14 years in prison. She is poor, she is almost illiterate, she is a single teenager mother, and she has indigenous features. She has no friends in the power. It's true, she killed her little newborn during an attack of puerperal psychosis but those characteristics could be the reason of going to jail so many years? We cannot be sure. Perhaps Justice in Argentina is perfect.

Children in the Streets of Buenos Aires

While roaming by Buenos Aires Santa Fe Avenue, the most important avenue of this beautiful city, we are able to see no less than ten poor children asking for a coin, after crossing a street and before crossing the other. You walk one block, you cross to the other block, and the situation does not change at all. If you sit on a chair provided for the customers, by the restaurants, near tables outside, under the trees, along the Avenue, you will see a spectacle of dozens of burglars asking for coins with open hands. In the last months, they ask directly for food. Milk! Milk! They claim.

When I see this panorama, I ask to myself, what about Dignity? What about Humiliation? Are there citizens of first level and others of second level in here?

Winter arrived on June 21. Coldness is here. Tonight a child will be sleeping in the streets. He/She is, or will be an abused and maltreated child. She/he will be probably an absent pupil, a resented teenager, an early delinquent, a drug addict, and surely an abuser of his/her own descendants. This is the circle of Humiliation produced by poverty. This baby will never be able to escape from the jaws of poverty. That cold night will generate iciness in his/her heart and sooner or later he/she will probably become a thief or a criminal. The circle of Humiliation is closing its walls encompassing our childhood.

What about compassion? What about solidarity? Argentinean society has a good level of solidarity and compassion in front of the other's suffering, but is not enough. Official funds need to be dedicated to childhood as the most important part of society.

Humiliation of Female in Argentinean TV

There are four air channels in Argentinean Television. Most of the programs are dedicated to show the female body, as it was merchandise. From 7 PM to 10 PM, already into the hour of protection for children, it is seen a continuum of naked women bodies, only covered by paint. Models offer their beautiful noble parts, most of them full of chirurgical Silicon, only covered by paintings. They walk and move around the stage among the

obscene comments of the males, who are the presenters of the so-called show. They are trying to maintain the audience because rating means money, because of the sponsors who sell their products in the cuts.

Humiliation of the Professionals

Most of the professionals who finished their university careers, are working “in black”, without a permanent contract and even not working in their special area. They need to eat and to maintain their families, so they simply accept any opportunity to work in a lower level of activity. We can see taxi drivers who are Architect, employees working as cleaners who are Professors, and Lawyers working as clerks. We can see that only 15% of the university students finish their careers although those students only represent 20% of the total population of youngsters.

ORIENTATIVE STATISTICS:

Total population 37.000.000
50% are poor
15% are extremely poor
16.000.000 is potentially workable persons
From them, only there is 60% working, but mostly sub-employed

(These statistics are partly taken from the National Direction of Censes and Statistics and partly taken from the direct observation)

Conclusion

Dignity is not merely the result of the application of respect. When I respect somebody’s rights, I am recognizing him or her, a Dignity. In contrary, when I obscenely step on his/her rights, I am blind to their Dignity. So, Dignity is the recognition and self-recognition of the value that a human being essentially has.

In Argentina, there is a lack of this recognition, which is seeable in the lack of equality of rights. After the Corralito,

society is seeing its Dignity totally ruined and destroyed because it is more important to dedicate funds to other purposes, part to the pockets of the corrupted government functionaries in turn, part to the payment of the external debt, which has been created mostly by military governments, not voted by the Argentinean population.

The resentment of the poorest parts of the society is absolutely comprehensible and will surely terminate in a violent, vindictive explosion of rage, if the actual government doesn't produce a development of the Argentinean Industry to give work to the unemployed, and at the same time, the external countries and bankers does not listen to the reality of the situation in its entire crude panorama.

ISSN 1676-8965
RBSE 6 (17): 298-329
Agosto de 2007
ARTIGO

Humiliation as Experienced by Somali Refugees in Norway⁷

Katrine Fangen

RESUMO: Que situações provocam sentimentos de humilhação nos refugiados Somali na Noruega? Por que estas situações são experimentadas como humilhação? Podem algumas dessas situações serem interpretadas como o resultado do choque de costumes diferentes, e assim ser visto como um tipo de falta de comunicação mais do que de humilhação? Ou há alguma falta concreta de reconhecimento ou falta do respeito atrás das situações humilhantes? Quando Somalis se humilham uns aos outros realizam estas reações em suas vidas no exílio, ou o mesmo tipo da humilhação já ocorria na Somália? Como os refugiados Somalis que vivem na Noruega reagem ao sentimento de ser humilhado? E que pôde ser feito para impedir que tais experiências ocorram? Estas são as perguntas analisadas neste artigo.

⁷ - Paper presented at the *Annual Meeting of Humiliation Studies*, Maison des Hommes, Paris, 15th-18th of September, 2004.

PALAVRAS-CHAVES: Humilhação; Refugiados Somalis; Noruega.

ABSTRACT: What kinds of situations trigger feelings of humiliation in Somali refugees in Norway? Why are these situations experienced as humiliating? Might some of the situations be interpreted as the result of two different habituses clashing, and thus a kind of miscommunication rather than humiliation? Or are there any real lack of recognition or lack of respect behind the humiliating situations? When Somalis humiliate each other are these reactions to their life in exile, or did the same kind of humiliation occur in Somalia? How do Somali refugees living in Norway react to their feelings of being humiliated? And what might be done in order to prevent such experiences to occur? These are the questions analyzed in this paper.

KEYWORDS: Humiliation; Somali Refugees; Norway.

What kinds of situations trigger feelings of humiliation in Somali refugees in Norway? Why are these situations experienced as humiliating? Might some of the situations be interpreted as the result of two different *habitus* clashing, and thus a kind of miscommunication rather than humiliation? Or are there any real lacks of recognition or lack of respect behind the humiliating situations? When Somalis humiliate each other are these reactions to their life in exile, or did the same kind of humiliation occur in Somalia? How do Somali refugees living in Norway react to their feelings of being humiliated? And what might be done in order to prevent such experiences to occur? These are the questions analyzed in this paper. Based on formal interviews with 25 individuals, and casual conversations (written down in retrospect) with about 20 more, as well as participation observations in families and on cultural events, participation in a casual discussion group and several meetings with a focus group, a theory of humiliating experiences in exile is developed. It shows that refugees in a totally different society than their home country might be very vulnerable to

intimidations, and might maybe also be met in hurtful ways. The theory addresses some connections between this vulnerable situation as well as clash of cultural ways of being as one important arena on which humiliation might occur. The theory also encompasses the way in which humiliation that occurred in the home country might be continued in the new country, as well as how new forms of humiliating situations might develop between individuals from the home country in the new setting. The theory identifies typical reactions that the refugees have to the humiliating situations, and lastly, some suggestions for ways to prevent such humiliation to occur.

Theoretisations of Humiliation

Humiliation is a quite new field of research, and thus there are no general agreement of what the main traditions within the field should be. It seems that most research publications on this topic are written by psychologists, with perhaps Donald C. Klein as one of the most influential writers. He addressed a special issue of his *Journal of Primary Prevention* to the issue in 1991. In addition, Evelin G. Lindner (2000, 2001, 2002 and 2004) has contributed to the theoretisation of humiliation based on her field-work and interviews in Somalia, Burundi and Rwanda. Among sociologists, Thomas Scheff (1994) is one of the few who has contributed to this topic, by his writings on anger, shame and humiliation.

As a sociologist, my focus is on the socio-cultural bases for humiliation. My starting point for being interested in this research-topic was immigration-studies, and especially my on-going post doctor study of the integration and identity navigation among Somali refugees in Norway. I learned that many Somalis felt intensely humiliated by the way they were portrayed in the media, and by the way they were met by officials.

At the same time, I conducted interviews with Norwegian refugee-workers, social workers, child care workers etc. These persons tended to portray Somalis as the worst case of immigrants, proud, strong, but difficult to understand, and often not wanting to become integrated in society. I saw that negative circles tended to occur, where both Somalis and various Norwegian officials tended to misinterpret each other. Situations of humiliation occurred, without this being intended so. At the same time I heard of much humiliation going on between Somali refugees themselves. There were clan tendencies, which lead to stigmatization of Somalis from certain areas or certain minority clans; as well as gossiping and

stigmatization, especially towards girls who did not follow the strict gender norms of Islam.

As a sociologist, employed by the University, I could see these different arenas for humiliation from the perspective of an outsider. To use Klein's words, I was sometimes witness to the humiliating situations, but mostly I was a second-hand witness, in the sense that I heard these stories told rather than observed them directly. As a sociologist, I can see the socio-cultural and structural bases for this humiliation to occur, and by focusing on the systemic base of such humiliation, we can also find possible ways to prevent humiliation to occur in interactions between refugees and different actors from the host-country, as well as between refugees themselves in their first 10-15 years in a new country.

The concept of humiliation is interactional and relational. According to Donald C. Klein (1991) although the feelings associated with humiliation are intensely personal, the process itself is located in the relationship between the person and "the emotionally relevant human environment". Further, he asserts that the prototypic humiliating experience involves a triangle that includes: 1) humiliators - those who inflict disparagement; 2) victims - those who experience it as disparagement; 3) witnesses - those who observe what happens and agree that it is disparagement. If only vicariously or in their imaginations, everyone has played all three -- the humiliator, the victim, and the witness.

This paper seeks to contribute to a theory of the distinct humiliation dynamic (cf. Klein) which becomes activated for many refugees in their host society. While a theory derived from a qualitative study can only be tentative, it can nevertheless be important in stimulating similar qualitative studies in other countries. The focus is on the person who experiences humiliation, in this case, Somali refugees in Norway. Some of the experiences are centred on meetings with various public officials, others kinds of humiliation stem from interactions with reactions other Norwegians or with fellow-Somalis. In many of the cases, I am sure that neither the humiliator nor eventual witnesses would describe the acts as intended to humiliate. But since the Somali refugee interprets them as humiliating, the result is nevertheless an experience of humiliation.

Here the concept of systemic humiliation might be useful. Paul Stokes (2004) uses this concept to describe situations when 'although none was intended the insult is received, the slight acknowledged, the put-down is felt, the rejection absorbed and the

body/mind mobilizes its destructive and devious response in cavernous interiors’.

A victim may also feel humiliated in the absence of any deliberately humiliating act, as a result of misunderstandings, or as a result of personal and cultural differences concerning norms about what respectful treatment ought to entail (cf. Lindner 2000a).

In my interviews with Somalis in Norway the issue of humiliation comes to the surface both directly - when the experiences are named as humiliation - and indirectly - when the interviewees tell about times when they felt stigmatized or discriminated either by Norwegians or by fellow Somalis. The humiliation Somalis experience in diaspora is less severe than the humiliation some Somalis experienced during the civil war. Here it might be useful to distinguish between humiliations of different degrees of severity. The idea of humiliation covers a wide range of experiences from being the object of genocide to being the victim of gossip (Lindner 2001:8).

Humiliation might be defined as a push downwards along a vertical line (Lindner 2002:126, 2004:40). Even though Lindner does not define humiliation in general, I will use her definition to point to severe humiliation, because it includes the use of force. Thus severe humiliation is ‘the enforced lowering of a person or a group, a process of subjugation that damages or strips away their pride, honor or dignity’ (Lindner 2000a:29). Severe humiliation is when you are ‘placed, against your will (...) and often in a deeply hurtful way, in a situation that is greatly inferior to what you feel you should expect’. One of the defining characteristics of severe humiliation is that ‘the victim is forced into passivity, acted upon or made helpless’ (ibid.).

More subtle, but even though hurtful, forms of humiliation are the day-to-day experiences of some form of ridicule, scorn, contempt, or other degrading treatment at the hands of others (Klein 2001). Such experiences might trigger several feelings, of which Klein (2001) lists feeling wiped out, helpless, confused, sick in the gut, paralyzed, or filled with rage. Klein’s interviewees reported that they felt made small, stabbed in the heart, or hit in the solar plexus. No matter how many years have passed, the experience remains vivid and fresh in their minds. Lazare (1987) suggests that the experience of humiliation involves

1. visual exposure, feeling blemished, exposed, or stigmatized;
2. feeling reduced in size, i.e., feeling belittled, put down, or humbled;

3. being found deficient, i.e., feeling degraded, dishonored, or devalued;
4. being attacked, i.e., experiencing ridicule, scorn, or insult;
5. An avoidant response, i.e., wanting to hide one's face or sinks into the ground.

Linda Hartling (1999) has developed a long list of typical humiliating experiences such as being teased, bullied, scorned, excluded, laughed at, put down, ridiculed, harassed, discounted, embarrassed, cruelly criticized, treated as invisible, discounted as a person, made to feel small or insignificant, unfairly denied access to some activity, opportunity, or service, called names or referred to in derogatory terms, or viewed by others as inadequate, or incompetent. These different forms of humiliation might serve as a kind of operationalisation of what humiliation means, and I will use them directly in my analysis in order to refer to or understand the more concrete ways in which Somali refugees feel they are humiliated in various arenas.

Somalis living in Norway experience more subtle kinds of humiliation, whereas during the war in Somalia, more severe forms of humiliation frequently occurred. Somalis have often suffered traumatic experiences (Halcón et.al, 2003). However, the refugees' experience of subtle humiliation must be understood in relation to the more severe humiliation many of them experienced during the dictatorship of Siad Barre in the 1980s or during the civil war from 1991 and onwards. During Barre's dictatorship some clans were persecuted. Many living in the major cities were destroyed by Barre's aerial bombings in 1988 (Griffiths 2002:100). After Barre was forced into exile in 1991, civil war started. Bitter faction fighting ensued between clans and resulted in bloodshed and endless sufferings for the civilian population, atrocities being carried out on all sides (Lindner 2000a:60). By the end of 1992, Operation Restore Hope was launched by the US in order to establish a secure environment for the delivery of humanitarian relief. However, in 1995, the last UN soldiers were forced to leave the country. After 1993, when 18 US soldiers were killed during one bloody night, chaos has enveloped Somalia.

This post-collapse was having a far-reaching effect on how Somalis were being treated in a world adjusting to September 11 (cf. Farah 2004).

For many Somali refugees the severe humiliation they experienced in Somalia was an important factor in their decision to leave Somalia. Their feeling that they cannot move back to live in

Somalia before the area becomes safer and more quiet, means that they are living in Norway because they feel they have little choice. They are not here because they so much want to be, but rather because they feel they must. This condition might make the subjects vulnerable even to normal exposure in the Norwegian community. This situation furnishes the context for their experiences of being humiliated in Norway, both by Norwegians and by fellow Somalis.

Background information about Somalia and Somalis in diaspora

Only a few Somalis came to Norway before 1987 (cf. Lie 2004). Similar to the immigration of Somalis to Britain, many Somalis came after the bombing of Hargeisa and Burao in 1988 which, following Griffiths (2002:78) lead to “a dramatic increase in war victims, the traumatized, and large numbers of young single mothers and children”. Many of those arriving from 1991 onwards were fleeing from the collapse of the Barre regime in the south, the effects of the Gulf war and the continuing militia based warfare in the southern, coastal and central regions of the country (ibid.). At the start only a few came to Norway each year, while 60% of the Somalis have come during the past five years (cf. Lie 2004). By January 2004, slightly more than 12,000 Somalis lived in Norway, or 15.586, if we include those born in Norway from Somali parents. Most of those who have immigrated to Norway from Somali have status as refugees (ibid.). Even though so many of the Somalis living in Norway have newly arrived, Somalis represent the sixth largest immigrant group from non-western countries (ibid.). The Somali population in Norway is very young compared to other immigrant groups. Of all Somalis in Norway, 48% are under 20 years of age (ibid.). More than half of the children born in Norway of Somali parents are under five years of age.

According to most indicators of living standards, Somalis are the refugee group that has poorest ratings. They are more often unemployed than any other groups of first-generation immigrants in Norway (Statistics Norway 2002). 25,8 % of Somalis in

Norway in 2001 had a job, whereas 38,3% of first generation Pakistanis had a job and

64, 8% of persons without immigrant background had a job (cf. Lie 2004). 19% of the women had work, whereas 31,1% of the men were working. The total income for Somali households in Norway is very low compared to other immigrant groups (ibid.). Many Somalis have great difficulties finding accommodation (people who rent out their houses often does not want to rent their apartments to Somali families with many children). In a study of

living conditions among immigrants in 1996, half of the Somalis interviewed reported that they for sure had been discriminated against when trying to rent or buy an apartment (Statistics Norway 1997). 76 % of the Somalis in Norway rent their houses, only the remaining 24 % own their own property (cf. Lie 2004).

Even on indicators of life quality, Somalis seem to have a worse position. In a study of living standard among different immigrant groups in Norway, 36% of the Somalis reported that they had experienced racism (Djuve and Kavli, 2000:71). In a Finnish study,

Somalis faced more negative attitudes than most other immigrant groups, and also experienced more racist crimes than any other immigrant groups (Alitolppa-Niitamo, 2004). In a Norwegian survey, more Somalis than most other refugee groups reported that they feel lonely, or have nervous symptoms (Djuve and Hagen, 1995; Djuve and Kavli, 2000), as many as 54% of Somalis in Norway report that they feel lonely (cf. Blom, 1997). Of different non-western immigrant groups only Iraqis more frequently report that they feel lonely than Somalis. This is linked to the high amount, 26, 5%, of Somalis in Norway who live in households of only one person (cf. Lie 2004). Literature from other western countries, such as Australia, England, Canada and Finland, reveal very much the same picture of the situation for Somali refugees. Even though Somali settlement in England, because of the British colonization of North-Somalia, goes back to the early 1900, very much the same picture of those lowest on the hierarchy, is used as a description by David Griffiths (2002:80-81) who has studied Somalis in London. Similar to the Somali situation in Norway, surveys show that the majority of Somalis in London are under 20 years of age, and similar to Norway (cf. Lie 2004), there is a high proportion of female headed households, at the same time as the average household is significantly larger than the mainstream population. Chronic unemployment, poor housing and literacy and consequent problems in accessing mainstream social and educational services are typical for Somalis both in England and in Norway (Engebriksen, 2004, Griffiths, 2002:81). The greatest difference in the situation of Somalis in England and in Norway is that Somalis in England have access to long-standing Somali communities including second and third generation Somalis, and that for many Somalis Britain means home. Recently arrived refugees often have family links with Somalis settled in Britain, whereas this is often not the case with Somalis arriving Norway. A study of Somali refugees in Canada shows that they encounter considerable difficulties during the initial

stages of resettlement (Danso, 2001). They face social exclusion and multiple forms of disadvantage including high unemployment, underemployment, and overcrowding, as well as frustrations and despair that sometimes result in suicidal behaviors, particularly among the young males. Host language incompetence and recency of immigration are some explanatory factors, but the study concludes that systems of institutional and everyday racism also have created very formidable barriers for Somalis as they integrate into their new country (ibid.).

The point with presenting these figures of Somalis living standard is not to contribute to a top-down racial hierarchy which concludes that Somalis are more disadvantaged than others (cp. Song 2004, who warns against such hierarchies). The point is more to give a context for understanding the vulnerability many Somalis feel in exile and the following over-exposure to feeling humiliated. Even though Somalis are of the least privileged, in regards of status, many had higher status in Somalia than they achieve in Norwegian society. This occurs even though their living standard increases. In Somalia most people lived in houses without walls, and with no water or electricity. In Norway they have more space in their apartments, and many more facilities. Even though most Somali people are in a better economic position in Norway than in Somalia, they are unexpectedly placed low on the social ranking scale, and they experience many problems that they had not foreseen. Many say that they had expected to achieve a higher standard of living when coming to Norway than they actually achieved. In Norway, they are put in the position of those who receive, those who should (according to an informal rule) show gratitude or thankfulness.

Somalia before the war did not have a social welfare system similar to the Norwegian one. The responsibility for poor people or those people who needed various forms of help was the duty of the clan. The clan should provide both money and help when needed. Somalis traveled from a country in ruins to an extremely thoroughly organized society. There is no social structure, service or system that functions in Somalia. Money goes from hand to hand; appointments go from mouth to mouth (Klepp, 2003:80). One has to know who one can trust and who one can count on. It is all about who is friend and who is enemy (ibid.) Somalia is the only country in the world which has not had any centralized administration for the last 15 years (Haakonsen, 2004, Griffiths, 2002:45). Somalis are probably one of the peoples of the world who have least experience with a centralized state system, mostly because of the traditional nomadic governance system with its emphasis on equality, and

because of dictatorship and civil war (Engebriksen, 2004). At the same time Norway is one of the states of the world with most official institutions and the meeting between the Norwegian and the Somali thus is full of mistrust and miscommunication (ibid.). The main problem in relation to humiliation seems to be that they are met in a way they did not expect, a way that threatens their pride in being Somali.

Somalia has by several researchers been described as egalitarian, especially because of the nomadic traditions (Lewis 1961, 1983, Lindner 2000b, Griffiths 2002). This egalitarian habitus is referred to as a contrast to being polite and showing thankfulness (Lindner 2000a:276). Also Somali respondents give a description of their own cultural habitus as egalitarian, direct, not bowing or creeping or showing too much politeness, someone who do not want to be told things, and who do not want to offer anything.

Many Norwegian research reports on Somali refugees conclude that this Somali habitus might be one reason why refugee workers report of more difficult interaction with Somalis than with many other immigrant groups (Klepp, 2003; Engebriksen; 2004).

Majority – Minority Humiliation

Humiliation in Meetings with Various Authorities

Many Somalis report that they feel controlled by officials, they do not like being told things and they feel intimidated because they experience that Norwegians in various public officers lecture them. There thus seems to be a clash between social workers, immigration workers etc. wish to help or guide newly arrived refugees, and the way some Somali refugees interpret these efforts. Somalis report that they burn inside when they have to bend their neck because of such lectures (Klepp 2003:83). When officials try to give information about ‘how things are done in Norway’, the result might be that a Somali turn his back and leave. The ways in which things are said mean a lot.

This means that even though some of the lectures from the officials probably are well-meant (as help or guidance); the result might nevertheless be that the recipient feels humiliated. Refugee-workers in the municipalities or in special Somali projects, tend to describe Somalis as ‘the most difficult immigrants to integrate’, but simultaneously as strong, proud and even elegant or aristocratic. Officials who work with Somali refugees often seem to view them partly with frustration and partly with admiration.

Newly arrived refugees find themselves in a position where they time and again must walk their way to different kinds of

state or municipal offices, such as the police station, Directorate of Immigration, a social welfare office, employment office, national insurance office, child health centre, local refugee office and adult education school. For Somalis, all these offices resemble something completely new. To be dependent on the help of officials is as mentioned earlier a new situation for Somalis when coming to Norway (except for those who previously have lived in another western country). Public offices do not share the intimacy and warmth which other people of the same clan would have for each other. Humiliating experiences in meeting with public authorities might occur among all refugees coming to a new country, but according to several of the immigration workers, social workers and other officials I have interviewed, Somali refugees are more prone to experience different situations as insulting than other refugees.

Somalis often view the various offices as one and the same, all resembling 'the system' or 'the state'. Thus when one person in one of these offices is rude to them or humiliates them, they think that the state humiliates them. They talk about the need to learn the system, and those who have not learnt this, are those who fail in this society. To learn to deal with the system seems to be a buffer against feeling humiliated, and also decreases the number of humiliating situations.

The first phase of settlement seems to be a critical phase regarding feelings of humiliation. A great majority of Somali refugees are illiterates (cf. Somali conference 1998). The Somali school system has not functioned since before the war. The classroom education of newly-arrived refugees might trigger a sense of failure and thus also feelings of humiliation, in the sense of being made to feel small or incompetent. Sometimes Somalis also feel more directly discriminated in these situations:

I am attending a Norwegian course. In my country, we can pray whenever we want to. That is what I call the freedom of belief. But not in Norway. I think it is difficult to accept the fact that I cannot pray during the course. To pray is half of my life! I heard that there is freedom of belief in Norway, but that is not true. This is very hard for me, so I am considering quitting the course. I get 5,000 Norwegian kroner if I complete the course, but if I must choose between

praying and 5,000 kroner, I will choose to pray. (Somali woman in her 30s).

It becomes evident how heartfelt this was for this woman, because a few months later she took her children with her and emigrated. She couldn't bear to live in a country where she was denied the right to live and practice in the same way she had done in Somalia.

Similar statements regarding Norway's lack of freedom of religion are related by many Somalis. Not being allowed to pray in various settings, like language courses, schools or at work, is experienced as humiliating. Seen from a majority perspective, there is perhaps little ground for feeling humiliated because you cannot break up the lecture in order to pray. There would be a lot of disturbance if Muslim participants in the language courses every now and then should leave the lecture like this. On the other hand, praying is done five times a day, which would mostly mean only once during the daily school period, and takes only five minutes. Many Muslims know how to discretely raise up and go to a corner of the room to pray, and then sit down again without making much disturbance.

Several Somalis report that they feel humiliated by the way the politicians talk about Somalis. One respondent was angry at the way the politicians reacted to the problems in the Somali population, and felt humiliated by the authorities trust Somali resource persons who were critical to their own people:

The politics they have conducted against Somalis has had the form of ready-made solutions. Somalis have never been included in planning these solutions. Somalis feel that Somalis as a group are suppressed by the state. I am a Somali resource person, and I also feel humiliated by the fact that when Norwegian authorities seek advice from a Somali person, they choose persons who are critical to Somalis. I think these persons spread lies about the Somali people, out of an interest in being accepted by the Norwegian system. They have suffered under an undemocratic state in Somalia [the dictatorship under Siad Barre],

and thus think they must be strict with Somalis. But they struggle with their identity, as they distance themselves from their own. My position is to give constructive criticism, by not using labels that stigmatize other Somalis (male Somali in his 30s).

Many of the respondents report feeling humiliated by being falsely suspected for committing criminal acts, not receiving the benefits they think they rightfully deserve or being treated in a bad way, by being looked down at by the officials:

I have experienced it very stressful to meet all the different authorities. Once I was falsely suspected by the police in a case where some Somalis fought in the street. My meeting with the social welfare office was also a disappointment. I had expected to have a much higher standard of living when coming to Norway than what I in fact had, and I felt humiliated by the strict way I was met when I was trying to increase the size of my grant [which is given only once to all refugees in Norway] for buying furniture, clothing etc. (Somali male in his 40s)

Many Somalis feel that the authorities suspect them and that they are rigid and lack understanding or empathy. On the one hand, some surely experience that they unfairly are denied access to services, on the other hand, many situations experienced as humiliating probably more has to do with unrealistic experience of what or how much they rightfully should receive. I will come back to this in the chapter on prevention.

Humiliation in the Labor Market

Somali refugees experience Norwegian society as being anything but inclusive, as they are often being met by closed doors, both in the labour and in the housing market. One respondent reflected on negative media images having an impact on exclusion of Somalis from the job market:

In Somalia, the war is the problem. Here in Norway, we are free from war, but then it is difficult to find employment. In Somalia, there are also many who are unemployed, but they can do other things instead. There no one thinks that other people hinder them from getting a job, but here they experience discrimination. Here, eighty percent of Somalis do not have a job. Then there must be factors other than competition that hinder them in having a job. The media writes that Somalis are so and so. An employer will notice this and will exclude Somalis when he is hiring new people. If refugees do not have a job they become a burden to the society. But if they have a job they become a resource. It is important to be a good example for others (male Somali in his 40s).

Many Somalis have experienced discrimination from employers. One mother says she has no belief in education, after seeing so many well-educated Somalis who cannot even get a job as a cleaner. One woman was disillusioned after being fired from her job because she refused to take off her Muslim head-cloth, the hijab. One Somali doctor had been working hard to get the extra formal education needed in order to work as a doctor in Norway, but did not get any jobs because he did not speak Norwegian well enough. He has more or less given up, so that instead of working hard to improve his language, or instead of trying to get jobs within the health system, he now works with refugees who have just come to Norway, and tells them about the need to remain active. By talking all day with newly-arrived refugees, he is not in the best position to improve his Norwegian language. And he has little confidence in his ability to get the type of professional job that suits his long education. For those Somalis who wish to integrate into the Norwegian society, their will to do so might be seriously impaired by such experiences. Resignation and anger become for many possible reactions to long periods where they have done everything to attain success, in the educational system and/or the labour market, without finding any open doors.

Humiliation at School

Some Somali children who have not been born in Norway experience being teased or bullied at school. Because they do not yet speak fluently enough, and cannot explain what happened to the teacher afterwards, they often experience that blame is put on them, even when other children started the fight. One mother states that she feels humiliated when her children are punched at school, and she as parent is not allowed to hit back. She cannot behave in the ways she is accustomed to in Somalia:

I wonder how you raise your kids here in Norway, alone, without relatives who help you, and when someone hassles your kids, what do you do then? At school one of the other kids hit my child. I wanted to hit this kid back, but I have learned that you do not do that here. But I wanted to take revenge. When I use all my time and effort on my children, and then somebody else hits them, what shall I do then? (Somali female in her 30s).

She knew of no other way to deal with such harassment of her children, and this resulted in a feeling of powerless. Many Somalis report that they feel humiliated by the way their children are treated in school. This is another arena where authorities' efforts in helping or guiding often are misunderstood as humiliation and insult. Several of my Norwegian respondents state that measures in order to help Somali children who do not manage well at school, are met with anger and refusal from Somali parents. Such measures might be the offer of extra study lessons with an assistant in order to manage school work, or guidance from the pedagogic-psychiatric office (PPT) at school in how to help their children adapt better at school. Klepp (2003:81) describes the same pattern of Somali parents who experience such offers as incomprehensible and frightening.

Somalis express that they doubt that Norwegians know best what a Somali family need. They would thus rather seek help or guidance from elder Somalis from the same clan. They experience the public officials as ambiguous; someone who says they want to help, but who nevertheless do not understand what sort of help was needed. One Somali social worker, who has a job helping Somali families to find accommodation, said about one of the families that he helped:

I try to help them understand the system. The family has heard rumours about kindergarten which are not in accordance with reality. When their little boy got sick, the parents took him to the doctor in order to get a confirmation of the child being so sick that the mother could not participate in the Norwegian course. The doctor, however, thinks the child is healthy enough to go to the kindergarten, so that the mother has no reason to stay at home. The family has a 'hidden agenda': keeping the cash-for-care benefit [a benefit for those who stay at home with the children instead of sending them to the kindergarten]. The family argues like this: The child has a good time with its mother. It is important that mother stays at home and makes food for the family. One creates unnecessary chaos when the mother is out 8 hours daily. Mother is not used to this. The system is brutal. Norwegians do not understand anything about family life etc. The family is thus in collision with Norwegian authorities, which wants the children to go to kindergarten in order to learn Norwegian etc. and wants the women to enter the labour market, in order to achieve integration and equality between man and woman. (Somali male in his 50s)

I think this description accurately points out the way 'good' purposes of the welfare system are experienced as controlling, humiliating, uncomprehending etc. by Somali families. Not being allowed to make their own choices regarding what is best for their own family is experienced as an unwanted intimidation.

Humiliated by being Defined by a Sense of 'Otherness'

Many Somalis in Norway, as in many other Western countries (cf. Ali 1995, Alitolppa-Niitamo 2004:88), have a hard

time handling the 'Otherness' attributed to their ethnic group by the media, by politicians and by the majority population in general. This is an experience they share with many other immigrant groups. Klepp (2002:7) has analysed presentations of Somalis in the media, and has found that from the beginning of the 1990s and till 1998, there was a change in the way Somalis were represented by the media, and there was an increasing negative focus on them as 'difficult and conflict-producing', both in Norway and in other countries (Alitolppa-Niitamo 2004:93). Headlines like "Bloody gang-riots - Somali youths involved", "child care cases over-represented by Somalis" and "Somali youths as ticking bombs", were not unusual. Klepp that out of the total amount of reports of Somalis she found in the net versions of the newspapers, 88% were negative focused.

Many Somalis feel humiliated by this public image of the dangerous, the criminal or the non-integrated Somali – they are reduced to a stereotype people, rather than being presented as a group of unique individuals. Some Somali women feel that Norwegians only relate to them as victims because they wear hijab and because they have been circumcised. A male college student in his 30s, told to me that he was afraid that his daughters might not have any pride in being a Somali. He says that many young Somalis refuse to say that they are Somalis. Common for almost all of the Somalis I have interviewed, is that they in some way or another feel humiliated by the negative or exotic public image that has been created. One woman who had taken a bachelor degree in Norway, and was thinking of proceeding with a master, was told by a Norwegian colleague that he would not advice her to do so, she should rather continue playing drums, because that was what she was best at. Such sayings are extremely humiliating. This woman was indeed good at playing drums, but she had also had a very successful work life in Norway, and had a good and rewarding job. Reducing her to only the exotic

African is only one example of Somalis experiencing that they are reduced to a stereotype instead of being recognised for all their individual qualities.

Humiliation Caused by Questioning of Ethnic Belonging

Many Somalis report that it is immensely humiliating to be a suspect 'nobody' at every passport control, or to be a refugee from a country that has 'messed it up totally'(Lindner, 2000:51). Several respondents also felt humiliated when asked how they define themselves in national terms:

I do not like being asked why I do not feel that I am a Norwegian, and then after that I hear somebody else say that I am a foreigner. No matter what choice I make it is not accepted. I try to adapt, but even so, I am viewed as a foreigner, because I do not have blond hair, and my skin is not light-coloured (Somali female in her 20s).

Yes, you are reminded of this constantly. Where are you from? People always ask. My daughter was asked in the kindergarten where do you come from? She said the name of the city in Norway where she was born. But now she says "I am from Somalia, because my skin is brown" (Somali female in her 20s).

Some of the young Somali women I have interviewed feel pushed by Norwegians in the direction of acting and dressing like them on the one hand, and other hand, they sense that others will always see them as non-belonging foreigners no matter how hard they try not to be:

Last year, on the Norwegian Constitution Day, I was interviewed, and was asked why I did not wear a Norwegian national costume (bunad). I said I do not wear it because I am not a Norwegian. I cannot force myself to be accepted! I will always be a foreigner! (Somali female in her 20s)

A dark-skinned refugee is continuously reminded of his or her minority position in relation to the white majority, and the underlying message which they might sense in the question 'where do you come from?' is that 'you do not belong here'. The question of national or ethnic identity might thus have the effect of placing the other in a context of non-belonging, even though the person who is asking perhaps only thinks of him or herself as curious and positively interested.

Intra-Minority Humiliation in Exile

Humiliated by other Somalis because of Clan Membership

In the previous section, we saw that Somalis often find questions about where they come from or how they define themselves as humiliating. However, in the aftermath of the Somali civil war, there is much humiliation going on between Somalis all over the globe. Griffiths (2002:99) writes that where social contact between Somalis had been unproblematic, the experience of war has created divisions and memories of violence which scar social relationships for many years to come. Both in Somalia and among Somalis living in different Western countries, knowing who you are and who the other is in clan terms, is often vitally important (ibid.). Thus, many Somalis in Norway also tend to humiliate each other on the basis of ethnic belonging. A Somali woman I interviewed had moved to live with her parents in Kenya when she was a child. 18 years ago, she travelled to Norway with her own daughters. She has taken her education in Norway and now works in helping immigrants get jobs. In Norway she experiences that even other resourceful Somalis bully her for being not really Somali, since she lived in Kenya. They call her sijui, meaning 'I don't know'. Several Somalis report bullying because of clan occurs also in Norway. People from one clan might say things like, we are better, and there are a lot of political strategies on the basis of clan. Severe humiliation especially occurs towards members of the minority Midgan clan. The leader of a Somali youth organization, had been involved in helping young Somali girls who had problems. He told about one teenaged girl who had become pregnant with a boy from the Midgan clan. Her relatives forced her, by means of violence, not to marry the boy, because of his clan background. She found shelter at the house of an elder, distant relative, a woman. This was the worst case the organization has had so far in their aid-work with Somali girls. The worst thing in these cases is that the Somali milieu closes itself totally in order to exclude the norm-breaker from the community.

Another group of young Somali women, who are excluded in the Somali milieu in Norway, are those who marry Norwegian men, whereas marriage between Somali men and Norwegian women is accepted.

I have a girlfriend who is together with a Norwegian boy. This is very tough for her, all that she has to go through. Once she went together with her boyfriend to Grønland (an area of Oslo

dominated by many Pakistani and Turkish shops, and many Somali men tend to gather in the street there). Her boyfriend held his arm around her. Then some Somali men spit on her and called her "whore". (Somali female in her 20s)

To be labeled in such a way are common ways of bullying reported by several Somalis. Even though Somali girls I have interviewed argue that they have much more freedom than what is usual among female Pakistani class mates, they must even so adhere to strict moral codes. According to the former leader of a Somali youth organization, some Somali girls who violate the strict sexual norms of who they may date or how they should behave (not drinking alcohol, not go to Norwegian parties or pubs, not have sex before marriage) are sent back to Somalia in order to 'relearn' the culture. Some are also forced into marriages. Forced marriages are, however, not an extensive problem among Somalis in Norway. Perhaps a reason for this is that even when a girl is forced to marry, divorce is to a large extent accepted among Somalis if the marriage does not succeed (cf. Fangen, 2002).

Humiliated by being Imposed Strict Moral Norms by other Somalis

Somali girls who attend schools and get to know girls and boys from the white majority encounter situations where they are faced with differing views on gendered assessments of behavior (cp. Salmela, 2004). Most of the young Somali women I interviewed have adopted more modern clothing, which in several ways differs from the prescribed dress for a Somali girl. These young women wear trousers, and they do not wear a hijab. As a result, they are constantly exposed to humiliating comments from elder Somalis.

In a casual discussion group between five Somali women in their 20s this was intensely discussed.

'When you go to a Somali café, you know that they talk about you'.

'You hear so much about how you behave. But I want to be the way I am'.

'There are many who make a standard picture of what you should be like. If you go out once a week, they say that you are a bad girl. Now I have gone

without head-clothing for three years, and then I'm a bad girl!?? I think they should see the positive sides of the person instead!'

'Also those our age think like that. If you use hijab you are seemingly higher up. You should not use trousers, and not clothes that show your body. I think many use a hijab even though they do not want this themselves'

The last speaker's statement reveals the dimension of humiliation in these reactions. The young women who accept dressing in traditional Muslim women's clothes are viewed as higher up on the scale of dignity, than those women who choose to wear more modern clothing.

One of the women present wanted to present the aspect of wearing a hijab as something solely voluntary, something you choose out of religious conviction only.

When I go to the mosque, I read the Qu'ran; it is not my parents who say what I should do. And to wear a hijab is my own private choice; I go to the mosque and I wear a hijab, and I get irritated if anyone criticizes it (female Somali in her 20s).

This woman probably regards this as her own choice precisely because she does not violate her parents' or other adult Somalis' attitudes. The mechanisms of suppression are first activated when a young woman violates the rules. In order to avoid condemnation, many young women choose to play the game when seen, but drop it when on their own. One of the women commented on this.

'Many have a double moral standard. They wear the hijab when other people see them, but when they are together with friends they take it off.'

'I do not think this has anything to do with religion. If you do it for God, you must wear it 24 hours a day.'

Then several of the other women gave various examples of hijab being imposed on young Somali women, against their own will. All of them, except the woman who chose to wear a hijab herself, agreed that most Somali young women wear it in order to satisfy the demands of others, or even because their own boyfriend demands it. Some women choose to start wearing it a couple of years before they marry, because they then are regarded as more worthy as a wife, than if they didn't wear it. Again the scale of worthy woman on the top of the dignity scale and the unworthy, modern woman on the bottom is seen.

Some resourceful elder Somali women underline that not all adult Somalis share this perspective. These are women who are engaged in Somali organizations in Norway in order to help other Somali women, and create social gatherings and so on for Somalis. Many of these women have daughters who do not wear hijabs. They do not impose that on them.

Even though the young women did experience negative reactions from other Somalis because they chose not to wear hijabs, they did not feel the pressure as unbearable.

I cannot talk for everyone. Yet there are in fact some who manage no matter what others say. I do not wear a hijab, and I must listen to the complaints from Somali neighbors and people I meet accidentally; they comment on the fact that I do not use it (female Somali in her 20s).

This woman found the complaints tiring, but she did not get depressed by it. It was rather felt as a constant pressure, which irritated her, but which she even so managed to cope with. The other women also experienced such comments as exhausting and limiting, and even humiliating; but even so, this sense of humiliation is not strong enough for them to choose to give up, and start using hijab despite their own wishes.

Another instance of rules imposed by their parents or the milieu, however, was the extent to which they could stay out with friends in the evenings or not. The young women in the discussion group felt frustrated and somewhat humiliated by parents who isolated them in order to prevent them from having a bad reputation or from experiencing things which might violate the strict moral rules.

The parents think that, well, she just has to manage herself. But if they hear that their daughter has a boyfriend, then they keep her at home. It is always our mother who rules. Girls are not allowed out, whereas boys are.

Reactions to Humiliation

In this paper, I have described several instances of humiliation as experienced by Somalis living in Norway. So how do Somalis who feel strongly humiliated in this new position react to this pain?

According to Klein (2001), the experience of humiliation and the fear of humiliation are implicated in a variety of mental illnesses and engender rage which is manifested in anti-social behavior, murder, and suicide. In a study of living conditions among refugees in

Norway, Somalis was the group (out of four) with highest frequency of nervous symptoms (Djuve and Kavli, 2000). In another similar study, Somalis was the one out of six immigrant groups with the highest frequency of mental problems (20%). Such mental problems might of course be the long term effect of traumatic war experiences or traumatic experiences in refugee camps and in transition. However, many Somalis I have interviewed report that they feel more hard hit by experiences linked to their new situation in Norway.

The effects of humiliation are probably universal, whereas the means are culturally dependent (cf. Lindner 2000:374-5). Some common reactions are depression, the use of drugs, flight into religion and aggression (ibid.). When one respondent, a Somali social worker, read this (in an earlier draft of this paper), he became very enthusiastic. He said that he liked especially the juxtaposition of religion and dope. 'Religion is opium for the people', he quoted Karl Marx. He said that it is true that to become very religious is a counter-reaction to humiliation, especially when you look upon those Somalis who were not particularly religious in Somalia, and not even their first period in Norway, but who after a while become extremely rigid and religious, and use religion in order to justify a very negative view of the Norwegian culture. He gave one example: an earlier client of his was earlier very open to Norwegian culture. He even married a Norwegian woman and had a baby with her. Later on they were divorced, but he continued dating Norwegian women,

and he drank alcohol etc. The Somali social worker did not see him for ten years.

Then he met him accidentally when he went out with his Norwegian colleagues, and they took a taxi. The taxi driver was his former client. He had now a big beard. Later on, they met again, and the taxi driver said: 'Why do you hang out with these Norwegians? Their culture is shit! You should rather go to the mosque, you with all your knowledge, we need you there'. The Somali social worker said that he was disappointed in the change in the man. It was good that he was no longer a welfare recipient, and that he managed to work within the private business sector, driving for a Pakistani man, another Muslim. The negative thing about this, however, was that he had adopted an extreme view by joining the ideology of Bin Laden: that you will come to paradise if you fight the West. He would now marry a Muslim woman with hijab and so on, and talked very negatively about Norwegian women.

This story is only one example of a man who lets religion function as a shelter against the humiliation he feels Norwegian society thrust upon him. He hated his former position as welfare recipient. Nor did he succeed in his marriage with a Norwegian woman. Now he manages by being part of a Muslim milieu, driving the car of another Muslim man, and condemning the Norwegian culture that did not let him in. He gets his very negative picture confirmed every day, when driving drunken Norwegians late at night. His picture of Norwegian culture would probably have a much better chance of being positive if he worked in another kind of job where he could meet Norwegians in a more serious context.

Also many other Somalis conclude that many Somalis are much more religious here in Norway, than they were in Somalia. More women use hijab than what was usual in Somalia before the war. Some tell of husbands who use religion in order to keep their wives in place, so that they do not feel humiliated by a wife who suddenly goes out, meets other people and learns to know the new society. In a study of Somali women in Australia, the same pattern was found, that Islam had become more important because of their experiences with persecution and violence during war, and the hardships of replacement. War and exile lead to increased importance of religious faith, and Islam sustains them during times of emotional distress (McMichael 2002:172-173).

Many Somali men chew more khat here than what was customary in Somalia. The same over-use of khat is seen in London, according to Griffiths (2002:81). Somalis themselves state that this is a reaction to their sense of hopelessness, depression, frustration and

anger. They hang around at the street-corner, chew khat all the evening, and sleep all day.

The dynamics of humiliation, both that which is experienced and that, which is feared, play an important part in perpetuating international tensions and violence (cf. Klein 2001).

There have also been a great many instances of violence among Somalis in Norway, both domestic violence and street violence. Street violence has mostly occurred among young Somali men, who did not manage school, but who sought comfort in criminal gangs.

Domestic violence and abuse has, according to Natoschia Scruggs (2004), increased because of the civil war. Women were granted many rights under the 1979 constitution, but all progress was erased by the war. Children were traditionally well protected within the family network. However, Scruggs asserts, societal disintegration has left these two groups particularly vulnerable. She describes the same pattern among Somalis in diaspora. The use of violence might be a result of the brutality which the war has caused, but might also be triggered by a feeling of frustration and anger of not coping with one's own situation in diaspora. Men might feel threatened by the many rights women have in the new country, and by the new economic independence of their women, due to their rights to social benefits from the state. Feelings of humiliation might lead to acts of humiliation. This is seen in several relations between husband and wife among Somalis in Norway. A Somali woman who worked as a helper for Somali women with problems, reported to me many instances of Somali women who were beaten by their husbands, because the husbands felt humiliated by the wives' economical independence because of social benefits given by the state. In Somalia the men had the role as breadwinners, here they feel superfluous. These men try to retain a feeling of being in power by holding their wives down, not allowing them to go out, or even bullying them for their appearance, saying they are ugly etc.

Another, more self-centered, reaction to humiliation might be distancing oneself from everything, a kind of mental disease. A concept is used among Somalis for men who distance themselves from real life, and only think of the Somalia they have lost. They are known as buufis. According to Zorc and Osman (1993) the concept originally meant 'to blow or to inflate'. In refugee camps in Kenya, the concept is, according to Cindy Horst (2004) who has done fieldwork there, used for someone's hope, longing, desire or dream to go for resettlement. But the Somali refugees also gave three other meanings: resettlement itself, the people who go overseas and the

madness that occurs when the dream to go overseas is shattered. According to Somalis in Norway, *buufis* is only used about a kind of mental disease, with the above-mentioned symptoms of distancing oneself from contact with others. In several severe actions of violence, including murder, committed by Somali men in Norway, the perpetrator have been diagnosed as suffering from psychiatric diseases. According to some Somali help persons I have interviewed, who have been in contact with several of these men, these men suffer from *buufis* or report that they were commanded to commit the violence by *djinn* (spirit).

For some, different experiences of humiliation in exile might lead to a reorientation into their own traditions and culture, and to living a life on the margins of the Norwegian society, by seeking the company of other unemployed Somalis, in organizations or cafés.

For others, such negative experiences lead them away from Norway and further on to other countries, where they think that things might be easier. The implication of such uprooting is an unstable sense of identity and a failure to find a sense of belonging anywhere.

What is it That Prevents Humiliation among Somalis in Norway?

There are several ways to heal humiliation. What kind of solution is best depends upon what kind of feeling is triggered, the reaction to this feeling and what the current situation between the parties is, in the aftermath of the humiliating act. On a psychological level, to stop seeing oneself as a victim and focus so much on the humiliators, and instead try to build up one's own sense of dignity is the best way to be healed (cf. Lindner 2002:133).

In some Somali, as well as some Norwegian lead organizations, voluntaries (and in some cases employed) work with self-help groups in order to increase the empowerment in Somali (and in some cases also other nationalities) refugees. Generally, recognition which will give new self-confidence and hope is the antithesis to humiliation (cf. Lindner, 2000). In order not to humiliate Somali families, the message from many Somalis is that authorities should avoid arrogance and 'I know best' attitudes, and let the Somalis themselves decide over their own lives (cf. Klepp, 2003:84).

On a more structural level, increasing one's living standard might lead to less vulnerability for humiliating experiences, and even less humiliation to occur. Work, a place to live, marriage/family,

after many years perhaps also wealth, are mentioned by Lindner (2000a) as humiliation-preventing factors. These factors might resemble those factors usually thought to be important for a person's sense of life-quality. According to my observations of Somalis in Norway, especially one factor seems to be important in order to make humiliating experiences less important, and that is a good and rewarding network, including both Somali and Norwegian persons.

To be generally well-integrated might have an effect. I have met many resourceful Somalis in Norway who are satisfied with life, and who manage well in Norwegian society. These Somalis have a job, where they get positive feedback, and many of them have bought their own house. The problem is that many Somalis won't buy houses because they interpret the Islam norm that you shall not pay interests in such a way that it is impossible to take up a bank loan in order to buy one's own apartment. These more well-integrated Somalis do not believe in the need to follow this rule, and so they have a much more stable living situation than those who are exposed to the uncertainty and discrimination of the house-renting market. Those Somalis who have a stable job are also in a much better position in regard to their economic situation. In itself, being better integrated triggers more positive reactions from the Norwegian society. Many aspects of being integrated (having a good job and a nice home) also trigger positive reactions from fellow Somalis; however, being integrated in the sense that one dresses or acts (goes to pubs etc.) like Norwegians might of course trigger negative reactions.

In the casual discussion group mentioned earlier, one of the participants herself specified what would prevent feelings of humiliation, either from own parents, other Somalis, or Norwegians: 'What we all have in common is a need for safety and being loved'. She mitigated the negative reactions from others because she did not wear hijab with this placating thought 'it is not wearing or not wearing a hijab which determines whether you go to heaven or hell when you die. I am a Muslim, and if I should die today, I think God would look more at what I have done to others'. So she felt consoled because even though she was sometimes humiliated by the reactions from other Somalis, God did not agree with these gossiping persons. He pays more attention to the way she acts than the way she dresses. A personal interpretation of religion might thus also give a certain degree of healing from humiliation.

Public officials' interaction with Somali refugees often occurs within a context where they want to give help or advice, but also other motives, such as avoiding having to pay higher benefits

might be important. A mixture of motives, along with difficulties of understanding the other party caused by differences in language and culture, might determine the officials' behavior, which in result is experienced as humiliating by the Somali refugees. On the other hand, the Somali refugee interact with various authorities based on their self-definition or identity from Somalia and how they think they ought to be treated, along with the dreams and expectations they have in advance regarding what life in Norway will be like, and what rights they may have when entering the country. My conclusion is that Somalis are exposed to much negativity in Norway as they have been stigmatized both by media and by officials as the worst case group of refugees.

A negative circle might occur, where Somalis literally turn their backs on the Norwegian society and the Norwegian society turns it backs on Somalis. Those Somalis, who have found their way into the Norwegian society by having a stable job and home, and by interacting with many Norwegians, seem to be those who least often feel humiliated.

References

- ALI, Ahmed Qassim, 1995. 'The predicament of the Somali Studies', in Ali Jimale
- AHMED, ed. *The Invention of Somalia*. Lawrenceville: The Red Sea Press.
- ALITOLPPA-NIITAMO, Anne, 2004. 'Somali Youth in the Context of Schooling in Metropolitan Helsinki: A Framework for Assessing Variability in Educational performance', *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30(1):81-106.
- ENGBRIGTSEN, Ada, 2004. *Somaliere i eksil i Norge. En kartlegging av erfaringer fra fem kommuner og åtte bydeler i Oslo* [Somalis in Exile in Norway. A Mapping of Experiences from Five Municipalities and Eight City Regions in Oslo]. Oslo: NOVA, skriftserie no. 1. (<http://odin.dep.no/filarkiv/208935/NOVAskrift.pdf>).
- FANGEN, Katrine, 2002. *Tvangsekteskap: En evaluering av mottiltakene* [Forced Marriage: An Evaluation of the Counter-Measures]. Oslo: Fafo. (<http://www.fafo.no/pub/rapp/373/373.pdf>).
- FANGEN, Katrine, 2005. 'The need to belong and the need to distance oneself: Ethnic identification and contra-identification among Somali refugees in Norway' in Tove Skoug, ed., *Somaliere i*

Norge, Oplandske forlag. Farah, Nuruddin, 2004. 'We No Longer Own Our Country', <http://info.interactivist.net/article.pl?sid=04/08/04/2336219>

GRIFFITHS, David. J. 2002. *Somali and Kurdish Refugees in London. New Identities in the Diaspora*. Hants: Ashgate.

HAAKONSEN, Jan, 2004. *Somalia: Historie, kultur og samfunn* [Somalia: History, Culture and Society], in Tove Skoug, ed., *Somaliere i Norge*, Oplandske forlag.

HALCÓN, Linda L., Cheryl L. Robertson, Kay Savik, David R. Johnson, Marline A. Spring, James N. Butcher, Joseph J. Westermeyer, and James M. Jaranson, 2003. 'Trauma and coping in Somali and Oromo refugee youth', *Journal of Adolescent Health* 35(1):17-25

HARTLING, Linda M. and Luchetta, Tracy (1999). 'Humiliation: Assessing the Impact of Derision, Degradation, and Debasement', *Journal of Primary Prevention*, 19(5): 259-278.

HORST, Cindy, 2004. 'Connected lives: Somalis in Minneapolis Dealing with Family Responsibilities and the Migration Dreams of Relatives', paper presented at the 9th Somali Studies International Conference, Aalborg, 3-5 September. (<http://www.ihis.aau.dk/development/Somali%20papers%20pdf%20format/Cindy%20Horst.pdf>).

KEYNAN, Hassan, 1999. 'Reconfiguring Somali Political Landscape. Patterns of Political Mobilization and Rhetoric', in Arne Tesli and Jørn Holm-Hansen, eds., *Building the State: Political Mobilisation, Rhetoric and Social Differentiation in Kazakhstan, Uzbekistan, Ethiopia and Somalia*. Oslo: NIBR, No. 2.

KLEIN, Donald C., 1991. 'The Humiliation Dynamic: An Overview', *Journal of Primary Prevention*, (special issue) Part I, 12(2).

KLEPP, Ingun, 2002. *Ein diskursiv analyse av relasjonar mellom somaliske familiar og lokalbefolkninga i ein vestnorsk bygdeby* [A Discursive Analysis of Relations between Somali Families and the Local Population in a West-Norwegian Rural / Urban Community]. Bergen: University of Bergen, (<http://www.ub.uib.no/elpub/2002/h/708004/Hovedoppgave.pdf>).

KLEPP, Ingun, 2003. *Trivsel og integrasjon blant etniske minoriteter: ein kvalitativ studie av afghanske og somaliske*

- flyktningar i to kommunar på Nord-Vestlandet*, Volda: Møreforskning, research-report, No. 145.
- LAZARE, A., 1987. 'Shame and Humiliation in the Medical Encounter', *Archives of Internal Medicine*, 147: 1653-1658.
- LEWIS, Ioan M., 1961. *A Pastoral Democracy*. London: Africana Publishing Company.
- LEWIS, Ioan M., (ed.) 1983. *Nationalism and self-determination in the horn of Africa*. Ithaca Press.
- LEWIS, Ioan M., 1994. *Blood and Bone: The Call of Kinship in Somali Society*. Lawrenceville NJ: The Red Sea Press.
- LINDNER, Evelin, 2000a. *The psychology of humiliation: Somalia, Rwanda/Burundi, and Hitler's Germany*. PhD-thesis, Univ. of Oslo, Department of Psychology. (<http://www.humiliationstudies.org/documents/evelin/DissertationPsychology.pdf>).
- LINDNER, Evelin Gerda, 2000b. 'Were Ordinary Germans Hitler's 'Willing Executioners'? Or Were They Victims of Humiliating Seduction and Abandonment? The Case of Germany and Somalia', *IDEA: a Journal of Social Issues*, 5(1).
- LINDNER, Evelin Gerda, 2001. 'Humiliation and the Human Condition: Mapping a Minefield', *Human Rights Review* 2 (2):46-63.
- LINDNER, Evelin Gerda, 2002. 'Healing the Cycles of Humiliation: How to Attend to the Emotional Aspects of "Unsolvables" Conflicts and the Use of "Humiliation Entrepreneurship"', *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology* 8 (2), 125-139.
- LINDNER, Evelin Gerda, 2004. 'Gendercide and Humiliation in Honor and Human-Rights Societies', in Adam Jones, ed., *Gendercide and Genocide*. Nashville, TN: Vanderbilt University Press.
- McMICHAEL, Celia, 2002. 'Islam and Somali Women in Melbourne', *Journal of Refugee Studies*, 15(2)171-188.
- SALMELA, Anu, 2004. "'Did you see her standing at the marketplace?" Moral Purity and socio-spatial behaviour of Somali girls in the city of Turku, Finland', paper presented at the 9th Somali Studies International Conference, Aalborg, 3-5 September (<http://www.ihis.aau.dk/development/Somali%20papers%20pdf%20format/Anu%2>

0Salmela.pdf).

SCHEFF, T. J., 1994. *Bloody Revenge: Emotion, Nationalism and War*: Westview Press

SCRUGGS, Natoschia, 2004. 'Understanding Abuse within the Context of Somali Culture', paper presented at the 9th Somali Studies International Conference, Aalborg, 3-5 September.

SILVEIRA, Ellen and Peter Allebeck, 2001. 'Migration, ageing and mental health: an ethnographic study on perceptions of life satisfaction, anxiety and depression in older Somali men in east London' *International Journal of Social Welfare*,10(4):309-320.

SOMALI CONFERENCE, 1998. *Somali Conference Report*, London: Evelyn Oldfield Unit.

SONG, Miri, 2004. 'Introduction: Who's at the Bottom? Examining Claims about Racial Hierarchy' *Ethnic and Racial Studies*, 27(6): 859-877.

STATISTICS NORWAY 1997. *Ukens statistikk nr. 7, 1997. Levekår blant innvandrere, 1996* [Statistics of the Week No. 7, 1997. Living Conditions Among Immigrants, 1996]. (http://www.ssb.no/ukens_statistikk/utg/9707/4.html).

STATISTICS NORWAY 2002. *Innvandrere. Arbeidstakerstatistikk* [Immigrants. Statistics of Employment], (<http://www.ssb.no/emner/06/01/innvarb/tab-2002-05-28-04.html>).

STATISTICS NORWAY, 26 MAY 2004. *Population. Immigrant population. 1 January 2004*, (http://www.ssb.no/english/subjects/02/01/10/innvbef_en/).

STRAUSS, Anselm and Juliet Corbin, 1998. *Basics of Qualitative Research*, Thousands Oaks: Sage.

ZORC, R. David and Madina M. Osman, 1993. *Somali-English Dictionary with English Index*. Kensington (Maryland): Dunwoody Press.

ØSTBERG, Sissel, 2003. *Pakistani Children in Norway: Islamic Nurture in a Secular Context*. Leeds: University of Leeds, Department of theology and religious studies.

Appendix

I have conducted semi-structured in-depth interviews with about 27 Somalis: 6 welfare recipients (3 men and 3 women in their 20s, 30s and 40s), 5 female college or university students in their 20s, 1 male college student in his 30s, 2 male social workers in their 30s and 50s, 2 female health workers in their 40s, 3 female natural helpers in their 30s and 40s, 1 male doctor, working in the introductory program for refugees in his 40s, 1 female in her 40s also working in the introductory program, and 5 school children (2 boys, 3 girls). In addition, I have written down extracts from casual conversations with somewhat 20 more Somalis of different backgrounds. I have also conducted participant observation in two families and participated in a casual conversation group of young Somalis and repeatedly participated in a focus group for Somali women. The sample includes both deeply religious and more secular persons. After making initial contacts with Somali resource persons, I used snowball sampling to select additional respondents. The interviews were conducted in respondents homes, in cafés or in my office, depending on what the respondent preferred. The interviews ranged from 1 to 2 hours. I asked about the respondents' situation in Norway today and in the period all back to their arrival. I asked following up questions on experiences with Norwegians in general and officials in special, as well as relations to other Somalis living in the country. Data were collected in 2003 and 2004. The data were analyzed using the methods of coding and comparison outlined by grounded theory (Strauss and Corbin 1988).

ISSN 1676-8965
RBSE 6 (17): 330-336
Agosto de 2007
ARTIGO

Sobre la Percepcion Experiencia y Conocimiento⁸

Walter Benjamin

Resumo: Filosofia é experiência absoluta deduzida como linguagem no contexto sistemático simbólico. A experiência absoluta é, para a intuição da filosofia, linguagem; linguagem, não obstante, entendida como conceito simbólico sistemático. Ela se especifica em modalidades da linguagem, uma das quais é a percepção; as doutrinas sobre a percepção, assim como sobre todos os fenômenos imediatos da experiência absoluta pertence, em um sentido mais amplo, às ciências filosóficas. A filosofia inteira, incluindo as ciências filosóficas, é doutrina.

⁸ - Traduzido para o espanhol por Omar Rosas do texto em alemão, "Über die Wahrnehmung," Gesammelte Schriften, Bd VI, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1986, S.33 -38.

Palavras Chave: Percepção; Experiência; Conhecimento; Linguagem.

Resumo: Filosofía es experiencia absoluta deducida como lenguaje en el contexto sistemático simbólico. La experiencia absoluta es, para la intuición de la filosofía, lenguaje; lenguaje, no obstante, entendido como concepto simbólico sistemático. Ella se especifica en modalidades del lenguaje, una de las cuales es la percepción; las doctrinas sobre la percepción así como sobre todos los fenómenos inmediatos de experiencia absoluta pertenece, en sentido más amplio a las ciencias filosóficas. La filosofía entera, incluyendo las ciencias filosóficas, es doctrina.

Palabras Clave: Percepción; Experiencia; Conocimiento; Lenguaje.

Es posible mantener las más elevadas determinaciones del conocimiento que dio Kant y, no obstante, contradecir su concepción teórico-cognitiva de la estructura sobre conocimiento natural o experiencia. Estas supremas determinaciones descansan en el sistema de las categorías. Pero como se sabe, Kant no ha establecido dichas determinaciones como únicas, sino que ha hecho dependiente la validez de las categorías para la experiencia de la naturaleza de su relación respecto de contextos determinados espacio-temporalmente. En esta explicación de la dependencia de la validez de las categorías descansa la contraposición de Kant hacia la metafísica. La afirmación sobre la posibilidad de la metafísica puede tener ahora realmente por lo menos tres significaciones diferentes, de las cuales Kant afirmó la positiva posibilidad de una y discutió la de las otras dos. Kant escribió una metafísica de la naturaleza y en ella trata aquella parte de la ciencia natural que es pura, es decir, que no proviene de la experiencia sino meramente de la razón a priori, determinándose el conocimiento hacia el sistema de la naturaleza; ella indaga, entonces, por lo que pertenece al concepto de la existencia de una cosa en general o de una cosa en particular. En este sentido, la metafísica de la naturaleza habría de designarse, más o menos, como constitución a priori de las cosas naturales sobre la base de las determinaciones del conocimiento natural en general. Esta significación de la metafísica podría conducir fácilmente ahora, con el concepto de experiencia, a su colapso total y nada temió

tanto Kant como este vacío. Buscó evitarlo, en primer lugar, en interés de la certeza del conocimiento natural y, sobre todo, en interés de la integridad de la ética, refiriendo todo conocimiento natural y por lo tanto también la metafísica de la naturaleza, no sólo a espacio y tiempo como a conceptos ordenadores en ella, sino que hizo de ellos todo coelo determinaciones diferentes de las categorías. De esta manera se evitó desde un principio un centro teórico uniforme de conocimiento cuya, en exceso, poderosa fuerza de gravedad podría arrastrar toda experiencia en sí; de otra parte, fue comprensible de suyo la necesidad de lograr producir algo para un fondo de posibilidad a posteriori de la experiencia, es decir, cuando tampoco el contexto haya roto la continuidad de conocimiento y experiencia. Resultó como expresión de la separación de las formas de intuición con respecto a las categorías, la así llamada 'materia de la sensación' que, por decirlo así, se mantuvo alejada artificialmente del centro vivificante del contexto categorial a través de las formas de la intuición en las que fue absorbida incompletamente. Así se efectuó la separación de metafísica y experiencia, esto es, según la propia expresión de Kant, de conocimiento puro y experiencia.

El temor frente a un exaltado uso de la razón, frente a las exigencias de un entendimiento no referido más a ninguna intuición, la preocupación por la protección de la particularidad del conocimiento ético no fueron, quizá, los únicos motivos de esa estructura fundamental de la crítica de la razón pura. A esto se agrega sea como poderosa componente, sea como resultante de estos motivos el decidido rechazo contra el tercer concepto de la metafísica (cuando el segundo designa la ilimitada aplicación de las categorías, es decir, pues, lo que entiende Kant por un uso trascendental). Ese tercer concepto de la posibilidad de la metafísica es el concepto de la deducibilidad a partir del principio o contexto supremo del conocimiento o -en otras palabras, el concepto de conocimiento especulativo en el preciso sentido de la palabra. Es sumamente curioso que Kant establece una aguda separación y discontinuidad en interés del carácter apriorístico y la logicidad, allí donde los filósofos prekantianos buscaron producir a partir del mismo interés la más íntima continuidad y unidad, esto es, producir la más íntima conexión entre conocimiento y experiencia a través de la deducción especulativa del mundo.

Aquel concepto de experiencia que Kant relaciona con el concepto de conocimiento, por lo demás nunca a la manera de continuidad en relación, no tiene la riqueza del concepto de experiencia de los filósofos anteriores. Es, a saber, el concepto de experiencia científica. Y también intentó, tanto como fuera posible, separar ese concepto, en parte de la afinidad con el concepto vulgar de experiencia, en parte, pues esta separación sólo era parcialmente posible, mantenerlo a una cierta distancia del centro del contexto de conocimiento, y precisamente la doctrina de la aprioridad de ambas formas de intuición tuvo que producir esas dos determinaciones, en el fondo negativas, de aquel concepto de 'experiencia científica', en contraposición a la aprioridad de las categorías y justo por eso también en contraposición a la aprioridad de las diferentes y aparentes formas de intuición.

Puede ser aceptado que el interés de Kant en una prohibición de los vacíos, fantásticos, vuelos del pensamiento se haya realizado de otra manera que a través de la doctrina de la estética trascendental. Mucho más importante y difícil, por otra parte, es la cuestión de su posición frente al conocimiento de la estética trascendental es, ciertamente, la contradicción que se opone a toda transformación del idealismo trascendental de la experiencia en un idealismo especulativo. ¿Sobre qué descansaba la resistencia de Kant a la idea de una metafísica especulativa, es decir, al protoconcepto de una metafísica que aprehendiese deductivamente el conocimiento? Esta cuestión está tanto más justificada, en cuanto que las aspiraciones de la escuela neokantiana insisten en la superación de la rigurosa distinción entre formas de intuición y categorías; pero con la superación de esa distinción parece surgir, de hecho, la transformación de la filosofía trascendental de la experiencia en una filosofía trascendental pero especulativa, cuando bajo el pensamiento especulativo se entiende un pensamiento tal que deduce el conocimiento entero de sus principios. Quizá sea permitida ahora la presunción de que en un tiempo en que la experiencia estuvo abstraída en una enorme trivialidad e impiedad, el interés filosófico, cuando fue sincero, no pudo tener más ningún interés en la salvación de esa experiencia para la esencia del conocimiento.

Hay que admitir que tal vez a toda metafísica especulativa anterior a Kant yacía en el fondo una confusión entre dos conceptos de experiencia; pero quizás no precisamente de esa confusión tuvo que sacar Spinoza el interés apremiante de la deducibilidad de la experiencia, mientras que Kant en su tiempo tuvo que rechazarla, justamente a partir de la misma confusión. Es preciso distinguir el concepto de experiencia natural e inmediata del concepto de experiencia del contexto del conocimiento. En otras palabras, esta confusión cons de los conceptos: conocimiento de experiencia y experiencia. Para el concepto de conocimiento de experiencia, la experiencia no es exterior a su yacente novedad, sino que la experiencia como objeto de conocimiento es ella misma, en otra forma, la uniforme y continua variedad del conocimiento. La experiencia misma no acontece, tan paradójico como esto suene, en el conocimiento de experiencia precisamente porque este último es, por consiguiente, un contexto de conocimiento. Pero la experiencia es el símbolo de ese contexto de conocimiento y se encuentra con ello, por completo, en otro orden que esta misma. Quizá se ha escogido muy desafortunadamente al término símbolo; él debe expresar solamente la diferencia de órdenes que quizá debe ser explicada en una imagen: cuando un pintor está sentado frente a un paisaje y lo pinta, como acostumbramos decir, ese mismo paisaje no proviene, de esta manera, de su imagen; se le podría designar en grado sumo como el símbolo de su contexto artístico y, claro está, se le otorgaría una elevada dignidad a la imagen, y precisamente también la habría de justificar./

La confusión prekantiana de experiencia y conocimiento de experiencia dominó también a Kant, pero la imagen del mundo se había transformado. Si primero el símbolo de la unidad de conocimiento que llamamos experiencia había sido algo elevado, si la experiencia anterior había sido, si bien diferente en contenido, cercana a Dios y divina, la experiencia de la Ilustración fue robada en creciente medida de este contenido. Bajo esta constelación, el interés filosófico fundamental de la deducibilidad del mundo, el interés fundamental del conocimiento tenía que resultar perjudicado porque precisamente aquella confusión yacía entre experiencia y conocimiento de experiencia. No subsistía ya ningún interés en la necesidad del mundo, sino que todo el interés se

concentró en la consideración de su contingencia, indeducibilidad, puesto que se estrelló con aquella experiencia sin Dios de la que se creyó erróneamente que los anteriores filósofos la hubieran querido o la hubieran deducido. Se dejó de preguntar por la especie de aquella 'experiencia' que sólo se hubiera podido llegar a deducir si hubiera sido conocimiento. Kant reconoció tan poco como sus antecesores la distinción de 'experiencia' y conocimiento de experiencia. Aquella 'experiencia vacía de Dios' no debió ser más deducible, por esto no persistió más ningún interés, así como a pesar de todo interés la más divina experiencia nunca fue deducible, ni lo será, y porque Kant no quiso deducir aquella experiencia vacía, explicó la no-deducibilidad de la experiencia en el conocimiento. Con ello, es pues, claro que todo depende de la pregunta sobre cómo se comporta el concepto 'experiencia' en el término 'conocimiento de experiencia' hacia el mero concepto 'experiencia'. En primer lugar hay que decir que el uso del lenguaje en lo anteriormente dicho no fue falso, es decir, que de hecho la 'experiencia' que experimentamos en la experiencia es la misma, idéntica, que conocemos en el conocimiento de experiencia. Bajo esta suposición, se tendrá que preguntar en qué descansa la identidad de la experiencia y en qué yace, en ambos casos, la distinción del comportamiento ante ella, allí se la experimenta en la experiencia pero se la deduce en el conocimiento.

Filosofía es experiencia absoluta deducida como lenguaje en el contexto sistemático simbólico.

La experiencia absoluta es, para la intuición de la filosofía, lenguaje; lenguaje, no obstante, entendido como concepto simbólico sistemático. Ella se especifica en modalidades del lenguaje, una de las cuales es la percepción; las doctrinas sobre la percepción así como sobre todos los fenómenos inmediatos de experiencia absoluta pertenece, en sentido más amplio a las ciencias filosóficas. La filosofía entera, incluyendo las ciencias filosóficas, es doctrina.

Notas

Conocer significa ser en el Ser del conocimiento.

*Tradução para o espanhol de Omar
Rosas*

Departamento de Filosofía
Universidad Nacional de Colombia

ISSN 1676-8965
RBSE 6 (17): 337-361
Agosto de 2007
ARTIGO

Emotions' as Moral Intuitions⁹

Dacher Keltner
E.J. Horberg
Christopher Oveis

RESUMO: Com algumas exceções notáveis, os acadêmicos ignoraram em grande parte o papel das emoções no julgamento moral, que são julgamentos a respeito de assuntos como o certo, o errado e sobre a virtude. A tarefa deste artigo é rever as descobertas recentes a respeito de como emoções específicas figuram em julgamentos morais. Nossa proposta central é a de que emoções distintas tais como a compaixão, a aversão, a raiva, ou a gratidão, fornecem uma via crítica em avaliações sobre o certo e o errado. Examinamos estudos sobre os efeitos da emoção integral em cima do julgamento e da punição morais. Consideramos os efeitos da emoção incidental sobre o julgamento moral subjacente dos processos cognitivos, tal como percepções de intencionalidade ou dano, e

⁹ - Publicado com a permissão dos autores. Editado pela primeira vez como capítulo 9 da coletânea organizada por J. P. Forgas, *Affect in social thinking and behavior* (pp. 161-175). New York: Psychology Press.

os julgamentos morais sobre o certo e o errado em si mesmos. Pensamos, enfim, que esta análise da moralização ajuda a esclarecer as diferenças individuais e culturais no julgamento moral - ambos os fatos empíricos que têm provado ser árduos no estudo do julgamento moral.

PALAVRAS-CHAVE: Emoção; Julgamento Moral; Processo Cognitivo.

ABSTRACT: With a few notable exceptions, scholars have largely ignored the role of emotions in moral judgment, which are judgments concerning matters of right, wrong and virtue. The task of this article is to review recent discoveries concerning how specific emotions figure in moral judgments. Our central claim will be that distinct emotions such as compassion, disgust, anger, or gratitude, provide critical input into evaluations of right and wrong. We examined studies of the effects of integral emotion upon moral judgment and punishment. We considered the effects of incidental emotion upon cognitive processes underlying moral judgment, such as perceptions of intentionality or harm, and moral judgments of right and wrong themselves. We think this approach to moralization helps account for individual and cultural differences in moral judgment – both empirical facts that have proven to be thorny issues in the study of moral judgment.

KEYWORDS: Emotion; Moral Judgment; Cognitive Process.

With a few notable exceptions, scholars have largely ignored the role of emotions in moral judgment, which are judgments concerning matters of right, wrong and virtue. More typically, it has been assumed that emotions are antithetical to the reasoned, deliberate, principled qualities of our judgments in the moral realm (for review, see Haidt, 2001). The reasons for this are several, and stem from the age old dichotomy between passion and reason. Moral judgments are thought by many to be achieved through complex cognitive processes, such as Rawls' ideas about a prior-to-society perspective, and assumed to be inclusive and universal, applying to all people and all relevant contexts. Emotions, in contrast, often occur as the result of relatively rapid, automatic appraisals, and are highly subjective and context-bound (Smith, David & Kirby, 2006).

Yet emotions may represent a solution to certain difficulties encountered in the study of morality. One such difficulty is the cultural variation in moral judgment that is

apparent in both empirical studies and informal observations. For example, Richard Shweder's work on the moral judgments of people in Eastern India documents that Indian participants find it morally wrong for a child to cut his hair after the death of his father, for a woman to eat with her husband's elder brother, and for upper-caste individuals to come into physical contact with lower-caste individuals (Shweder, Much, Mahapatra, & Park, 1997). People of different cultures often differ in the moral prioritization they give to matters concerning individual rights, freedoms, duties, and purity (e.g., Haidt, Koller, & Dias, 1993; Miller, 1984; Vasquez, Keltner, Ebenbach, & Banaszynski, 2001).

Just as striking is the ebb and flow of how social issues are moralized; that is, within-culture temporal variation in the moral significance of social issues. For instance, within U.S. culture, the moral significance attached to various issues – cigarette smoking, animal welfare, the death penalty, abortion, and gay marriage as obvious examples – has shifted over time.

Between- and within-culture variation in moral judgment reveals difficulties in identifying universal moral standards and cognitive rules. One way to understand these kinds of variation in moral judgment is to turn to the emotions. The task of this article is to review recent discoveries concerning how specific emotions figure in moral judgments. Our central claim will be that distinct emotions such as compassion, disgust, anger, or gratitude, provide critical input into evaluations of right and wrong. Emotions often serve as moral intuitions (e.g., Haidt, 2001). To set the stage for this analysis, we first will review claims regarding the social functions of emotions which suggest the highly moral nature of many emotions. Drawing upon studies of the effects of specific emotions upon social cognition, we will propose six ways in which emotions figure in moral judgment, reviewing relevant evidence when possible.

Emotions as social commitments

Moral judgments emerged, many have claimed (e.g., de Waal, 1996; Fiske, 1991; Haidt, 2001), to govern the complex social relations that make up human sociality. Moral

concerns address many of the problems of social living – the allocation of resources, punishment, the justification of hierarchical arrangements, and so on. To understand how specific emotions contribute to moral judgment, one must first consider the highly social nature of emotions.

In considering the social functions of emotions, we have found a useful answer in commitment-based analyses of emotion and relationships (Frank, 1988, 2002; Gonzaga, Keltner, Londahl, & Smith, 2001; Haselton & Ketelaar, this volume; Nesse, 1990). The long-term relationships crucial to human survival – pair bonding, parent-child bonds, cooperative alliances, group memberships – often require that individuals devote costly resources to others, and avoid self-interested behaviors that could harm social partners.

These commitment-related problems implicate moral concerns (e.g., that people be good to others) and are met by certain emotions. These emotions, then, motivate courses of action that enhance long-term bonds, such as the devoted care of vulnerable offspring or submissive, conciliatory acts that defuse aggressive encounters (Frank, 1988, 2002). Emotions also serve as signals to others of long-term commitment. For example, displays of love and gratitude are reliable indicators of commitment to marital bonds and cooperative alliances, respectively (see Haselton & Ketelaar, this volume).

Emotions motivate commitments related to two general kinds of social problems. In intimate relationships, emotions address problems of reproduction, more specifically, procreation and the raising of offspring to the age of reproduction (Bowlby, 1979; Shaver, Morgan, & Wu, 1996). Sexual desire facilitates the identification of promising sexual partners and the establishment of reproductive relations, whereas love is one component of psychological attachment between romantic partners (Diamond, 2003; Ellis & Malamuth, 2004; Gonzaga et al., 2001; Hazan & Shaver, 1987). Jealousy motivates one to protect a mate from rivals, preserving both the mate's investment in current offspring and the opportunity to reproduce with the mate in the future (Buss & Schmitt, 1993). Filial love, a component of psychological attachment, motivates young and vulnerable offspring to stay close to

protective adults. A complementary emotion, compassion, motivates parents to nurture and protect offspring (Shiota, Campos, Keltner, & Hertenstein, 2004).

A second realm in which emotions act as social commitments is related to the problem of cooperation, which lies at the heart of moral concerns about reciprocity and fairness (e.g., Gouldner, 1960; Trivers, 1971). Gratitude at others' altruistic acts is a signal that one recognizes the value of a benefit received and intends to repay in some form in the future (Trivers, 1971). Guilt occurs following one's own violations of reciprocity and is expressed in apologetic, remedial behavior (Keltner & Buswell, 1996; Tangney, 1992).

Anger motivates the punishing of individuals who have violated rules of reciprocity, and accompanies moral concerns that emerge out of reciprocal relations, such as the concepts of equality and individual rights. Envy motivates individuals to derogate others whose favorable status is unjustified, thus helping to preserve equal relations (Fiske, 1991).

Disgust is integral to the socialization of group members (Rozin, Haidt, & McCauley, 1999a) and may lead to the condemnation of individuals who behave in a deviant manner that threatens the group's sense of civility (Haidt, 2003; Miller, 1997; Rozin et al., 1999a). Cooperation within large groups requires the distribution of labor and resources. Social hierarchies provide a useful heuristic for this process, and are negotiated, in part, through emotions related to dominance and submission (de Waal, 1996; Keltner, Gruenfeld, & Anderson, 2003; Ohman, 1986). Pride is experienced and displayed by individuals who have accomplished some socially valued task, and it projects the expectation of increased social status (Tiedens, Ellsworth, & Mesquita, 2000; Tracy & Robins, 2004).

Embarrassment and shame appease dominant individuals and signal submissiveness (Keltner & Buswell, 1996; Miller & Leary, 1992). Contempt is defined by feelings of superiority and dominance vis-a-vis inferior others. Awe is experienced when one senses the presence of an entity greater

than the self, and endows powerful individuals with respect, reverence, and authority (Fiske, 1991; Keltner & Haidt, 2003).

The extant literature on the ultra-social nature of emotions hints at the moral implications of emotional reactions. Many emotions and moral concerns, such as justice, harm, and sexual purity, are intertwined. Emotions, as Lutz and White (1986) observed, are a primary means of negotiating the place of the self in a social-moral order. In the remainder of this article we detail several different ways that emotions figure into moral judgment.

Emotion-Cognition interactions from an appraisal tendency perspective

Studies within the past thirty years have documented robust and systematic effects of affective states upon numerous cognitive processes, including selective attention, memory, causal attribution, life satisfaction judgments, use of heuristics, and risk perception (e.g., Bless et al., 1996; Bower, 1981; Forgas, 1995, 2001.; Lerner & Keltner, 2000, 2001; Mineka & Sutton, 2002; Schwarz & Clore, 1983). In our own work, we have investigated the effects of specific emotions, such as compassion and anger, on social judgment, drawing upon what we have come to call an appraisal tendency framework (Keltner, Ellsworth, & Edwards, 1993; Lerner & Keltner, 2000, 2001; Oveis, Horberg, & Keltner, 2006). This perspective is guided by a simple set of assumptions. A first is that each distinct emotion is defined by a core appraisal, or meaning analysis of the situation. Research on emotion-related appraisals (e.g., Lazarus, 1991; Ortony, Clore, & Collins, 1988; Smith & Ellsworth, 1985; Smith et al., this volume) has revealed the distinct appraisal profiles of many emotions, as well as the notion that each emotion is defined by a core appraisal theme. For example, anger is associated with appraisals of others' responsibility and injustice, fear with uncertainty, and compassion with another's suffering.

A second assumption of appraisal tendency perspectives is that specific emotions influence judgments in a manner consistent with the appraisal tendency. In functional terms, the appraisal tendency accompanying the emotional

episode guides cognitive processes to features of the environment related to the problem or opportunity that elicited the emotion. For example, the appraised uncertainty that is central to fear should lead fearful individuals to consistently interpret elevated levels of uncertainty in their environments.

Finally, appraisal tendency perspectives produce clear claims about the domain specificity of the effects of distinct emotions upon judgment. The influence of emotion is limited to spheres of judgment related to the emotion's appraisal. Thus, fear will influence judgments of certainty, risk, and harm, judgment domains most tightly related semantically to its underlying appraisal tendency, but not judgments of blame or fairness, which are domains more closely related to anger (see Lerner & Keltner, 2000, for a fuller treatment of these claims).

As we now turn to the study of the relationship between emotion and moral judgment, we will have several occasions to draw upon studies conducted within an appraisal tendency perspective. This framework points to four questions that have warranted empirical attention. A first concerns the association between emotions and moral appraisals, such as appraisals of harm, rights violations, or impurity.

Some Emotions Have Moral Appraisals

Early appraisal theorists implicitly acknowledged the relations between emotion and moral concerns. Lazarus (1991), for example, highlighted several moral themes, such as injustice, harm, and responsibility, in his analysis of the core-relational themes of the distinct emotions. Scherer (1984), in his componential analysis of the stages of emotion-related appraisal, argued that emotion-eliciting events are in part appraised for their relevance to moral standards.

In what more specific ways, then, are emotions associated with distinct moral appraisals? We provide a preliminary answer to this question, focusing on select emotions and select moral concerns that have been the focus of scholars interested in mapping the moral realm—namely harm, rights, status, purity, and reciprocity. Our suppositions derive from two sources. The first is the emotion-appraisal literature, which has begun to detail connections between moral concerns

like justice, fairness, harm and different emotions (e.g., Larazus, 1991; Scherer, 1984; Smith & Ellsworth, 1985). The second is a recent line of inquiry in which investigators have begun to document empirical linkages between emotions and established moral concerns, like rights, purity, and obligations and reciprocity (e.g., Batson & Shaw, 1991; Eisenberg & Miller, 1987; Greene, Sommerville, Nystrom, Darley, & Cohen, 2001; Haidt, 2001, 2003; Haidt et al., 1993; McCullough, Kilpatrick, Emmons & Larson, 2001; Moll et al., 2002; Rozin, Lowery, Imada, & Haidt, 1999b; Sköe, Eisenberg, & Cumberland, 2002; Vasquez et al., 2001). These studies typically ask participants to report associations between moral rules or transgressions and emotion categories captured with words or facial expressions. Guided by these two traditions, we suggest in Table 1 the following connections between emotions and moral appraisals (see Haidt, 2003, for a similar analysis).

Table 1: Emotions and their associated moral concerns

Emotion: Moral Concern

Anger
Rights, freedoms
Compassion
Harm, need
Contempt
Duties, obligations
Disgust
Purity, both sexual and spiritual
Gratitude
Reciprocity, equality
Guilt
Own transgression
Shame

Own character logical flaws
Awe, Elevation
Other's virtue

We expect harm to be associated with compassion, which motivates actions that reduce harm, need, and suffering (e.g., Batson & Shaw, 1991; Eisenberg et al., 1989). Violations of rights and freedoms, such as the right to free speech or freedom of action, should be associated with anger (e.g., Vasquez et al., 2001). Actions that are interpreted as impure and contaminating are associated with disgust (Rozin et al., 1993, 1999a, 1999b).

Appraisals of actions that bolster reciprocity accompany gratitude (McCullough, et al., 2001). The perceived failure of others to adhere to role requirements or the established hierarchy may be linked to the experience of contempt (Rozin et al., 1999b). Appraisals that one has violated a moral code or ethic, in particular by inflicting harm to others, are associated with guilt (Baumeister, Stillwell, & Heatherton, 1994; Higgins, 1987; Keltner & Buswell, 1997; Tangney et al., 1996). Finally, appraisals of others' moral virtue elicit other-praising emotions like elevation and awe (Haidt, 2003; Keltner & Haidt, 2003; McCullough et al., 2001).

But what makes these particular appraisals moral; that is, imbued with the sense that they reflect inarguable truths about right and wrong that must be abided by (i.e., are obligatory and binding across context and culture)? In part, the answer to this question resides in the content of the appraisals. Concerns about harm, rights, reciprocity, and purity, are essential to establishing enduring, cooperative relations within social collectives. The experience of the specific emotion is likewise likely to impart a sense of morality to the underlying appraisal. Subjective feelings of emotions like anger, compassion, or awe feel involuntary, beyond strategic manipulation, and absolute (e.g., Frijda, 1986). The underlying appraisal, for example, that harm or injustice has occurred will therefore also be felt as truthful and right.

With these empirically established relations between moral concern and emotion as a backdrop, we now turn to ways in which emotions figure in moral judgment.

Integral emotions can color moral cognition

Our second claim concerns the integral effects of emotions, or the extent to which an emotion elicited by a cause will trigger moral judgments about that causal event or action.

Whereas it is widely assumed, particularly within moral psychology, that emotions play a minor role in moral judgment (for review, see Haidt, 2001), we are proposing that emotional reactions make powerful and direct contributions to various facets of moral judgments (see also Damasio, 1994).

Numerous studies show that participants rely on their emotions to reach moral judgments about actions portrayed in hypothetical scenarios. In one study, participants were presented with a series of harmless but offensive moral dilemmas (Haidt, 2001). As an example, one scenario depicts a man that has sex with a sterilized dead chicken, then cooks and eats it.

Participants were asked to make moral evaluations of the scenarios, which, not surprisingly, overwhelmingly involved moral condemnation. When asked to justify this decision, participants formulated elaborate explanations of how an action could be harmful to a particular individual. However, after the experimenter discounted the harm-based justifications through a rehashing of the story's facts, participants most commonly concluded that they knew the action was "just wrong" despite not being able to provide a convincing cognitive rationale. Participants' emotional reactions had formulated their enduring moral evaluation.

In another study, Haidt and colleagues presented harmless but offensive acts to participants in the U.S. and Brazil (Haidt et al., 1993). An interesting cultural difference emerged that illustrates the role of emotion in moral judgment: Brazilian participants were more inclined than the U.S. participants, especially upper SES U.S. participants, to punish individuals portrayed as engaging in impure, offensive behaviors. Germane to the current argument about the integral

effects of emotion on moral judgment, individuals who viewed the acts as morally wrong showed a high association between punitive tendencies and feelings of disgust and upset in response to the scenarios.

This research demonstrates that people will often rely on their feelings of discomfort to judge and punish offensive, contaminating, and impure actions. Work by Weiner and colleagues indicates that emotions are integral to punitive judgments of different moral transgressions (Weiner, Graham, & Reyna, 1997). They have studied participants' emotional reactions of anger and sympathy to various kinds of moral transgressions and assessed participants' inclination to punish in retributive fashion, seeking pain that would match the crime, or utilitarian fashion, seeking to reduce the likelihood that the criminal would commit such a crime in the future. Individuals angered by moral transgressions prefer the most vengeful form of punishment -- retributive punishment. In contrast, participants who feel sympathy in response to the same crime prefer less severe forms of punishment, ones that protect the criminal and society, namely utilitarian punishment. In short, anger and sympathy contribute directly to one index of moral judgment: preferred forms and severities of punishment.

These initial studies suggest that moral judgments of right and wrong, and the punishments deemed appropriate for different moral transgressions, are shaped by integral emotion -- that is, emotion triggered by the morally relevant action itself. Further studies are needed to explore other emotions and different moral judgments. For example, we would expect compassion and gratitude to shape moral judgments related to harm and reciprocity, respectively. Feelings of contempt, we further hypothesize, should contribute to the sense that violations of status-based roles are morally wrong. We now turn to our third claim that derives from an appraisal tendency perspective: emotions unrelated to the event to be judged -- that is, incidental emotions -- can shape moral judgments.

Incidental emotions can color moral cognition

The incidental effects of emotions on social judgment have been documented by numerous investigators (Baumeister

et al., this volume; Clore & Storbeck, this volume; Forgas, 2001; Isen, Daubman, & Nowicki, 1987; Schwarz & Clore, 1983, 1996). Emotions elicited by one source – a sunny day or disturbing film, for example – shape judgments in seemingly unrelated domains: how satisfied one is with a political leader's policy making or the likelihood of positive life outcomes in the future. This literature has fairly striking implications for the study of emotion and moral cognition: evanescent emotions elicited by the most trivial of sources can profoundly shape the content of moral judgments, which have been considered by many to be fairly impervious to contextual influences.

We anticipate two different routes by which emotions will have incidental effects upon moral judgments. A first is by shaping constituent cognitive processes that underlie moral judgment. That is, moral judgments of right and wrong hinge critically upon judgments of the harm produced by an action, the intentionality of the actor, the fairness of the act and so on. Several studies carried out within an appraisal tendency framework have shown that emotions influence these cognitive processes in distinct fashion. Thus, affective states influence attributional processes in dramatic fashion (Forgas, 1994).

With respect to specific emotions, anger heightens the sense that other individuals have intentionally caused negative and positive outcomes that are unrelated to the elicitor of the emotion. In one test of these ideas, Keltner and colleagues (1993) induced participants to experience anger by imagining being the victim of an unfair action on the part of a teaching assistant. When judging an ambiguous social event, angry participants, as opposed to sad participants, attributed greater responsibility to a protagonist in the story (see also Feigenson, Park, & Salovey, 2001; Lerner, Goldberg, & Tetlock, 1998; Quigley & Tedeschi, 1996). Anger thus heightens the salience of the intention behind others' actions, and increases judgments of moral wrongdoing of individuals who have committed harm.

Fear, in contrast, appears to amplify individuals' perceptions of threat associated with events unrelated to the original cause of fear. For example, people who have been induced to experience fear provide higher estimates of the likelihood of risky, harmful events in the future compared to

angry participants (Lerner & Keltner, 2001). We would expect people experiencing fear, therefore, to judge threatening or harmful acts to the self as more immoral because of the documented sensitivity to these issues.

Finally, more recent work suggests that compassion and pride exert different influences upon an important component of certain moral judgments: perceived similarity between self and others (Oveis et al., 2006). The perceived similarity between self and other is central to the calculus of whether one engages in pro-social action (Sober & Wilson, 1998).

In the research of interest, participants were induced to experience compassion or pride through exposure to images depicting harm (e.g., a malnourished child) or sources of pride (e.g., pictures of the participants' university). After the emotion manipulation, individuals rated how similar they were to a wide variety of social groups, including groups presumably very similar to the participant (e.g. young adults, United States citizens) and those presumed to be very different from the participant (e.g. the elderly, citizens of other countries). Individuals induced to experience compassion displayed elevated perceptions of similarity to the set of groups overall.

Taken together, these studies indicate that emotions elicited by one cause influence important cognitive processes that are involved in moral judgments of right and wrong, namely judgments of intentionality, harm, and similarity between self and other. We would also expect emotions to influence moral judgments in a second incidental fashion, by contributing directly to moral judgments of right or wrong, and fairness or unfairness, of events unrelated to the elicitor of the emotion. In one of the few demonstrations of this effect, Keltner and colleagues (1993) led participants to move four facial muscles in ways that led to the configuration of an anger expression. Configuring the face in this fashion lead participants to report feeling anger, and these participants later judged a series of policy related events as less fair compared to sad participants. Here, emotion induced through a physical event—moving facial muscles – altered a central dimension of moral judgment -- perceptions of fairness. Other emotions

should also influence moral judgments of events and objects unrelated to the cause of the emotion. Compassion, for example, should amplify judgments of right and wrong of harm and need related actions; disgust should amplify judgments of the moral appropriateness of violations of purity. These speculations assume that the effects of emotions are domain specific, and that they are most robust in certain moral domains (e.g., harm, rights, purity), a theme to which we now turn.

Emotions will have domain-specific effects upon moral cognition

A fourth claim deriving from an appraisal tendency perspective is that the effects of specific emotions on judgment are bounded (see also Forgas, 1995, this volume, for a fuller discussion of moderators of effects of moods upon cognition). We have claimed that the influence of a specific emotion is limited to spheres of judgment related to the emotion's appraisal theme. In relevant work, it was found that fear only influenced risk perception of events that were high or low in controllability (Lerner & Keltner, 2001). In similarly motivated work, DeSteno and colleagues (2000) asked people feeling anger or sadness to estimate the likelihood of thematically "sad" events (of the 60,000 orphans in Romania, how many will be malnourished?) and "angry," unfair events (of the 20,000 violent criminals put on trial in the upcoming year, how many will be set free because of legal technicalities?). Angry participants judged the anger inducing events to be more likely, whereas sad participants judged the sadness inducing events to be more likely. Sadness and anger, however, did not influence estimates of all negative events, only those related to the underlying appraisal themes of loss and injustice respectively.

The notion of domain-specific influences of emotions on judgment generates numerous predictions that await empirical attention. As simple examples, we would expect gratitude to influence moral judgments in the realm of reciprocity, but not harm, and the converse to be true of compassion. We would expect anger to shape moral judgments in the realm of rights and justice, but not purity, and the converse to be true of disgust. In recent work, we have

documented that compassion heightens a sense of similarity to other groups and individuals, but importantly, only to those groups or individuals who are vulnerable and in need, consistent with our analysis of domain specificity (Oveis et al., 2006). More specifically, people feeling compassion indicated a stronger sense of connection to groups perceived as relatively weak (e.g., orphaned children), but less connection to groups perceived as relatively strong (e.g., corporate lawyers). Thus, we expect future studies to show that specific emotions guide moral judgments in domain specific ways.

Moralization: Emotional intuitions and variation in moral judgment

We began our article by posing a conundrum. On the one hand, moral judgments are thought to be universal, absolute, and binding across contexts and time. On the other hand, empirical studies find that moral judgments vary across culture and time and within individuals. We proposed that considering the emotional intuitions that guide moral judgments may help resolve this problem, and in the first part of this article endeavored to show how emotions guide moral judgments.

In this final part of the article, we will offer a more speculative answer to the question of how actions, objects or issues acquire moral significance within individuals and cultures, in other words, how they are moralized. Salient examples include the moralization of cigarette smoking and vegetarianism over the past century. Currently, these issues are considered moral by many, though not all, individuals in the U.S. (Fessler, Arguello, Mekdara & Macias, 2003; Rozin, Markwith & Stoess, 1997; Rozin & Singh, 1999). How does moralization work within the emotions as moral intuitions perspective?

We suggest that moralization occurs when the moral frame of an action or issue – for example, harm, rights, purity, or obligation – matches a pre-existing emotional tendency related to that moral framing. For example, an individual that currently or dispositionally experiences compassion will deem issues and events (such as animal rights or the death penalty) as

moral when they are framed in terms of harm to vulnerable entities.

Consider an illustrative study that speaks to the process of moralization. DeSteno and colleagues (2004) induced participants to feel either sadness or anger by reading evocative hypothetical newspaper stories. Participants were then presented with one of two persuasive messages about raising taxes – a moral issue for many American citizens. One of the messages was sadness framed, and emphasized how increasing taxes would help special needs infants and the elderly. The other message was anger-framed, and emphasized how increasing taxes would keep criminals from getting off on legal technicalities and would prevent aggravating traffic jams. Sad people indicated stronger moral attitudes toward raising taxes when presented with the sadness framed message, whereas angry people indicated stronger moral evaluations of taxation when given the anger-framed message. A match between moral frame of an action and pre-existing emotion produced moralization of the issue. This analysis in part resembles Rozin's account of moral disgust, in which conceptions of purity, the natural order, and contamination acquire moral status through recruitment of a simpler emotional distaste system (e.g., Rozin, 1996; Rozin et al., 1999a; see also Marzillier & Davey, 2004), as well as Miller's (1997) observation that disgust broadens the moral domain to indiscriminately include objects of impurity and pollution, despite their amoral status accorded by principles of justice and fairness.

This account of moralization helps illuminate individual differences in moral judgment, an issue that has gained currency in the field in part thanks to Damasio and colleagues' research on patients who have suffered damage to the ventromedial prefrontal cortex, and who show many deficits in the social moral realm. We would expect people prone to a particular emotion, say disgust or compassion, to moralize issues when they are framed according to the moral concerns – purity or harm in our examples – most closely intertwined with the emotion. A recent study conducted by Horberg and Keltner (2005) lends credence to this claim. In

this research, disgust prone individuals indicated the inclination to punish behaviors that violated a sense of purity, and reward behaviors that upheld purity; they were not, however, inclined to punish or reward behaviors unrelated to purity, the moral appraisal of disgust.

Our emotional account of moralization also helps make sense of certain cultural variations in moral judgment. For example, several recent studies suggest that cultures vary quite significantly in which moral concerns – rights, purity, or duties and obligations – are salient (Rozin et al., 1999b; Shweder et al., 1997; Vasquez et al., 2001). To the extent that a moral concern is salient in a particular culture, as the violation of rights is in the U.S., then one would expect especially strong linkages between the moral concern and emotion within that realm. A recent study conducted in the United States and Republic of Philippines supports this prediction (Vasquez et al., 2001). College students in the two cultures were presented with violations of moral rules related to rights, purity, and obligation, and asked to label how they would feel in response to such a violation with one of several facial expressions, including ones depicting anger, disgust, contempt, or sadness. Across the two cultures, violations of rights were more likely to be labeled with anger than with contempt or disgust expression, consistent with our earlier claims about hypothesized relations between moral concerns and specific emotions. Consistent with our moralization hypothesis about rights and anger in the U.S., American college students were more likely to label violations of rights in terms of anger than were Filipino students, and less likely to use the anger expression to label violations of purity or duties and obligations. As moral concerns become salient in a culture, they form tighter linkages with specific emotions.

Conclusion

As the study of the effects of affect and cognition has matured, it has become clear that many judgments, such as causal attribution, risk perception, or loss aversion, once thought to be universal regularities of the mind, are in fact

swayed profoundly by fleeting emotions and moods. In this article we have argued that this is also true for moral judgment.

We have drawn extensively upon an appraisal tendency perspective, which posits that distinct emotions influence specific realms of judgment according to the underlying meaning appraisal associated with the emotion. We extended this literature to the study of distinct emotion and moral judgment. This extension generated six predictions that we evaluated.

We reviewed evidence concerning relations between moral appraisals and emotion, which are fairly robust for three moral concerns – rights/freedoms, duties/obligations, and purity – and three emotions – anger, contempt, and disgust. We examined studies of the effects of integral emotion upon moral judgment and punishment. We considered the effects of incidental emotion upon cognitive processes underlying moral judgment, such as perceptions of intentionality or harm, and moral judgments of right and wrong themselves.

And in a more speculative vein, we proposed how emotional intuitions contribute to the moralization of issues, when a pre-existing emotion or emotional tendency matches the moral framing of an issue, thus giving rise to the subjective sense that the issue is a matter of absolute right and wrong. We think this approach to moralization helps account for individual and cultural differences in moral judgment – both empirical facts that have proven to be thorny issues in the study of moral judgment.

As empirical studies increasingly illuminate the contribution of distinct emotions to moral judgment, several opportunities await. This line of inquiry will shape the understanding of moral judgment, as we have suggested in this review. Relevant studies will necessarily explore emotions such as gratitude, compassion, envy, and awe, which have long been on the margins of affective science. As researchers continue to explore the central nervous system correlates of moral judgment (e.g., Damasio, 1994; Greene et al., 2001), a focus on distinct emotions could reveal more precise relations between central nervous system-structure and facets of moral judgment. And in terms of broader conceptualization, the study

of the roles of emotions within moral judgment will inform the claim that emotions, once thought to be largely irrational and intra-psychic phenomena, are in fact principled elements of the social moral order.

References

BATSON, C.D., & Shaw, L.L. (1991). Evidence for altruism: Toward a pluralism of pro-social motives. *Psychological Inquiry*, 2, 107-122.

BAUMEISTER, R.F., Stillwell, A.M., & Heatherton, T.F. (1994). Guilt: An interpersonal approach. *Psychological Bulletin*, 115, 243-267.

BLESS, H., Clore, G.L., Schwarz, N., Golisano, V., Rabe, C., & Wolk, M. (1996). Mood and the use of scripts: Does a happy mood really lead to mindlessness? *Journal of Personality and Social Psychology*, 71, 665-679.

BOWER, G.H. (1981). Mood and memory. *American Psychologist*, 36, 129-148.

BOWLBY, J. (1979). *The making and breaking of affectional bonds*. London: Tavistock. Buss, D.M., & Schmidt, D.P. (1993). Sexual strategies theory: An evolutionary perspective on human mating. *Psychological Review*, 100, 204-232.

DAMASIO, A.R. (1994). *Descartes' error: Emotion, reason, and the human brain*. New York: G.P. Putnam.

Desteno, D., PETTY, R.E., RUCKER, D.D., WEGENER, D.T., & BRAVERMAN, J. (2004). Discrete emotions and persuasion: The role of emotion-induced expectancies. *Journal of Personality and Social Psychology*, 86, 43-56.

Desteno, D., PETTY, R.E., WEGENER, D.T., & RUCKER, D.D. (2000). Beyond valence in the perception of likelihood: The role of emotion specificity. *Journal of Personality and Social Psychology*, 78, 397-416.

DeWAAL, F.B.M. (1996). Conflict as negotiation. In W.C. McGrew, L.F. Marchant, & T. Nishida (Eds.), *Great ape societies* (pp. 159-172). New York: Cambridge University Press.

DIAMOND, L.M. (2003). What does sexual orientation orient? A biobehavioral model distinguishing romantic love and sexual desire. *Psychological Review*, 110, 173-192.

- EISENBERG, N., FABES, R.A., MILLER, P.A., FULTZ, J., SHELL, R., MATHY, R.M., & RENO, R.R. (1989). Relation of sympathy and personal distress to prosocial behavior: A multimethod study. *Journal of Personality and Social Psychology*, *57*, 55-66.
- EISENBERG, N., & MILLER, P.A. (1987). The relation of empathy to prosocial and related behaviors. *Psychological Bulletin*, *101*, 91-119.
- ELLIS, B.J., & MALAMUTH, N.M. (2000). Love and anger in romantic relationships: A discrete model. *Journal of Personality*, *68*, 525-556.
- FEIGENSON, N., Park, J., & Salovey, P. (2001). The role of emotions in comparative negligence judgments. *Journal of Applied Social Psychology*, *31*, 576-603.
- FESSLER, D.M.T., ARGUELLO, A.P., MEKDARA, J.M., & MACIAS, R. (2003). Disgust sensitivity and meat consumption: A test of an emotivist account of moral vegetarianism. *Appetite*, *41*, 31-41.
- FISKE, A. P. (1991). *Structures of social life*. New York: Free Press.
- FORGAS, J.P. (1994). Sad and guilty? Affective influences on the explanation of conflict episodes. *Journal of Personality and Social Psychology*, *66*, 56-68.
- FORGAS, J.P. (1995). Mood and judgment: The affect infusion model (AIM). *Psychological Bulletin*, *117*, 39-66.
- FORGAS, J.P. (2001). The affect infusion model (AIM): an integrative theory of mood effects on cognition and judgments. In L.L. Martin & G.L. Clore (Eds.), *Theories of mood and cognition: A user's guidebook* (pp. 99-134). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- FRANK, R.H. (1988). *Passions within reason: The strategic role of the emotions*. New York: W.W. Norton & Co.
- FRANK, R.H. (2002). Altruism in competitive environments. In R.J. Davidson & A. Harrington (Eds.), *Visions of compassion* (pp. 182-211). London: Oxford University Press.
- FRIJDA, N.H. (1986). *The emotions*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- GONZAGA, G.C., KELTNER, D., LONDAHL, E.A., & SMITH, M.D. (2001). Love and the commitment problem in romantic relations and friendship. *Journal of Personality and Social Psychology*, *81*, 247-262.

GOULDNER, A.W. (1960). The norm of reciprocity: A preliminary statement. *American Sociological Review*, *25*, 161-178.

GREENE, J.D., SOMMERVILLE, R.B., NYSTROM, L.E., DARLEY, J.M., & COHEN, J.D. (2001). An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment. *Science*, *293*, 2105-2108.

HAIDT, J. (2001). The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment. *Psychological Review*, *108*, 814-834.

HAIDT, J. (2003). The moral emotions. In R.J. Davidson, K.R. Scherer, & H.H. Goldsmith (Eds.), *Handbook of affective sciences* (pp. 852-870). London: Oxford University Press.

HAIDT, J., KOLLER, S., & DIAS, M. (1993). Affect, culture, and morality, or is it wrong to eat your dog? *Journal of Personality and Social Psychology*, *65*, 613-628.

HAZAN, C., & SHAVER, P. (1987). Romantic love conceptualized as an attachment process. *Journal of Personality and Social Psychology*, *52*, 511-524.

HIGGINS, E.T. (1987). Self-discrepancy: A theory relating self and affect. *Psychological Review*, *94*, 319-340.

HORBERG, E.J., & KELTNER, D. (2006). *Disgust, compassion, and moralization*. Manuscript in preparation, University of California, Berkeley.

ISEN, A.M., DAUBMAN, K.A., & NOWICKI, G.P. (1987). Positive affect facilitates creative problem solving. *Journal of Personality and Social Psychology*, *52*, 1122-1131.

KELTNER, D., & BUSWELL, B.N. (1996). Evidence for the distinctness of embarrassment, shame, and guilt: A study of recalled antecedents and facial expressions of emotion. *Cognition and Emotion*, *10*, 155-171.

KELTNER, D., & BUSWELL, B.N. (1997). Embarrassment: Its distinct form and appeasement functions. *Psychological Bulletin*, *122*, 250-270.

KELTNER, D., ELLSWORTH, P.C., & EDWARDS, K. (1993). Beyond simple pessimism: Effects of sadness and anger on social perception. *Journal of Personality and Social Psychology*, *64*, 740-752.

KELTNER, D., GRUENFELD, D.H., & ANDERSON, C. (2003). Power, approach, and inhibition. *Psychological Review*, *110*, 265-284.

KELTNER, D., & HAIDT, J. (2003). Approaching awe, a moral, spiritual, and aesthetic emotion. *Cognition and Emotion*, *17*, 297-314.

LAZARUS, R.S. (1991). *Emotion and adaptation*. London: Oxford University Press.

LERNER, J.S., GOLDBERG, J.H., & TETLOCK, P.E. (1998). Sober second thought: the effects of accountability, anger, and authoritarianism on attributions of responsibility. *Personality and Social Psychology Bulletin*, *24*, 563-574.

LERNER, J.S., & KELTNER, D. (2000). Beyond valence: Toward a model of emotion-specific influences on judgment and choice. *Cognition and Emotion*, *14*, 473-493.

LERNER, J.S., & KELTNER, D. (2001). Fear, anger, and risk. *Journal of Personality and Social Psychology*, *81*, 146-159.

LUTZ, C., & WHITE, G.M. (1986). The anthropology of emotions. *Annual Review of Anthropology*, *15*, 405-436.

MARZILLIER, S.L., & DAVEY, G.C.L. (2004). The emotional profiling of disgust-eliciting stimuli: Evidence for primary and complex disgusts. *Cognition and Emotion*, *18*, 313-336.

MILLER, J. (1984). Cultural diversity in the morality of caring: Individually oriented versus duty-based interpersonal codes. *Cross-Cultural Research: The Journal of Comparative Social Science*, *28*, 3-39.

MILLER, R.S., & LEARY, M.R. (1992). Social sources and interactive functions of emotion: The case of embarrassment. In M.S. Clark (Ed.), *Emotion and social behavior: Review of personality and social psychology* (Vol. 14, pp. 202-221). Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

Mccullough, M.E., KILPATRICK, S.D., EMMONS, R.A., & LARSON, D.B. (2001). Is gratitude a moral affect? *Psychological Bulletin*, *127*, 249-266.

MILLER, W.I. (1997). *The anatomy of disgust*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

MINEKA, S., & SUTTON, S.K. (1992). Cognitive biases and the emotional disorders. *Psychological Science*, *3*, 65-69.

MOLL, J., de OLIVIERA-SOUZA, R., ESLINGER, P.J., BRAMATI, I.E., MOURAO-MIRANDA, J., ANDRAIULO, P.A., & PESSOA, L. (2002). The neural correlates of moral sensitivity: A functional magnetic resonance imaging investigation of basic and moral emotions. *Journal of Neuroscience*, *22*, 2730-2736.

NESSE, R.M. (1990). Evolutionary explanations of emotions. *Human Nature*, *1*, 261-289.

OHMAN, A. (1986). Face the beast and face the fear: Animal and social fears as prototypes for evolutionary analyses of emotion. *Psychophysiology*, *23*, 123-145.

ORTONY, A., CLORE, G.L., & COLLINS, A. (1988). *The cognitive structure of emotions*. New York: Cambridge University Press.

OVEIS, C., HORBERG, E.J., & KELTNER, D. (2006). *Compassion as a moral intuition*. Manuscript submitted for publication.

QUIGLEY, B.M., & TEDESCHI, J.T. (1996). Mediating effects of blame attributions on feelings of anger. *Personality and Social Psychology Bulletin*, *22*, 1280-1288.

ROZIN, P. (1996). Towards a psychology of food and eating: From motivation to module to model to marker, morality, meaning, and metaphor. *Current Directions in Psychological Science*, *5*, 18-24.

ROZIN, P., HAIDT J., & McCAULEY, C. (1999a). Disgust: The body and soul emotion. In T. Dalgleish & M.J. Power (Eds.), *Handbook of Cognition and Emotion* (pp. 429- 445). New York: John Wiley & Sons.

ROZIN, P., LOWERY, L., IMADA, S., & HAIDT, J. (1999b). The CAD triad hypothesis: A mapping between three moral emotions (contempt, anger, disgust) and three moral codes (community, autonomy, divinity). *Journal of Personality and Social Psychology*, *76*, 578-586.

ROZIN, P., MARKWITH, M., & STOESS, C. (1997). Moralization and becoming a vegetarian: The transformation of preferences into values and the recruitment of disgust. *Psychological Science*, *8*, 67-73.

ROZIN, P., & SINGH, L. (1999). The moralization of cigarette smoking in the United States. *Journal of Consumer Psychology*, *8*, 339-342.

SCHERER, K.R. (1984). On the nature and function of emotion: A component process approach. In K. Scherer and P. Ekman (Eds.) *Approaches to Emotion*. (pp. 293- 318). Hillsdale NJ: Lawrence Erlbaum.

SCHWARZ, N., & CLORE, G.L. (1983). Mood, misattribution, and judgments of well-being: Informative and directive functions of affective states. *Journal of Personality and Social Psychology*, *45*, 513-523.

SCHWARZ, N., & CLORE, G.L. (1996). Feelings and phenomenal experiences. In E.T. Higgins & A.W. Kruglanski (Eds.), *Social psychology: Handbook of basic principles* (pp. 433-465). New York: Guilford Press.

SHAVER, P.R., MORGAN, H.J., & WU, S. (1996). Is love a “basic” emotion? *Personal Relationships*, *3*, 81-96.

SHIOTA, M.N., C Ampos, B., Kel Tner, D., & HERTENSTEIN, M J. (2004). Positive emotion and the regulation of interpersonal relationships. In P. Philippot & R.S. Feldman (Eds.), *The regulation of emotion* (pp. 127-155). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.

SHWEDER, R.A., MUCH, N.C., MAHAPATRA, M., & PARK, L. (1997). The “big three” of morality (autonomy, community, and divinity), and the “big three” explanations of suffering. In A. Brandt & P. Rozin (Eds.), *Morality and Health* (pp. 119-169). New York: Routledge.

SKOE, E.E.A., EISENBERG, N., & CUMBERLAND, A. (2002). The role of reported emotion in real-life and hypothetical moral dilemmas. *Personality and Social Psychology Bulletin*, *28*, 962-973.

SMITH, C.A., & ELLSWORTH, P.C. (1985). Patterns of cognitive appraisal in emotion. *Journal of Personality and Social Psychology*, *48*, 813-838.

SOBER, E., & WILSON, D.S. (1998). *Unto others: The evolution and psychology of unselfish behavior*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

TANGNEY, J. (1992). Situational determinants of shame and guilt in young adulthood. *Personality and Social Psychology Bulletin*, *18*, 199-206.

TANGNEY, J.P., WAGNER, P.E., HILL-BARLOW, D., MARSCHALL, D.E., & GRAMZOW, R. (1996). Relation of shame and guilt to constructive versus destructive responses to anger across

the lifespan. *Journal of Personality and Social Psychology*, *70*, 797-809.

TIEDENS, L.Z., ELLSWORTH, P.C., & MESQUITA, B. (2000). Stereotypes about sentiments and status: Emotional expectations for high- and low-status group members. *Personality and Social Psychology Bulletin*, *26*, 560-574.

TRACY, J.L., & ROBINS, R.W. (2004). Show your pride: Evidence for a discrete emotion expression. *Psychological Science*, *15*, 194-197.

TRIVERS, R.L. (1971). The evolution of reciprocal altruism. *The Quarterly Review of Biology*, *46*, 35-57.

VASQUEZ, K., KELTNER, D., EBENBACH, D.H., & BANASZYNSKI, T.L. (2001). Cultural variation and similarity in moral rhetorics: Voices from the Philippines and the United States. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, *32*, 93-120.

WEINER, B., GRAHAM, S., & REYNA, C. (1997). An attributional explanation of retributive versus utilitarian philosophies of punishment. *Social Justice Research*, *10*, 431-452.

ISSN 1676-8965
RBSE 6 (17): 362-385
Agosto de 2007
ARTIGO

Cotidiano, Morte e Sociabilidade numa Localidade de Periferia de Recife¹⁰

Davi Kiermes Tavares

RESUMO: Este artigo resulta de estudo sobre a relação entre cotidiano, morte (sobretudo por homicídio) e sociabilidade na Vila dos Milagres: uma das vinte e uma comunidades que constituem o bairro do Ibura, área das mais violentas da cidade de Recife, onde “120 pessoas foram assassinadas apenas no ano passado (2003). Uma morte a cada três dias” (ANATOMIA..., 2004). Avaliar o impacto da violência e da morte sobre a organização social da comunidade, no que concerne às relações sociais cotidianas, e ressaltar algumas conseqüências dessa situação, é o objetivo de sua elaboração.

PALAVRAS-CHAVES: Cotidiano; Morte; Sociabilidade; Periferia.

ABSTRACT: This article results of study about the relation between quotidian, death (especially by homicide) and sociability in the Vila dos

¹⁰ Uma anterior versão deste texto foi inscrita no Grupo de Trabalho “Antropologia das Emoções: sociabilidade e subjetividade”, integrante da VI Reunião de Antropologia do Mercosul (VI RAM), realizada em Montevideu (16-18 de novembro de 2005).

Milagres: one of the twenty and a communities that constitute the neighborhood of the Ibura, area of the most violent of the city of Recife, where "120 persons were murdered barely last year (2003). A death to each three days" (ANATOMIA., 2004). It evaluates the impact of the violence and of the death about the social organization of the community, in what concern to the quotidian social relations, and stand out some consequences of that situation, is the objective of its elaboration.

KEYWORDS: Quotidian; Death; Sociability; Periphery.

Introdução

As mudanças que se processam no âmbito interno à sociedade brasileira referem-se, basicamente, a mudanças de caráter valorativo, cuja direção aponta antes para as ambigüidades, tensões e fragmentações da ordem estabelecida do que para possíveis unanimidades, sinônimos de uma consciência coletiva forte.

A fragmentação, enquanto forma de estruturação social, distancia a análise sociológica do conceito instituinte de processo de socialização, consoante com contextos sociais relativamente homogêneos, nos quais a maioria dos indivíduos partilha (ou partilhava) conteúdos e valores básicos de uma consciência coletiva comum. Registra, ao invés, a existência de novas sociabilidades, no plural, mais condizente com as novas possibilidades de estruturação social. Tal realidade sugere que as sociedades contemporâneas não comportam um processo de socialização, mas produzem e são produzidas por distintas formas de sociabilidades, que, no mais das vezes, circunscrevem-se a grupos, camadas, etnias, raças - os quais abrangem -, não tendo vigência no conjunto da sociedade.

Isso implica em poder falar em novas sociabilidades decorrentes dos processos de transformação em curso. Sociabilidades que se estruturam em razão, portanto, da existência de solidariedades, mas também a partir e em função de sua ausência. É o caso daquelas estruturadas na e pela violência, quase como resposta a carências,

ausências, falhas, rupturas, aspectos que são todos eles, fruto da explosão de múltiplas lógicas de ação, recurso disponível no rol de muitos outros possíveis.

Por outro lado, estudar as relações sociais cotidianas de uma comunidade¹¹ a partir de uma das conseqüências mais nefastas da violência – a morte –, condiz com o fato desta ser fundamentalmente, conforme Elias (2001), um problema dos vivos. As atitudes dos vivos perante a morte são “aprendidas”, adquiridas pelo grupo e influenciadas por sua cultura, história, economia, sociedade e religiosidade. “Na verdade não é a morte, mas o conhecimento da morte que cria problemas para os seres humanos” (ELIAS, 2001:11). Problemas que, na sociedade ocidental, promovem constrangimento e (de algum modo) algum sentido da negação da morte e do morrer. O que vem sendo constatado, de modo agudo, desde a segunda metade do século passado por alguns estudiosos do assunto (p.ex. Elias, 2001; Ariès, 1975, entre outros).

Dentro desse enquadramento de negação e interdição da morte, parece haver paradoxalmente, não obstante, um movimento contrário que a torna presente, próxima, especialmente aquela decorrente da violência, da criminalidade. Nesse caso, em alguns lugares, a morte deixa de ser um tema proibido (pela sua incidência) e passa a figurar no discurso da rua, do trabalho, de casa. E, mais do que isso, acaba por interferir no cotidiano, na organização social dos moradores das localidades afetadas de modo contínuo por esse acontecimento. Assim, avaliar o impacto da morte sobre a organização social da comunidade Vila dos Milagres, no que concerne às relações sociais cotidianas, e ressaltar alguns desdobramentos dessa situação, é a questão central deste trabalho. Questão que se legitimou no fato de que, na localidade estudada, a morte, por ser (ainda) um acontecimento vivido publicamente e compartilhado por um grande

¹¹ O uso do termo é no sentido da proposição weberiana, quando aquele autor afirmava que “(...) uma relação social denomina-se de ‘relação comunitária’ quando e na medida em que a atitude na ação social (...) repousa no sentimento subjetivo dos participantes de pertencer (afetiva ou tradicionalmente) ao mesmo grupo” (WEBER, 1994:25)

número de pessoas, acaba, de algum modo, contribuindo para o fortalecimento das relações sociais e à conscientização dos seus moradores quanto ao exercício de suas cidadanias.

Por todos esses aspectos, considera-se este trabalho localizado na moldura disciplinar das ciências sociais das emoções, tendo em visto o conjunto de experiências emocionais particulares e comunitárias constituinte do seu lócus investigativo. O que se coaduna com os argumentos de Koury:

A emoção como objeto analítico das Ciências Sociais, por fim, pode ser definida como uma teia de sentimentos dirigidos diretamente a outros e causado pela interação com outros em um contexto e situação social e cultural determinados. As Ciências Sociais das emoções parte, deste modo, do princípio de que as experiências emocionais singulares, sentidas e vividas por um ator social específico, são produtos relacionais entre os indivíduos e a cultura e sociedade. Em sua fundamentação analítica vai além do que um ator social sente em certas circunstâncias ou com relação às histórias de vida estritamente pessoal (2004:18).

Também este trabalho apresenta considerações extraídas de projeto de pesquisa desenvolvido no curso de mestrado em Sociologia da UFPE, durante os anos de 2004 e 2005. Pesquisa essa que investigou a relação entre cotidiano, morte (sobretudo por homicídio) e sociabilidade na Vila dos Milagres: uma das vinte e uma comunidades que constituem o bairro do Iburá, área das mais violentas da cidade de Recife, onde “120 pessoas foram assassinadas apenas no ano passado (2003). Uma morte a cada três dias” (ANATOMIA..., 2004). Inserida num contexto de criminalidade urbana, a referida comunidade é composta por pessoas despossuídas de recursos sociais e econômicos, que convivem cotidianamente com a violência em suas diversas manifestações (em especial os homicídios); e que, por isso mesmo, têm sua sociabilidade pautada por esse aspecto. O método etnográfico de pesquisa norteou sua investigação.

O Bairro e a Vila – Cenários do Cotidiano e da Sociabilidade

O contexto do estudo e seu recorte estão relacionados com um espaço urbano diversificado, em que há um núcleo comunitário mais antigo e tradicional, conjuntos habitacionais da década de 60 e outros mais recentes, e invasões, na típica urbanização de favela, que propõem contrastes sociologicamente relevantes. É uma fauna humana diversificada e em permanente conflito por território, por sobrevivência

em atividades econômicas e buscas afetuais, conformando um estilo de vida que pode ser traduzido, de modo geral, por resistência da pobreza à exclusão, e isso inclui a transgressão e o crime.

O Bairro

O bairro do Ibura é composto por um conjunto de comunidades que constituem uma área residencial de famílias de renda baixa, situado no sudoeste da cidade de Recife. A delimitação é artificial, pois o bairro assim denominado pelos seus moradores atravessa divisões entre Recife e o município de Jaboatão dos Guararapes.

O Ibura se divide nas Unidades Residenciais (URs)¹² pertencentes a uma área que alguns chamam de Ibura de Cima (mais ao Oeste) e no Ibura de Baixo (mais ao Leste). O segundo nome sugere a diferença de relevo que de fato separa as duas áreas, particularmente marcadas por uma barreira muito íngreme que separa as URs das outras comunidades do Ibura de Baixo. As URs fazem parte de uma área ladeirosa onde as subidas e descidas freqüentemente marcam o fim de uma comunidade e o início de outra.

As características mais marcantes do Ibura decorrem da sua história recente: ter sido escolhido, desde a década de sessenta (do século passado), para a construção de habitações populares, sobretudo dentro do programa governamental executado pela COHAB (Companhia de

¹² As Unidades Residenciais (URs), que deram origem ao bairro Cohab e que popularmente também são conhecidas como parte do Ibura, nasceram em 1966, com a fundação da UR-01. Em 5 de junho de 1966, as primeiras 100 famílias - a maioria constituída de favelados, vítimas da cheia que deixou centenas de desabrigados no Recife, naquele ano - foram instaladas na área. Como recorda a líder comunitária Eliza Silva Lins, uma das primeiras moradoras da UR-01: "Quando a gente chegou, só existia o Ibura da Avenida Dois Rios, lá embaixo da ladeira. Mesmo assim, era um descampado imenso, não tinha essa população de hoje. A gente descia todo o dia para pegar ônibus ou ir na padaria e na farmácia. As casinhas tinham oito metros de frente por dezesseis de fundo, mas era uma tranquilidade isso aqui..."

Habitação) de Pernambuco. De fato, o Ibura de Baixo tem uma história ainda mais antiga de ocupação com o crescimento da cidade e a formação de ocupações e vilas. Nas publicações das associações de moradores de duas comunidades do Ibura de Cima - UR-10 e Três Carneiros - (Etapas, 1991; 1993) que recuperam a memória dos mais antigos residentes, a atenção é chamada para o fato que nos anos sessenta a área era uma “mata” e servia para abrigar muita gente que perdeu casas nas enchentes (especialmente a de 1966) nas regiões mais baixas da cidade. Em cada comunidade do Ibura convivem grupos que estabeleceram sua moradia através de pelo menos três processos diferentes de ocupação, cada subparte se identificando diferentemente: 1) comunidades que foram construídas pela COHAB e cujos moradores foram selecionados de acordo com as suas condições de arcar com as despesas de moradia ou com outros critérios excepcionais – todas as UR’s – 1, 2, 3, 4, 5, 6, 10, 11; 2) comunidades formadas a partir da concessão e venda de terrenos e às vezes casas, por proprietários muitas vezes envolvidos na política – Três Carneiros, Dois Carneiros, Zumbi do Pacheco, e boa parte do Ibura de Baixo – Deus é Amor, Moxotó, Vila do Sesi; e 3) comunidades ocupadas pelos próprios moradores nos interstícios deixados entre as outras comunidades – Pantanal, Asa Branca, Vila dos Milagres, Alto dos Milagres, 27 de Novembro, Minha Deusa, Betel, Vila das Aeromoças, etc. Ainda há outras iniciativas eventuais de programas habitacionais de menor porte que a da COHAB, tanto por parte do governo quanto de particulares. Das histórias particulares de ocupação de comunidades, decorrem outros fatores que fazem com que a vivência comunitária no bairro do Ibura se dê dentro de uma pluralidade de experiências que resultam da articulação entre pessoas parentes e amigos, sujeitos a diferentes processos da ocupação da terra e da formação de relações específicas com administradores públicos e proprietários abastados. Também vale lembrar que, independente das histórias particulares de cada comunidade, é o estabelecimento das URs, com o investimento do governo no setor habitacional e com a transferência de populações para esta área distante do centro de Recife e da orla marítima, que serve como eixo para a construção de uma realidade social e cultural particular desta parte da cidade.

Alguns Dados Sociais do Ibura

O bairro do Ibura é o terceiro maior bairro recifense em extensão territorial, menor do a Guabiraba e a Várzea, apenas.

Conforme dados do Censo de 2000, do IBGE, a população do Ibura tinha uma renda média mensal de R\$ 456,12. A sua população: 112.000 habitantes; área: 1.005,7 hectares; densidade: 111,36 hab./ha. Essa população continua(ou) crescendo com o surgimento recente de

novas favelas. Em 1999, se formou a favela Terra Nostra e em 2001, a Jagatá, localizadas em lados opostos da Avenida Dois Rios, no Ibura de Baixo.

O Ibura é considerado o bairro mais violento da região metropolitana de Recife, segundo a Secretaria de Defesa Social do Estado de Pernambuco. Pelos dados dessa Secretaria, em 2003, 120 pessoas foram assassinadas; em 2004, foram 139; este ano (2005), de janeiro a agosto, já foi contabilizado 71 homicídios dolosos. Também amarga uma alta taxa de analfabetismo da população com mais de 15 anos que é de 86,5%.

Dimensionar a violência no Ibura é um problema que começa ao se tentar fixar os limites do bairro. Enquanto para a Prefeitura de Recife o bairro fica entre a BR-101 e a Avenida Recife, ao longo da Avenida Dois Rios, para a polícia, o Ibura está do lado oposto da BR-101, até a linha férrea. Exatamente no lugar que nos registros da prefeitura é chamado de Cohab. Além disso, as localidades existentes no limite da capital pernambucana com Jaboatão dos Guararapes situam-se numa área de litígio entre as duas cidades.

O “mapa da violência” mostra que no Ibura existe uma comunidade dividida. Lá estão os pobres e os miseráveis. Pobres podem ser considerados os moradores das UR-1 e UR-2. Comunidades que, apesar de humildes, contam com ruas asfaltadas, saneamento básico, abastecimento d’água, transporte público, delegacia e núcleos de segurança comunitária, e até a opção de lazer noturno com os jogos na quadra da comunidade (na UR-2, a única que conta com iluminação em todo o bairro). Coincidentemente, essas duas áreas ficam no centro da localidade.

Já no entorno dessas duas comunidades, a realidade é feita de carências em todos os sentidos. A ausência do poder público alimenta a criminalidade. A falta de espaço comunitário, lazer, saneamento, ruas sem calçamento e condições precárias de moradia resultam na atividade criminosa de fato. E isso se cristaliza numa matança silenciosa que tem

seus pontos críticos nas favelas Jagatá, Terra Nostra, Pantanal e Vila dos Milagres. Nessas, quase não existem ruas. Os becos confundem os próprios moradores. Os barracos amontoados transformam o local num labirinto de miséria. É na Vila dos Milagres, então, que procuramos identificar a relação dos moradores com a violência e com a morte, especialmente aquela resultante da primeira.¹³

A Vila

A Vila dos Milagres, como tantas outras comunidades faveladas e de periferia urbana das grandes metrópoles brasileiras, tem um cotidiano sob o signo da pobreza, da exclusão social, e suas adventícias conseqüências. Dito deste modo, tem-se em mente a similitude do local com as características que os argumentos adiantes dispõem.¹⁴

¹³ Menos pelo fato de ser um dos lugares responsável pelo alto índice de homicídios do Ibura, a Vila dos Milagres, nos últimos anos da década de noventa, do século passado, se notabilizou por ter seu nome vinculado, pela crônica policial, à “Jones e sua quadrilha”, - maiores responsáveis pelos seqüestros-relâmpagos que aconteciam na cidade de Recife, à época. Ele utilizava o lugar, não somente como refúgio, mas também (em princípio) como lugar dos cativeiros de suas vítimas. Para tanto, contava com a “discrição” dos moradores, haja vista a relação de compadrio estabelecida entre eles por conta de auxílios e benefícios particulares, em diversos níveis e formas, que ele promovia. Atualmente, Jones e toda a sua quadrilha encontram-se presos no presídio Aníbal Bruno.

¹⁴ “A nossa comunidade nasceu há 20 anos atrás. Chegaram umas pessoas que não tinham onde morar, surgiu uma casa aqui, outra ali... cobertas com plásticos, papelão, sem luz e sem esgoto. Com o aumento da população, a polícia vinha e derrubava todos os barracos que nós tínhamos feito com tanto trabalho. Mas aos poucos, depois de tanta discórdia, conseguimos ficar. Hoje, já temos casa de alvenaria, água precária, esgoto precário, iluminação. Temos uma capela que construímos através de bingo e rifa, temos um colégio, um PSF (Posto de Saúde da Família) a ser inaugurado, creche, umas seis igrejas evangélicas, associação de moradores, associação de artesanato e costura...” (Depoimentos de integrantes do Grupo Chama Viva ao autor deste texto)

Moura e Ultramarini (1996) colocam que, socialmente, as periferias urbanas são áreas de concentração de moradias de população de baixa renda, carentes de serviços básicos essenciais e que sofrem os efeitos de longos deslocamentos para o trabalho, o consumo e o lazer; reforçam um ciclo de pobreza cada vez mais difícil de romper. Para esses autores, as áreas periféricas se distinguem das áreas de favelas, embora ambas possam coincidir em termos de localização. Enquanto as áreas periféricas se caracterizam, em termos de localização na cidade, como áreas distantes do centro tradicional, e também por um crescimento desordenado em um cenário caótico que se constitui e que se adensa aos poucos, as favelas resultam de um processo de invasão de áreas públicas ou particulares – na maioria das vezes fruto de um processo imediato, com padrão construtivo provisório e precário –, podendo localizar-se em regiões centrais, valorizadas e bem servidas da cidade.

Lugar que “aponta para aquilo que é precário, carente, desprivilegiado em termos de serviços públicos e infra-estrutura urbana” (Caldeira, 1984:7), a periferia urbana se revela como o lócus habitacional privilegiado e concentrador da população pobre, sobretudo das grandes cidades.

Para Durham,

A população pobre está em toda parte nas grandes cidades. Habita cortiços e casas de cômodos, apropria-se das zonas deterioradas e subsiste como enclaves nos interstícios dos bairros mais ricos. Mas há um lugar onde se concentra, um espaço que lhe é

¹⁵ O conceito de favela pode referir-se também a habitações fruto de invasões (sem posse ou título de terra), com arruamentos desalinhados e sem o atendimento dos serviços públicos essenciais: água encanada, esgotos tratados e energia elétrica convencional. Conforme “reza” o IBGE, uma favela é constatada quando existe um aglomerado de 51 unidades habitacionais ou mais. Nesse sentido, segundo dados do IBGE (Censo de 2000), a cidade de Recife ocupa o 7º lugar entre os municípios com maior quantidade de aglomerados habitacionais irregulares (UMA FAVELA..., 2001).

próprio e onde se constitui a expressão mais clara de seu modo de vida. É a chamada periferia. A "periferia" é formada pelos bairros mais distantes, mais pobres, menos servidos por transporte e serviços públicos (1984:85).

A uniformidade sócio-econômica e de condições de vida e a segregação, relativas, impostas à periferia – apesar da exclusão, da carência, do abandono por parte do Estado - parecem favorecer o desenvolvimento de uma sociabilidade local que distingue a população da periferia daquelas das camadas mais abastadas. Para essas últimas, as distâncias são eliminadas pelo automóvel, pelo telefone, pela internet e a sociabilidade se exerce entre parentes e amigos dispersos pela cidade. A casa ou o apartamento, isolado e auto-suficiente, limita um espaço social que não é complementado pela vizinhança. Na periferia, ao contrário, a vizinhança e o bairro constituem locais privilegiados para a formação de redes de sociabilidade (Ibidem:88).

É nesses locais, portanto, que se pode perceber uma sociabilidade¹⁶ particular, de caráter menos intimista, em razão da permanência de antigas práticas e ritos sociais; de atitudes mais comunitárias e tradicionais no cotidiano. Sociabilidade essa construída pela rede de relações entre as pessoas, onde normalmente o público prevalece sobre o privado. É tanto assim que qualquer fato ocorrido no local é transformado em algo público, em algo compartilhado; conseqüentemente, tal disposição reverbera no comportamento e atitude dos seus moradores. E isso se confirma quando se trata do fenômeno da morte: o acontecimento é público e social, onde a comunidade participa

¹⁶ A sociabilidade moderna que tem a cidade como local onde tipicamente se realiza e consiste em ações recíprocas dos sujeitos no curso das interações sociais (DOMINGUES, 1999:21). Ou o conjunto das relações sociais e pessoais que rege o indivíduo em sociedade (KOURY, 2003:37).

intensamente, sendo restritiva a sua interferência quando a morte não acontece no seu meio.¹⁷

Esse modo de viver o cotidiano está reforçado, por exemplo, no testemunho de Caldeira a respeito de pesquisa que empreendeu em local periférico específico na cidade de São Paulo. Ela diz:

O cotidiano do Jardim das Camélias é seguramente diferente do cotidiano dos bairros centrais da cidade. E não se trata apenas de uma questão de ritmo – embora esse seja um dado importante –, mas principalmente de tipo de vida, de sociabilidade e de valores. (...) Se olharmos a vila e suas ruas de um outro ângulo, poderemos ver mais uma vez esse caráter quase doméstico. Na verdade, o bairro é, para seus moradores, um tipo especial de espaço, que fica entre o universo privado e íntimo da casa (espaço qualitativo) e o mundo público do resto da cidade (espaço quantitativo) (cf. Mayol, 1980). A cada dia os moradores, ao usarem e percorrerem a pé o bairro, vão se apropriando desse espaço, privatizando-o. Ele se torna, assim, um espaço familiar, qualificado, embora não deixe de ser o exterior e público em relação a casa.

Esses elementos que conferem um caráter particular ao espaço do bairro estão intrinsecamente ligados ao tipo de sociabilidade e comunicabilidade que aí existe entre as pessoas e que é diferente daquele do centro de São Paulo (CALDEIRA, 1984:25).

Outros estudos concernentes ao ambiente de periferia urbana, tais como os de Ferreira (1998), Magnani (1998), também corroboram

¹⁷ A esse respeito, também conferir a experiência de Lins (1995) e Santos (2002).

com os argumentos de Caldeira e Durham a propósito da vida cotidiana da periferia urbana em suas diversas manifestações: o estilo de vida peculiar dos seus habitantes; a construção da sociabilidade; os arranjos de vida num cenário de carências extremas; as estratégias de sobrevivência utilizadas; o sistema de solidariedade informal, etc.

A comunidade da Vila dos Milagres se insere nesse quadro descrito anteriormente, com bastante semelhança; quer pelos aspectos físicos, quer pelos sociais. Sua vida social se estrutura fundamentalmente pela rede de relações que é tecida entre os moradores. O que fica patente na reflexão do desempregado Ailton, 42 anos, que mora na Vila dos Milagres. Pela janela de sua casa, enxerga o bairro de Boa Viagem:

A vista é muito bonita. Gosto de ficar olhando daqui os prédios altos. A gente consegue vê-los, mas de lá eles não vêem a gente, né?

Aqui, moço, o que vale é que um ajuda o outro, seja na dor, seja na alegria... Para o governo... eles nem sabem que agente existe... É a amizade que faz a gente sobreviver.

Violência e Morte

A violência não é inerente à nossa sociedade e ao nosso tempo. Ela sempre existiu. “Em todas as sociedades, em todas as épocas ocorrem ações que se podem caracterizar como violentas já que apelam para o uso da força bruta, seja através de que instrumentos forem; ao invés de apelar para o consentimento. O que varia são as suas formas de manifestação e as regras sociais que as controlam” (ZALUAR, 1994:30).

A sociedade brasileira presenciou, nos três últimos decênios, um aumento significativo da violência e, conseqüentemente, um crescimento das atividades de pesquisa e estudos sobre o assunto. Nos diversos discursos daí originados, percebemos dois tipos de juízo: a violência associada à pobreza ou à incapacidade do Estado de prover segurança. Essa incapacidade é associada com uma crise econômica, que ocorre juntamente com o processo de democratização: o Estado não consegue investir em todas as áreas, nem garantir a segurança da população. Essa deficiência, aliada ao crescimento da crise, promove restrições no serviço público, uma falta de empregos formais e, em derivação, um aumento significativo de pobres. O crescimento populacional, proveniente principalmente do êxodo rural, agrava o quadro. Trabalhadores rurais, a maioria sem qualificação para atividades urbanas, engrossam a fila de espera de serviços que concentram mão-de-obra barata. Cria-se, então,

uma associação, legitimada pelos meios de comunicação, da pobreza com a violência, especialmente nos grandes centros urbanos. Por um lado, discursos que tendem a naturalizar a violência, a percebê-la como algo intrínseco às relações humanas; por outro, discursos que reproduzem a associação entre violência e cidade e conseqüentemente, entre pobreza e marginalidade.

Tendo como característica essencial o fato de ser fenômeno social, travado ao nível das relações sociais, a violência é também responsável, em suas manifestações específicas, por uma série de agravos à saúde (como maus-tratos a crianças, espancamento de mulheres e outros) (ASSIS, 1991). Sua pior conseqüência vem a ser a morte, especialmente pelos crimes cometidos no trânsito e pelos assassinatos, estes últimos ceifando sobretudo jovens brasileiros

Breve Exposição dos Números da Dor¹⁸

Os dados e as estatísticas sobre a violência no mundo, no Brasil, no Estado de Pernambuco dão o contorno da forma como a criminalidade, e em especial o homicídio, vem crescendo principalmente nas grandes metrópoles.

O Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA, 2004), em estudo, aponta a cidade de Recife como a Capital mais violenta do país, tendo o risco de morte de 66,38 pessoas/100 mil habitantes. Esse Instituto divulga o mapeamento das cidades mais seguras e mais violentas do País. A partir do cruzamento de dados oficiais (dados do Censo 2000 do IBGE e dos registros de óbitos do Ministério da Saúde), cria um índice que mede o risco de uma pessoa ser assassinada nos municípios com mais de 300 mil habitantes. A taxa média de risco no País é de 35,52 pessoas num

¹⁸ Os dados aqui apresentados referem-se à realidade do ano de 2005 para trás, quando este trabalho foi elaborado em sua primeira versão. Infelizmente, neste ano de 2007, o problema da violência no Brasil e em Pernambuco não sofreu alteração para melhor. No caso da cidade mais violenta de Pernambuco, atualmente, em última pesquisa apresentada à opinião pública, aparece o idílico município de Itamaracá. Antes, em 2006, aparecera o município de Camaragibe, pertencente à Região Metropolitana de Recife.

grupo de 100 mil habitantes.

Gráfico 1
Taxa de homicídios por estados (capitais) - 1980 a 2002
(As 10 mais violentas em 2002)
População Geral



Fonte: Ipea, 2004

Pela avaliação do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), por sua vez, o Estado de Pernambuco foi declarado, em 2003, o campeão brasileiro de mortes violentas. Foram 4.691 assassinatos, sendo 1.929 entre jovens de 15 a 24 anos (ANATOMIA..., 2004:8). O estudo intitulado “Mapa da violência na Região metropolitana do Recife: período 2000 a 2003”, elaborado a partir do cruzamento de dados do Gabinete de Assessoria Jurídica às Organizações Populares (GAJOP) com os dados do Movimento Nacional de Direitos Humanos (MNDH), é elucidativo para mostrar o impacto da violência e da morte sobre a cidade. Conforme o levantamento feito, os homicídios verificados na Região Metropolitana do Recife (RMR), entre 2000 e 2003, representaram um total de 5.534 assassinatos, sendo 92,77% do sexo masculino e 7,2% do sexo feminino. Estas mortes englobam casos de pistolagem, chacina, esquadrões da morte, casos atribuídos aos cidadãos comuns, entre outros (vide tabela 1).

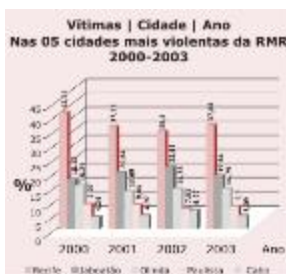
Gráfico 2



Fonte: GAJOP, 2003

Quanto às cidades mais violentas do estado, destacam-se: Recife (com 2.125 homicídios), Jaboatão (1.118), Olinda (822), Paulista (472) e Cabo (252) (vide tabela 2).

Gráfico 3



Fonte: GAJOP, 2003

Finalmente, no âmbito dos limites deste trabalho, vale salientar o estudo organizado por Waiselfisz (2002), onde são analisadas as várias formas de violência fatal (homicídio ou agressão fatal, suicídio, acidente de trânsito) que acometem a juventude brasileira e que apontam para “novos padrões de mortalidade juvenil”: em 2000, 70% dos jovens morreram por causas externas, sendo que a maioria, 39,2%, por homicídio. Fato que se torna ainda mais grave quando detectado que, no conjunto da população, apenas 12,2% dos óbitos brasileiros são provenientes de causas externas. A taxa nacional de óbitos por homicídios aumentou de 20,9 para cada cem mil habitantes, em 1991, para 27,0, em 2000. Nesse mesmo período, a *causa mortis* por homicídio dos jovens também cresce: 35,2, em 1991, e 52,1, em 2000, para cada cem mil jovens. Isto significa que o número de homicídios cresceu 50,2% na população geral e 77% na população jovem.

As maiores taxas de homicídios (em torno de 50 em cada 100 mil habitantes) no ano 2000 registram-se nos estados de Pernambuco, Rio de Janeiro e Espírito Santo. As menores (entre seis e nove homicídios em 100 mil habitantes) em Santa Catarina, Maranhão, Piauí e Rio Grande do Norte.

É dentro desse contexto que encontramos a morte violenta, principalmente o homicídio, incorporada á rotina dos moradores (das grandes cidades, especialmente na periferia), como fato ou como notícia. A maioria conta histórias de mortes trágicas, com requintes de crueldade,

dignas de jornais sensacionalistas. Sempre há relatos dos que foram assassinados com tiros, os que levaram facadas ou qualquer outra forma de agressão letal. A frequência e a forma com que ocorrem essas mortes e a conseqüente absorção das mesmas pela população que a introduz no seu discurso, conferem, à morte um aspecto de normalidade. Ela perde seu invólucro de silêncio e mistério e passa a ser falada, contada, julgada. Entra para o espaço público.¹⁹ Por outro lado, o aumento exacerbado dos fatos violentos, simbólicos ou físicos, e sua extensa exposição na mídia, apontam para uma normalização da violência. Em outras palavras, mesmo em caso de violência fatal, não causa estranhamento, pois, apesar do medo que ainda provoca, se tornou comum, corriqueira. Isso atua significativamente na elaboração de um cotidiano e uma sociabilidade. A violência é incorporada no discurso e a morte violenta, na maioria dos casos, também o é.

Para Concluir – Relações Sociais e Cidadania

Pode-se considerar que o retrato social exposto anteriormente, longe de ser apreciado, produz um sentimento inquietador. Diante de um quadro de violência sem precedentes na história do país e no Estado de

¹⁹ Zaluar (1994), refletindo pesquisas realizadas em comunidades periféricas no Rio de Janeiro, diz de lugares marginalizados com casas e ruas estigmatizadas pela pobreza “social e moral”, por onde circulam diversos personagens que compõem um cenário na maioria das vezes deprimente: trabalhadores, desempregados, bêbados, desocupados e traficantes. A rua é o espaço obrigatório do conjunto habitacional ou da favela, espaço de transição que liga o público e o privado, espaço de vida e de alegria, espaço de medo e de morte. Por ela, circula a população que convive com o medo cotidiano e que é cada vez mais discriminada, marginalizada. Apontada pelos meios de comunicação como suspeita primeira de crime, de violência, está cada vez mais acuada e sem perspectivas. A associação criminalidade/pobreza adquire espaço amplo e um número maior de adeptos. Essa associação cria estereótipos de “marginais”, se tornando uma forma de ampliação de violência e promovendo uma espécie de solidariedade entre pobres e bandidos.

Pernambuco, em particular, onde as sombras são assustadoras, as pessoas se sentem acuadas, perdem referências, mudam o estilo de vida. De outro modo, o aumento exacerbado dos fatos violentos, independente de sua natureza simbólica ou física, e sua extensa exposição na mídia, provocam uma vulgarização da violência e ela passa a ser considerada, muitas vezes, como algo normal, apesar das grandes mudanças que causa na vida do indivíduo.²⁰

A morte como uma das conseqüências direta da violência urbana, juntamente com outros fatores, vem alterando profundamente o território e o tecido urbano e, por via disso, a vida cotidiana da população nas grandes cidades brasileiras. Todos se sentem, de algum modo, afetados, ameaçados e correndo perigo. Ameaças reais, vindas de sujeitos reais, são contrapostas a ameaças potenciais típicas do imaginário singular coletivo, produzido pelos índices perversos do crescimento da violência nas cidades. Isso se agrava pela forma como esses índices são veiculados e tratados pela mídia, pela fala corriqueira do crime e, principalmente, pela ineficiência e impunidade do papel da polícia e do Estado frente à questão. Os sentimentos generalizados são de insegurança, ameaça, raiva, ódio, medo, desesperança. Mas não somente esses. Há também a indiferença, uma “certa normalidade” ante essa questão; e, ainda, um sentimento de resistência e luta contra tal situação, ainda que tênue.

²⁰ Esse aspecto é asseverado por pesquisas como a que empreendeu Baierl (2004), na cidade de São Paulo, donde pode concluir que uma criança moradora de uma favela não se espanta ou se assusta com um cadáver no chão. Uma criança de classe média, é provável, se assustaria, já que nunca ou raramente se deparou com tal cena em seu cotidiano. Em áreas de favelas, prossegue a pesquisadora, a possibilidade de crianças e adultos se depararem com pessoas assassinadas e presenciarem conflitos armados e violentos é maior do que em outros espaços territoriais da cidade. Para crianças e adultos de outros segmentos sociais, a visão da morte violenta aparece, com certeza, muito mais através da mídia. “Enquanto os moradores de áreas violentas lidam e são afetados muito mais pelo real vivido cotidianamente, os segmentos de outros territórios lidam muito mais com um real imaginário, distante” (BAIERL, 2004:23). E as áreas violentas, por excelência, nas grandes cidades brasileiras, são as áreas situadas na periferia das cidades.

É nessa perspectiva de resistência que se vislumbra a formação e afirmação de identidades sociais coletivas. Percebe-se não somente uma formação e afirmação de identidades estigmatizadas, mas também de identidades a partir de uma certa cultura política calcada na noção de cidadania, de organização e de mobilização e luta dos grupos sociais excluídos. Uma construção baseada de igual modo no comportamento e na forma de organização dos moradores da periferia, envolvendo a luta contra a violência, a morte, a exclusão social; e, desse modo, a luta por uma vida melhor, onde a dignidade humana – baseada na justiça social – seja o pilar de sustentação da sociedade. Ou, em outras palavras, pode-se dizer que surgem redes sociais (informais ou formais) constituídas, na periferia urbana, a partir das necessidades mais prementes e locais. Também se entende a realidade social como dinâmica, processual, na qual confluem múltiplos fatores. As formas de relações sociais não se configuram tão-somente como meras reproduções da realidade, mas como construções afetivas dos sujeitos que dela participam, em cada circunstância histórica e a partir de seus contextos específicos. Assim sendo, privado e público se interpenetram e se reestruturam continuamente.

Examinando a questão da sobrevivência de setores marginais da população urbana da América Latina, Lomnitz (1998:25-26) assinala que “um estrato importante da sociedade urbana latino-americana, o marginal, assegura sua sobrevivência mediante o uso da reciprocidade”. Após longas e várias pesquisas em favelas mexicanas, essa autora identifica um tipo de relação na organização social daquelas comunidades: o intercâmbio entre iguais presentes nas relações de troca recíproca de bens e serviços. Com respeito a esse intercâmbio, Lomnitz identificou a existência de redes de reciprocidades²¹ entre grupos de vizinhos, que cooperavam na tarefa diária de sobrevivência mútua e que a afiliação nelas era baseada em unidades familiares, não em indivíduos. Entre os bens

²¹ Para Lomnitz (1975), as redes são mecanismos que geram solidariedade e que abarcam todos os incidentes do ciclo vital. Mais de 60% das relações de compadrio, no estudo por ela realizado, se deram entre parentes e amigos da família.

e serviços que eram objetos de intercâmbio recíproco nessas redes, constavam: informação, ajuda trabalhista, empréstimos (diários ou quase diários de comida, dinheiro, roupa, ferramentas e uma ampla variedade de artigos domésticos e de uso geral), serviços e, finalmente, *apoio moral* (Grifou-se).

Para Fontes (2004:60), “as redes de solidariedades são lembradas como instrumentos importantes de enfrentamento de situações adversas pelos pobres urbanos, principalmente em situações de insegurança econômica e de falência dos serviços públicos”. E mais: “nos países subdesenvolvidos, as redes de solidariedades são o instrumento por excelência entre os pobres urbanos para aliviar situações de risco e incerteza” (id., *ibid.*).

Por seu turno, Machado e Machado (1999) concebem as redes como instrumentos imprescindíveis de transformação social em países socialmente menos desenvolvidos ou em via de desenvolvimento, onde não existem uma sociedade civil organizada e as instituições em maior ou menor grau não respondem genuinamente aos interesses de suas comunidades.

Como se constata, a crença de que o envolvimento e a participação em grupos pode ter conseqüências positivas para o indivíduo e para a comunidade é uma noção não somente corrente, como também antiga. O ressurgimento contemporâneo da idéia de *laços de proximidade solidários* “está centrado nos benefícios angariados pelos indivíduos em virtude da participação em grupos e na construção deliberada de sociabilidade tendo em vista a criação de capital social” (PORTES, 2000:2). Esses sentimentos de pertencimento a um grupo, que se traduzem em “agregados de recursos efetivos ou potenciais ligados à posse de uma rede durável de relações mais ou menos institucionalizadas de conhecimento e reconhecimento mútuo são a própria base em que se sustenta a solidariedade que os torna possível” (BOURDIEU, 1985 apud PORTES, 2000:2).

Entretanto, as redes sociais (informais ou formais) não são um dado natural. Tendem a ser construídas mediante estratégias orientadas para institucionalização de relações de grupo, que se constituam fonte de confiança para ascender a outros benefícios. Essa relação social constituiria o poder das formas de influência que permitiria aos indivíduos reclamar o acesso à quantidade e à qualidade de recursos, podendo significar a capacidade de inversão de condições dadas como desfavoráveis dentro do contexto micro de geração de ambiência de convivência social. Em outras palavras, assume-se como verdadeiro o pressuposto de que laços de proximidade solidários poderiam vir a funcionar como controle social de condições que definem ambiências de caráter criminoso.

Na Vila dos Milagres, como de resto em diversas localidades de periferia recifense, temos exemplo de organizações (redes sociais) que procuram agir na contramão da situação atual. Por iniciativa própria ou apoiados por Organizações Não-Governamentais (e tímidas ações governamentais), grupos têm se constituído e mobilizado para, se não resolver, pelo menos amenizar o presente e garantir um futuro melhor.²² No caso, destacamos o grupo “Chama Viva” que se autodefine como “um grupo de mulheres amamentadoras do peito, orientando mães a cuidarem melhor da sua saúde e também do seu bebê”. O início foi com a Pastoral da Criança, incentivando a amamentação, pois era grande o número de crianças desnutridas e o número de óbitos. Depois, ao se afastar da Pastoral, procurou por iniciativa própria atuar não só na finalidade que lhe deu origem, como transbordar sua atuação para aspectos mais amplos da comunidade. Entre esses, a questão da segurança e, ao mesmo tempo, proporcionar – principalmente - para os jovens da comunidade um futuro com “escolaridade, trabalho, diversão, cultura e respeito. Um jovem que não seja vítima e nem ator da violência armada, mas que tenha voz e poder de decisão na sociedade e nas esferas do governo”.

²² Como exemplo de iniciativas próprias (ou apoiados em ONGs e ações governamentais) dos jovens de periferia contra tal situação social e no sentido de garantir um futuro melhor se pode indicar a Pastoral da Juventude do Meio Popular, o Fórum das Juventudes de Recife, o Fórum da Criança e do Adolescente da cidade de Recife.

Referências Bibliográficas

ANATOMIA da Violência. *Jornal do Comércio*, Recife, 23 a 31 mai. Disponível em: [http://www.jc.com.br/antomia da violência](http://www.jc.com.br/antomia_da_violencia), Acesso em: 15 de set 2004.

ASSIS, S. G. (1991). *Quando Crescer é um Desafio Social. Estudo Sócio-Epidemiológico sobre Violência em Escolares de Duque de Caxias/RJ*. Dissertação - (Mestrado em Saúde Pública). Rio de Janeiro: Escola Nacional de Saúde Pública.

BAIERL, Luzia Fátima (2004). *Medo Social – da violência visível ao invisível da violência*. São Paulo: Cortez.

BEATO, Cláudio C. Violência urbana: dilemas no controle da criminalidade no Brasil. Disponível em: www2.uerj.br/~labore?violencia_beato.htm. Acesso em: 30 jun.2005.

CALDEIRA, Teresa P. do R. (1984). – *A Política dos Outros – o Cotidiano dos Moradores da Periferia e os que Pensam do Poder e dos Poderosos*. São Paulo: Brasiliense.

_____. (2000). *Cidade de Muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: 34/Edusp.

DOMINGUES, José M. (1999). *Sociologia e Modernidade – para Entender a Sociedade Contemporânea*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

DURHAM, Eunice (1986). “A Sociedade Vista da Periferia.” *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, n. 1, v. 1, p.84-99, jun.

ELIAS, Norbert (2001). *A Solidão dos Moribundos, seguido de Envelhecer e Morrer*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

ELIAS, N; SCOTSON, J. (2000). Os Estabelecidos e os Outsiders. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

ETAPAS (1991). *UR10, Lutando Venceremos*. Recife.

_____. (1993). *Três Carneiros, Conhecendo nossa Realidade, nossos Direitos Vêm*. Recife.

- FERREIRA, Maria I. C. (1998). *Homicídios na Periferia de Santo Amaro*. Um Estudo sobre a Sociabilidade e os Arranjos da Vida num Cenário de Exclusão. São Paulo: FFLCH/USP. (Dissertação de Mestrado)
- FONTES, B. A. S. M. (2004). “Capital Social e Terceiro Setor: sobre a estruturação das redes sociais em associações voluntárias.” In: MARTINS, Paulo Henrique; FONTES, Breno A. S. M. Fontes. (Org.). *Redes Sociais e Saúde: novas possibilidades teóricas*. p. 49-76.
- GASKELL, George (2002). “Entrevistas Individuais e Grupais.” In: BAUER, Martin W.; GASKELL, George (Eds.). *Pesquisa Qualitativa com Texto, Imagem e Som – um Manual Prático*. Petrópolis: Vozes. p. 64-89.
- KOURY, Mauro Guilherme P. (1996). “A Formação do Homem Melancólico: Luto e Sociedade no Brasil.” *Cadernos de Ciências Sociais*. João Pessoa, n. 38, p. 15-30, [?]
- _____. (2003). *Sociologia da Emoção: o Brasil Urbano sob a Ótica do Luto*. Petrópolis: Vozes.
- _____. (2004) Introdução à Sociologia da Emoção. João Pessoa, Manufatura, Grem.
- LACOMBE, Maria M. (1997). *As Estratégias de Sobrevivência da População Favelada de São Paulo*. São Paulo: FAPESP. (Relatório de Pesquisa e Iniciação Científica).
- LAMARÃO, M. L.; BRITTO, R.C.C. (1995). *Criança, Violência e Cidadania*. Universidade da Amazônia - UNAMA: Série Relatórios de Pesquisa, nº 2, jul.
- LINS, Mísia (1995). *Morte, Católicos e Imaginário: o caso do Alto do Reservatório, Casa Amarela*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.
- LOMNITZ, Larissa A. de. (1998) *Cómo Sobreviven Los Marginados*. 14ª ed. Cidade do México: Siglo XXI Editores
- MACHADO, Antonio L. Itriago; MACHADO, Miguel Angel Itriago (1999). *Las Redes como Instrumentos de Transformación Social. Disponible em* <http://www.rits.org.br/acervo/acervo_pesquisas> Acesso em 22 de mai 2005.

- MAGNANI, José Guilherme C. (1998). *Festa no Pedaco. Cultura Popular e Lazer na Cidade*. São Paulo: Brasiliense.
- MARTINS, José de S. (Org.) (1983). *A Morte e os Mortos na Sociedade Brasileira*. São Paulo: Hucitec.
- MARANHÃO, José L. de S. (1987) *O Que é Morte*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense. (Coleção Primeiros Passos, 150).
- MINAYO, Maria C. de S. (Org.). (1994). “A Violência sob a Perspectiva da Saúde Pública.” In: O Impacto da Violência Sobre a Saúde. *Cadernos de Saúde Pública*. V. 10. Escola Nacional de Saúde Pública.
- MINAYO, Maria Cecília de S.; SOUZA, E. R. de. (1998). Violência e Saúde como um Campo Interdisciplinar e de Ação Coletiva. In: *História, Ciência, Saúde – Manguinhos*. Rio de Janeiro, v. IV, n. 3, p. 513-531, nov. 1977/fev. 1998.
- MOURA, Rose; ULTRAMARI, Clóvis (1996). *O Que é Periferia Urbana*. São Paulo: Brasiliense. (Coleção Primeiros Passos, 306)
- GAJOP (2003). *Mapa da Violência na Região Metropolitana de Recife: 2002 – 2003*. Recife.
- PAIS, José Machado (2003). *Vida Cotidiana. Enigmas e Revelações*. São Paulo: Cortez.
- PORTES, Alejandro. Capital social: origens e aplicações na sociologia contemporânea. **Sociologia**, n.33,p.133-158, set .2000. Disponível em: <<http://www.scielo.oces.mctes.pt>>. Acesso em: 3 jun. 2005.
- SARTI, Cynthia A. (1994). *A Família como Espelho. Um Estudo sobre a Moral dos Pobres na Periferia de São Paulo*. Tese (Doutoramento em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- SANTOS, Maria Sandra R. dos. (2002). *Um Espaço Relacional? Os Rituais da Morte no Bairro da Ilha do Bispo, João Pessoa, PB*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.
- SCOTT, Russel Parry (Coord.) (1996). *Saúde e Pobreza no Recife – Poder, Gênero e Representações de Doenças no Bairro do Ibura*. Recife: Editora Universitária da UFPE.

UMA FAVELA a cada 2,9 km. Jornal do Commercio, Caderno Cidades, Habitação I, 14 jan. 2001.

WASELFISZ, Júlio J. (2002). *Mapa da violência III (síntese)*. Unesco/Instituto Ayrton Senna – Brasil. Disponível em: <<http://www.uol.com.br/aprendiz>> Acesso em: 07 de mai 2002.

WEBER, M. (1994). *Economia e Sociedade*. Brasília: UnB.

ZALUAR, A. (1994). *Condomínio do diabo*. Rio de Janeiro: Revan/UFRJ.

ISSN 1676-8965
RBSE 6 (17): 386-397
Agosto de 2007
ARTIGO

Nudismo, lazer e consumo²³

Eduardo Carrascosa de Oliveira

RESUMO: Este artigo analisa o nudismo como uma prática de lazer, e, portanto, portador de uma dimensão lúdica capaz de construir espaços privilegiados para a observação da construção de juízos éticos universais e desenvolver uma comunicação voltada para o entendimento mútuo, pode ser pesquisado sob o prisma da ação comunicativa habermasiana (Habermas, 1987). São feitos comentários sobre as interpretações que

²³ Este artigo é baseado em texto apresentado no Grupo de Trabalho *Consumo, Sociedade e Ação Coletiva* do XIII Congresso Brasileiro de Sociologia, Recife, 29 de maio a 02 de junho de 2007.

atribuem ao lazer, como atividade inserida na idéia de consumo do tempo livre, uma impossibilidade deste trazer algum benefício emancipatório, pois estaria atrelado ao consumo na sociedade contemporânea, onde a busca da diversão reproduziria a lógica da competição relativa ao mercado e à produção. Nesta perspectiva, a obra de Habermas, em função da importância que este dá à construção da identidade e à sociabilidade espontânea, pode contribuir para uma transformação do sentido atribuído ao lazer na pesquisa na área de ciências sociais.

PALAVRAS-CHAVE: Nudismo, lazer e consumo.

ABSTRACT: This article analyzes the nudism as a practice of leisure, and, therefore, carrier of a playful dimension capable to construct privileged spaces for the construction of universal ethical judgments and to develop a communication toward the mutual agreement, able to be searched under the prism of the habermasiana communicative action (Habermas, 1987). Commentaries are made on the interpretations that attribute to the leisure, as inserted activity in the idea of consumption of the free time, an impossibility of this to bring some benefit of emancipation, because of its connection to the contemporary consumption in the society, where the search of entertainment would reproduce the logic of competition from the market and the production. In this perspective, the work of Habermas, related to the importance that he gives to the construction of the identity and to the spontaneous sociability, can contribute for a transformation of the meaning attributed to leisure in the research in the area of social sciences.

KEYWORDS: Nudism; leisure; consumption.

Lazer e Consumo

A proposta de estudo do processo de construção das identidades, utilizando especificamente o caso do nudismo, em referência à transformação do lazer e do consumo na sociedade contemporânea, demanda de início uma denominação dos significados dos conceitos de lazer e consumo.

A primeira noção, a de lazer, pode ser definida através de sua diferenciação em relação à de tempo livre. Segundo DeGrazia (1996), o lazer viria da idéia de ócio da antiguidade, que significava uma isenção de obrigações, havendo assim tempo necessário para a reflexão: para Platão e Aristóteles, a contemplação era a melhor forma de se encontrar a verdade e os gregos consideravam-na algo divino. Posteriormente, para Tomás de Aquino, a contemplação permite ver a Divindade no cosmos. No final da Idade Média, a grandeza do homem passa a não mais se encerrar na sua capacidade de contemplação, mas também em sua habilidade para submeter a natureza à sua vontade. A partir do Renascimento, a idéia clássica de que a felicidade só aparece no ócio, passa para a de ação e transformação. Se antes o ócio levava a Deus, agora é o trabalho que leva, principalmente após a Reforma.

No mundo contemporâneo o lazer se converteu em tempo, afastado da contemplação, do cultivo da mente e das idéias. O conceito de tempo livre então nasceu deste tempo cronometrado, do relógio do mundo industrial. Por isso, confundir lazer com tempo livre nos dá a ilusão de que a industrialização fornece trabalho e também o dom do lazer, isto é, tempo livre. Porém, o ideal de lazer é um estado de isenção de obrigações, não podendo ocorrer num tempo livre se este está ligado ao tempo do trabalho e do relógio (Thompson, 1991).

Na ótica do tempo-mercadoria, tanto o tempo de trabalho como o de não-trabalho estão permeados pela lógica da produtividade e da utilidade. Por isso, DeGrazia diz que o lazer desaparece no mundo industrial, onde tudo deve ser justificado pela utilidade (Bruhns, 2002).

Esta noção de lazer, que atrelada ao tempo livre remete à noção de lazer como uso do tempo-mercadoria, permite que as atividades de lazer sejam consideradas como práticas de consumo,

possibilitando várias interpretações, como os dois paradigmas da sociologia da cultura: o frankfurtiano, no qual o consumo é visto como epifenômeno da produção cultural, e o de Bourdieu, concentrado nos processos de reprodução das diferenças e desigualdades sociais por meio da acumulação de capital simbólico e econômico (Arantes, 1993:12).

Arantes propõe a consideração do lazer como consumo, como “acesso (social), aquisição (material) e uso (prático e simbólico) diferenciado de recursos no contexto de sistemas de relações sociais e ordem moral” (Idem: 21). Alargando a compreensão de Bourdieu, entende consumo como práticas nas quais se experimentam realidades que não são necessariamente contraponto ou reforço ideológico das formas dominantes de diferenciação social, mas a possibilidade de vislumbrar-se o que se deseja e imagina (Bruhns, 2000:13).

Baudrillard (1975) também utiliza a idéia de diferenciação para explicar o consumo no capitalismo. Para ele, os objetos não se remetem a uma função ou necessidade definida, mas sim à lógica social ou do desejo, ambas a serviço do inconsciente da significação. A satisfação edifica-se sobre três lógicas diferentes: a do valor de uso, a do valor de troca e a da lógica social. A sociedade de consumo elimina a conexão entre objeto e sua função definida, criando a outra entre objeto e lógica social, ou lógica do status. Baudrillard supera a noção de utilidade do racionalismo marxista e introduz o consumo supérfluo e irracional. O consumo de objetos/sinais simultaneamente diferencia o indivíduo, permitindo filiação ao grupo, e também o distingue dos demais. Num lado, consumo é individual e individualizante; sob outro, ele apenas agrega os indivíduos, agrega porque diferencia (Arantes, 1993:14).

Se o tempo para Baudrillard é uma mercadoria, sendo o tempo de trabalho vendido e comprado para a produção mercadorias e o tempo de não-trabalho um tempo ganho, não há distinção essencial entre os tempos, estando presente em ambos as normas e constrangimentos relacionados ao trabalho. Este conceito de tempo há em Thompson e DeGrazia, que mostram como o relógio possibilitou o conceito de tempo linear no capitalismo industrial, e como as máquinas trouxeram a ilusão da venda do tempo, concebido como dinheiro – “*time is money*” - unidade

tangível e valiosa, que deve ser economizada, investida e contada. Ao vincular lazer ao “consumo de tempo improdutivo”, Baudrillard reduz a problemática do lazer à lógica da distinção, particularmente por uma troca social de sinais e suporte material de significações.

Ação Comunicativa e Lazer

As interpretações apresentadas acima atribuem ao lazer, como atividade inserida na idéia de consumo do tempo livre, uma impossibilidade de trazer algum benefício emancipatório. Dado que se vincula ao cálculo vigente na produção industrial, obedeceria somente ao descanso do trabalho, e não a uma construção de alternativas nem de reflexão sobre o sentido e condições de existência por parte dos atores sociais imbuídos desta lógica. O lazer, assim, fica atrelado ao consumo na sociedade contemporânea, onde a busca da diversão reproduziria a lógica da competição relativa ao mercado e à produção.

Mas segundo Gutierrez, o lazer deve ser caracterizado fundamentalmente pela dimensão de busca do prazer, o que enriquece a possibilidade de análise a partir da noção de construção coletiva do ser social e a contrapartida da percepção individual do fenômeno. A reflexão sobre o lazer, segundo o autor, portanto: 1) permite perceber as contradições da racionalidade do sujeito da ação; 2) define o contato entre o racional e o emocional; e 3) possui um paradoxo por se tratar de um aspecto do social menos controlado do que o trabalho e o ensino, e por outro lado depender de valores e tabus introjetados, fazendo com que os comportamentos desviantes não sejam reprimidos de acordo com o direito formal nem com a discussão política propriamente dita (Gutierrez, 2002: 153).

É nesta perspectiva, então, que somos levados à tomada da obra de Habermas em função da importância que este dá à construção da identidade e à sociabilidade espontânea, o que pode contribuir para uma transformação do sentido atribuído ao lazer na pesquisa na área de ciências sociais. Habermas elabora, com o transcorrer do tempo, um modelo de interpretação da realidade social baseado na dimensão discursiva nos processos de formação da ação coletiva.

No agir estratégico, dinheiro e poder codificam um acordo “racional com princípio a fins” suscetível a cálculos, possibilitando uma influência estratégica generalizadora sobre a decisão dos outros participantes na interação, num movimento de engano do processo de formação do consenso. Substituindo-se a comunicação lingüística por uma generalização simbólica de prejuízos e ganhos, o “mundo da vida” fica submetido ao poder e moeda, não sendo mais necessário para a coordenação das ações, havendo a degradação do agir comunicativo e autoregulação do poder e moeda (Habermas, 1987:258).

No entanto, Habermas nega à razão instrumental qualquer possibilidade de totalização, pois esta só é possível utilizando o mundo da vida, apesar da racionalidade deste último trazer o paradoxo de instrumentalizar-se em função de sua complexificação. O importante é que, ao defender a categoria “mundo da vida”, opta por dotá-la de uma racionalidade superior, a comunicativa, sem a qual os sistemas do poder e dinheiro não podem existir. Na ação comunicativa, os participantes buscam o consenso, aproximando racionalidade e verdade relativa através do consenso como critério de validade.

Assim, sob o aspecto do entendimento, este agir serve à tradição e à renovação cultural, sob o aspecto da coordenação da ação, serve à integração social e à criação da solidariedade e, sob o da socialização, para a formação de identidades pessoais. Estas identidades são forjadas na socialização, constituindo-se um espaço de racionalidade onde as subjetividades participantes constroem discursivamente um acordo mútuo, livre de coerções.

Dessa forma, segundo Gutierrez, toda atividade de lazer, caracterizada por esta sociabilidade espontânea na busca pessoal do prazer, pode ser estudada a partir das categorias de análise acima apontadas. O contrário, no entanto, ocorre quando as práticas de lazer mediadas pelo mercado preservam o movimento de ancoragem e colonização que generaliza as ações estratégicas.

Na verdade, é fácil perceber em boa parte das manifestações de atividades de lazer formas coletivas espontâneas de interação, com os mecanismos que

caracterizam a ação comunicativa e o mundo da vida, inclusive reproduzindo-se no tempo sem ter que se apoiar necessariamente numa instância institucional, mas dependendo essencialmente da própria cultura do grupo. Porém, presenciamos uma enormidade de práticas de lazer, individuais ou coletivas, em que essas características da sociabilidade espontânea não estão presentes. Nesse caso, é preciso ter em mente a tensão interna entre a riqueza crescente no tempo do mundo da vida e a maior complexidade dos sistemas dirigidos pelo meio. (Gutiérrez, 2002:171).

Passamos agora então à consideração do nudismo a partir destas perspectivas apresentadas sobre o lazer e consumo.

A teoria da ação comunicativa e o nudismo

Para a caracterização do nudismo dentro do modelo analítico adotado, deve-se propor um levantamento de elementos que apontam para sua dimensão comunicativa consensual, sendo avaliadas as possibilidades de atender aos requisitos esperados. Obviamente, esta tarefa está restrita aos limites impostos por este tipo de exposição, bem pelo caráter ainda inicial desta pesquisa, se concretizando apenas pela verificação teórica dos pressupostos básicos.

Ao se acreditar que o nudismo, como prática de lazer, logo portador de uma dimensão lúdica capaz de construir espaços privilegiados para a observação da construção de juízos éticos universais e desenvolver uma comunicação voltada para o entendimento mútuo, pode ser pesquisado sob o prisma da ação comunicativa habermasiana (Habermas, 1987), faz-se necessário definir até que ponto o nudismo se vincula à noção de consumo do tempo livre, para uma avaliação de se e como o participante adota

uma comunicação estratégica regulada pelos mesmos meios sistêmicos que atuam no Estado e no mercado, onde o cálculo e a busca da maximização dos interesses vigoram.

De forma geral, na proposta nudista, a nudez coletiva não teria somente a condição de estabelecer uma conotação diferente de uma nudez erótica. O ato de se despir, para defender a natureza humana como essencialmente nua, revela também uma forma de apropriação do corpo baseada num consenso entre as subjetividades restritas ao grupo específico. No caso, o consenso desafia a ordem estabelecida, que não só aconselha a modéstia e o pudor como prevê como crime o abuso.

Esta luta pela definição de como o corpo humano deve ser avaliada – que chega a uma batalha jurídica pelo direito se apresentar publicamente travada pelas associações e grupos praticantes – por um lado, remete à tendência de valorização do corpo na sociedade contemporânea, onde a aparência física constitui num dos elementos impulsionadores da cultura do consumo através das imagens que o corpo adquire na comunicação de massa. Muitas das imagens, principalmente as usadas para vender mercadorias e experiências por meio de propagandas, referem-se a imagens de juventude, saúde e beleza dos corpos, construindo ideais de corpo como algo a ser atingido (Featherstone, 1994:68).

Mas por outro lado, o nudismo aparentemente, negaria o pertencimento ligado às identidades produzidas pela sociedade moderna que as roupas e a moda simbolizariam. Desta forma, podemos entender que a nudez no nudismo, na verdade, surge também como outro emblema de pertencimento à raça humana, se tomamos o nu como o humano em sua pureza, o que traz de volta a vinculação a um aparato simbólico. A afirmação do grupo “*nu*” perante uma sociedade “com roupas” adquire os contornos de um processo identitário onde operam a ambivalência, presente em todo processo de formação de identidades, expressa na concomitância das tentativas de assemelhação e de distinção.

O nudismo também pode ser entendido como um fenômeno vinculado a uma busca de definições e modelos para se agir e pensar quando certezas e verdades, sujeitos a um constante questionamento, perderam seus valores absolutos. Quando a concepção nudista, segundo os preceitos gerais das diversas

organizações desta prática, promove um contato maior com a natureza e a nudez comunal, que traria o compartilhamento do humano em sua natureza pura, uma determinada forma de entender a natureza humana está sendo proclamada em detrimento daquela que pretende se afirmar por outros meios.

Mas se considerarmos o nudismo um tipo de troca simbólica, podemos tentar saber se a nudez compartilhada (dada, recebida e retribuída) serve de instrumento para que o consenso, o respeito mútuo e a solidariedade sejam fundados ou se, pelo contrário, serve para, valorizada, criar ganhos utilitários particulares.

Para discutir em que medida os valores teriam algo mais a dizer sobre o significado dos direitos nas relações sociais, L. Cardoso de Oliveira (1996a) utiliza a noção maussiana de reciprocidade, que englobaria moral, direitos e valores, ou seja, as dimensões normativa e valorativa da vida social. A dádiva (dar, receber e retribuir) implica no reconhecimento dos direitos e deveres estabelecidos, bem como no reconhecimento mútuo dos envolvidos enquanto mercedores da troca, o que cria uma adesão comunitária a valores. A reciprocidade mostraria que justiça e solidariedade caminham juntas.

Segundo Cardoso de Oliveira, Habermas também se inclina para a incorporação da dimensão valorativa através do reconhecimento do caráter constitutivo do princípio de solidariedade, ao lado do princípio de justiça, na definição dos problemas de ordem moral. É através do engajamento do seres humanos no processo de socialização, condição para a individuação, que a identidade é constituída.

A moralidade atuaria então em dois planos: (1) na postulação do respeito à igualdade de direitos entre todos os indivíduos e/ou, na modernidade, no respeito à liberdade subjetiva da individualidade inalienável, vinculado ao princípio de justiça; e, (2) na proteção da rede de relações intersubjetivas de reconhecimento

mútuo através das quais os indivíduos sobrevivem como membros de uma comunidade, onde compartilham o mesmo mundo da vida e os mesmos valores, e que está vinculado ao princípio de solidariedade (Cardoso de Oliveira, 1996a:150).

Se para Cardoso de Oliveira “não existe justiça sem solidariedade” (Idem, 1996:154), então a busca da identidade deve, no sentido de dever moral, ter por objetivo o estabelecimento do respeito nas relações sociais.

Centrando a análise na relação dos nudistas com o símbolo de sua identidade, a nudez coletiva, há dois aspectos conectados e conflitantes: o “orgulho” e a “vergonha” da nudez, sendo preciso saber o que e como é trocado, bem como a atribuição de valores e significados à nudez. Se um orgulho da própria nudez nos remete ao agir utilitário que a nudez pode conter como símbolo social distintivo de um “vestir” de civilizado, precisamos pensar também no sacrifício que pode estar por trás do gesto de se despir publicamente, gesto que pode conter uma grande conotação de vulnerabilidade e de humilhação (Barcan, 2004). Se quem fica nu transmite, por um lado, a imagem de pureza, ingenuidade e sinceridade, por outro fica à mercê de interpretações recheadas de julgamentos morais (inclusive estéticos) nem sempre positivos. Por isso, a verificação dos conteúdos racional e emocional nas ações perpetradas pelos nudistas deve ser calcada sobre a dubiedade de significados da nudez.

Procurando resgatar a dimensão substantiva da solidariedade, L. Cardoso de Oliveira (1996b:164) chama atenção para o fato de que a noção de reciprocidade atribui uma importância decisiva aos valores no equacionamento dos direitos envolvidos nas relações de troca analisadas por Mauss. Argumenta que a institucionalização da relação entre as partes demanda o reconhecimento mútuo dos envolvidos enquanto merecedores da reciprocidade, isto é, da consideração mútua da “dignidade” da partes enquanto membros legítimos de uma comunidade

determinada com a qual se identificam através da comunhão de valores e visões de mundo.

Através da idéia de orgulho e vergonha, podemos tentar definir a dignidade no nudismo pelo respeito à nudez alheia tratando-a como natural, evitando-se fazer referência ao sexo. Negar o desejo sexual é, portanto, imperativo, mesmo que isto possa ser defendido pelo nudista como justamente o seu contrário: a desrepressão. Alguém que tem inibições, vergonha da própria nudez talvez acredite que enfrentar a nudez coletiva possa servir para combater este, digamos, problema de aceitação do próprio corpo. Daí a importância de se encarar o corpo humano como naturalmente nu, ou seja, destituí-lo de sua condição individual para “vesti-lo” de humano, uma condição acima e exterior aos indivíduos. Desreprimir é então lidar com o próprio corpo, aceitando-o como igual aos outros, havendo uma *reciprocidade nudista* do tipo: “eu fico nu se você também agir como se isto fosse natural”.

Este contato, ao mesmo tempo coletivo e individual, racional e emocional com a nudez, com vista ao estabelecimento uma ação coordenada a partir de um consenso previamente acordado pelos agentes sociais, desempenharia um papel essencial para o desenvolvimento das identidades pessoais com base na comunicação livre.

De forma muito limitada em termos de alcance de afirmações, concluiríamos as indicações introdutórias da discussão aqui proposta com a sugestão de que esta avaliação da dignidade presente nos vínculos entre os nudistas pode ser utilizada como fonte de reflexão sobre o caráter específico do nudismo como objeto enquadrado nas categorias de lazer e consumo, justificando uma pesquisa mais detalhada e profunda do assunto.

Bibliografia

- ARANTES, A. A. Consumo e entretenimento: hipóteses para uma antropologia do tempo livre. *Cadernos IFCH*, Campinas, Unicamp, n.27, 1993.
- BARCAN, R. *Nudity: a cultural anatomy*. Oxford: Berg, 2004.
- BAUDRILLARD, J. *A sociedade de consumo*. Lisboa: Edições 70, 1975.

BRUHNS, H. T. Lazer e motricidade: dialogando com o conhecimento. In: BRUHNS, H. T. (org.). *Temas sobre o lazer*. Coleção educação física e esportes. Campinas, SP: Autores Associados, 2000.

_____. De Grazia e o lazer como isenção de obrigações. In: BRUHNS, H. T. (org.). *Lazer e ciências sociais*: diálogos pertinentes. Coleção Lazer, esporte & sociedade. São Paulo: Chronos, 2002.

CARDOSO DE OLIVEIRA, L. Justiça, Solidariedade e Reciprocidade: Habermas e a Antropologia. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, R., & L. Cardoso de Oliveira. *Ensaíos antropológicos sobre moral e ética*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996a.

_____. Entre o justo e o solidário: os dilemas dos direitos de cidadania no Brasil e nos EUA. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, R., & L. Cardoso de Oliveira. *Ensaíos antropológicos sobre moral e ética*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996b.

DE GRAZIA, S. *Tiempo, trabajo y ocio*. Madrid: Editorial Tecnos, 1996.

FALEIROS, M. I. C. Repensando o lazer. *Revista Perspectiva* São Paulo, n.3, 1980.

FEATHERSTONE, M. O curso da vida: corpo, cultura e o imaginário do processo de envelhecimento. *Cadernos IFCH*. Campinas: Unicamp, n.13, 1994.

GUTIERREZ, G. A contribuição da teoria da ação comunicativa para a pesquisa sobre o Lazer In: BRUHNS, H. T. (org.). *Lazer e ciências sociais*: diálogos pertinentes. Coleção Lazer, esporte & sociedade. São Paulo: Chronos, 2002.

HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa*. vol. 2. Madri: Taurus, 1987.

THOMPSON, E. P. O tempo, a disciplina do trabalho e o capitalismo industrial. In: TOMAZ, T. S. (org.) *Educação e prática social*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1991.

Note sur la notion de civilisation²⁴

Marcel Mauss et Émile Durkheim

Une des règles que nous suivons ici est, tout en étudiant les phénomènes sociaux en eux-mêmes et pour eux-mêmes, de ne pas les laisser en l'air, mais de les rapporter toujours à un substrat défini, c'est-à-dire à un groupe humain, occupant une portion déterminée de l'espace et représentable géographiquement. Or, de tous ces groupements, le plus vaste, celui qui comprend en soi tous les autres et qui, par conséquent, encadre et enveloppe toutes les formes de l'activité sociale est, semble-t-il, celui que forme la société politique, tribu, peuplade, nation, cité, État moderne, etc. Il

²⁴ - Artigo extraído da Revista *Année sociologique*, 12, pp. 46 à 50, 1913.

semble donc au premier abord, que la vie collective ne puisse se développer qu'à l'intérieur d'organismes politiques, aux contours arrêtés, aux limites nettement marquées, c'est-à-dire que la vie nationale en soit la forme la plus haute et que la sociologie ne puisse connaître des phénomènes sociaux d'un ordre supérieur.

Il en est cependant qui n'ont pas des cadres aussi nettement définis ; ils passent par-dessus les frontières politiques et s'étendent sur des espaces moins facilement déterminables. Bien que leur complexité rende l'étude actuellement malaisée, il importe cependant de constater leur existence et de marquer leur place dans l'ensemble de la sociologie.

L'ethnographie et la préhistoire ont particulièrement contribué à tourner l'attention de ce côté.

L'énorme travail qui, depuis une trentaine d'années, s'est poursuivi dans les musées d'ethnographie d'Amérique et d'Allemagne, dans les musées préhistoriques de France et de Suède surtout, n'est pas, en effet, resté sans résultats théoriques. Surtout du côté ethnologique, des nécessités scientifiques de simplification et de catalogue et même de simples nécessités pratiques de classement et d'exposition ont abouti à des classifications à la fois logiques, géographiques et chronologiques : logiques, parce qu'en l'absence d'histoire possible, la logique est le seul moyen d'apercevoir, au moins à titre hypothétique, des séquences historiques d'instruments, de styles, etc. ; chronologiques et géographiques parce que ces séries se développent dans le temps comme dans l'espace, en s'étendant à une pluralité de peuples différents. Il y a longtemps que dans les musées américains on a exposé des cartes montrant l'extension de tel ou tel type d'art, ou que, dans les musées préhistoriques on a proposé des schémas généalogiques des formes de tel ou tel instrument.

Il existe donc des phénomènes sociaux qui ne sont pas strictement attachés à un organisme social déterminé, ils s'étendent sur des aires qui dépassent un territoire national ou bien ils se développent sur des périodes de temps qui dépassent l'histoire d'une seule société. Ils vivent d'une vie en quelque sorte supra-nationale.

Mais il n'y a pas que la technologie ou l'esthétique qui posent ces problèmes. La linguistique a, depuis longtemps, établi nombre de phénomènes du même genre. Les langues parlées par des peuples différents ont entre elles des liens de parenté : certaines formes

verbales, grammaticales, etc., se retrouvent dans des sociétés différentes. Elles permettent de grouper celles-ci en familles de peuples qui sont ou ont été en rapport les uns avec les autres ou qui sont issus d'une même origine – on parle couramment d'une langue indo-européenne. Il en est de même des institutions. Les diverses nations algonquines ou iroquoises avaient un même genre de totémisme, une même forme de magie ou de religion. Chez tous les peuples polynésiens, on trouve une même sorte d'organisation politique (pouvoir des chefs). Les débuts de la famille ont été identiques chez tous les peuples qui parlent une langue indo-européenne.

Mais, de plus, on a constaté que les faits qui présentent ce degré d'extension ne sont pas indépendants les uns des autres ; ils sont généralement liés en un système solidaire. Il arrive même très souvent que l'un d'eux implique les autres et décèle leur existence. Les classes matrimoniales sont caractéristiques de tout un ensemble de croyances et de pratiques qui se retrouvent dans toute l'étendue de l'Australie. L'absence de poterie est un des traits distinctifs de l'industrie polynésienne. Certaine forme d'herminette est chose essentielle ment mélanésienne. Tous les peuples qui parlent une langue indo-européenne ont un fond commun d'idées et d'institutions. Il existe, non pas simplement des faits isolés, mais des systèmes complexes et solidaires qui, sans être limités à un organisme politique déterminé, sont pourtant localisables dans le temps et dans l'espace. A ces systèmes de faits, qui ont leur unité, leur manière d'être propre, il convient de donner un nom spécial : celui de civilisation nous paraît le mieux approprié. Sans doute, toute civilisation est susceptible de se nationaliser ; elle prend, à l'intérieur de chaque peuple, de chaque État, des caractères particuliers. Mais les éléments les plus essentiels qui la constituent ne sont la chose ni d'un État ni d'un peuple ; ils débordent les frontières, soit qu'ils se répandent, à partir des foyers déterminés par une puissance d'expansion qui leur est propre, soit qu'ils résultent des rapports qui s'établissent entre sociétés différentes et soient leur œuvre commune. Il y a une civilisation chrétienne qui, tout en ayant divers centres, a été élaborée par tous les peuples chrétiens. Il y a une civilisation méditerranéenne qui a été commune à tous les peuples qui bordent le littoral méditerranéen. Il y a une civilisation de l'Amérique nord-occidentale, commune aux Tlinkit,

aux Tsimshian, aux Haida, bien qu'ils parlent des langues de familles diverses, qu'ils aient des coutumes différentes, etc. Une civilisation constitue une sorte de milieu moral dans lequel sont plongées un certain nombre de nations et dont chaque culture nationale n'est qu'une forme particulière.

Il est remarquable que ces phénomènes très généraux furent les premiers qui attirèrent l'attention des sociologues ; ce sont eux qui ont servi de matière à la sociologie naissante. Chez Comte, il n'est pas question de sociétés particulières, de nations, d'États. Ce qu'il étudie, c'est la marche générale de la civilisation ; il fait abstraction des individualités nationales ; du moins, elles ne l'intéressent que dans la mesure où elles peuvent l'aider à marquer les étapes successives du progrès humain. Nous avons eu souvent l'occasion de montrer combien cette méthode est inadéquate aux faits ; car elle laisse de côté la réalité concrète que l'observateur peut le mieux et le plus immédiatement atteindre : ce sont les organismes sociaux, les grandes personnalités collectives qui se sont constituées au cours de l'histoire. C'est à eux que le sociologue doit se prendre tout d'abord. Il doit s'attacher à les décrire, les ranger en genres et en espèces, les analyser, chercher à expliquer les éléments qui les composent. Même on peut penser que ce milieu humain, cette humanité intégrale dont Comte entendait faire la science, n'est guère qu'une construction de l'esprit. Mais il n'en reste pas moins que, par-dessus les groupements nationaux, il en existe d'autres, plus vastes, moins nettement définis, qui ont pourtant une individualité et qui sont le siège d'une vie sociale d'un genre nouveau. S'il n'existe pas *une* civilisation humaine, il y a eu, il y a toujours des civilisations diverses, qui dominent et enveloppent la vie collective propre à chaque peuple. Il y a là tout un ordre de faits qui méritent d'être étudiés, et par des procédés qui leur soient appropriés.

Toutes sortes de problèmes peuvent être abordés à ce sujet qui, jusqu'à présent, ont été négligés. On peut rechercher quelles sont les conditions diverses en fonction desquelles varient les aires de civilisation, pourquoi elles s'arrêtent ici ou là, quelles sont les formes qu'elles affectent et les facteurs qui déterminent ces formes. Toutes les questions qui, comme l'a montré Ratzel, se posent à propos des frontières politiques peuvent se poser également à propos de ces frontières idéales. En second lieu, tous les faits

sociaux ne sont pas également aptes à s'internationaliser. Les institutions politiques, juridiques, les phénomènes de morphologie sociale font partie de la constitution propre de chaque peuple. Au contraire, les mythes, les contes, la monnaie, le commerce, les beaux-arts, les techniques, les outils, les langues, les mots, les connaissances scientifiques, les formes et les idéaux littéraires tout cela voyage, s'emprunte, résulte, en un mot, d'une histoire qui n'est pas celle d'une société déterminée. Il y a donc lieu de se demander de quoi dépend cet inégal coefficient d'expansion et d'internationalisation. Mais ces différences ne tiennent pas uniquement à la nature intrinsèque des faits sociaux, mais aussi aux conditions diverses dans lesquelles se trouvent placées les sociétés ; car, suivant les circonstances, une même forme de vie collective est ou non susceptible de s'internationaliser. Le christianisme est essentiellement international ; mais il y a eu des religions étroitement nationales. Il y a des langues qui se sont répandues sur des vastes territoires ; il y en a d'autres qui servent à caractériser des nationalités. C'est le cas de celles que parlent les grands peuples d'Europe.

Tous ces problèmes sont proprement sociologiques. Sans doute, ils ne peuvent être abordés que si d'autres sont résolus qui ne ressortissent pas à la sociologie. C'est à l'ethnographie et à l'histoire qu'il appartient de tracer ces aires de civilisation, de rattacher des civilisations diverses à leur souche fondamentale. Mais une fois que ces travaux préliminaires sont suffisamment avancés, d'autres questions plus générales deviennent possibles qui relèvent de la sociologie : telles sont celles qui viennent d'être indiquées. Il s'agit, ici, d'atteindre, par le moyen de comparaisons méthodiques, des causes et des lois. Aussi comprenons-nous mal comment des écrivains, le P. Schmidt par exemple, ont prétendu soustraire l'étude des civilisations à la sociologie, pour la réserver à d'autres disciplines, notamment à l'ethnographie. D'abord, l'ethnographie ne suffit pas à la tâche, l'histoire a les mêmes recherches à faire pour ce qui regarde les peuples historiques. De plus, toute civilisation ne fait qu'exprimer une vie collective d'un genre spécial, celle qui a pour substrat une pluralité de corps politiques en rapport les uns avec les autres, agissant les uns sur les autres. La vie internationale n'est qu'une vie sociale d'une espèce supérieure et que la sociologie doit connaître. On n'aurait, sans doute, pas

pensé à exclure la sociologie de ces recherches, si l'on n'en était pas encore trop souvent à croire qu'expliquer une civilisation revient tout simplement à chercher d'où elle vient, à qui elle est empruntée, par quelle voie elle passe de tel point à tel autre. En réalité, la vraie manière d'en rendre compte est de trouver quelles sont les causes dont elle est résultée, c'est-à-dire quelles sont les interactions collectives, d'ordres divers, dont elle est le produit.

ISSN 1676-8965
RBSE 6 (17): 404-409
Agosto de 2007
DOCUMENTO
Tradução

Nota sobre a noção de civilização²⁵

Marcel Mauss et Émile Durkheim

Uma das regras que seguimos ao estudar os fenômenos sociais em si e para si mesmos é não os deixar no ar, mas trazê-los para um substrato definido, isto é, um grupo humano ocupante, ao mesmo tempo, de uma porção determinada de espaço e possível de ser geograficamente representado. Ora, de todos estes grupamentos, o mais vasto, aquele que compreende em si todos os outros e que enquadra e contém todas as formas de atividade social

²⁵ - Tradução de *Mauro Guilherme Pinheiro Koury*. Artigo extraído da Revista *Année sociologique*, 12, pp. 46 a 50, 1913.

é o que forma a sociedade política, a tribo, a povoação, a nação, a cidade, o Estado moderno, etc.. Parece, por conseguinte, em uma primeira aproximação, que a vida coletiva não possa desenvolver-se a não ser no interior de organismos políticos, aos seus contornos definidos, e aos seus limites claramente marcados, isto é, parece que a vida nacional é a forma mais elevada e que a Sociologia não pode conhecer fenômenos sociais de uma ordem superior.

Não é que não possua quadros tão claramente definidos: a vida coletiva atravessa as fronteiras políticas e estende-se por espaços menos facilmente determináveis. Embora a sua complexidade torne o seu estudo, atualmente, difícil, importa, entretanto, constatar a sua existência e marcar o seu lugar no conjunto da Sociologia. A etnografia e a pré-história particularmente contribuíram para direcionar a atenção para este lado.

O enorme trabalho que, desde cerca de trinta de anos, vem prosseguindo nos museus de etnografia da América e da Alemanha, e, sobretudo, nos museus pré-históricos da França e da Suécia, com efeito, não ficou sem resultados teóricos. Especialmente do lado etnológico, as necessidades científicas de simplificação e de catálogo e mesmo das simples necessidades práticas de classificação e de exposição conduziram a classificações ao mesmo tempo lógicas, geográficas e cronológicas: lógicas, porque na ausência de história possível, a lógica é o único meio para aperceber, pelo menos a título hipotético, seqüências históricas de instrumentos, de estilos, etc.; cronológicas e geográficas porque estas séries desenvolvem-se no tempo assim como no espaço, estendendo-se à pluralidades de povos diferentes. Há muito tempo que nos museus americanos expuseram-se mapas que mostram a extensão de tal ou tal tipo de arte, e, nos museus pré-históricos, tem-se proposto esquemas genealógicos das formas de tal ou tal instrumento.

Existe, por conseguinte, fenômenos sociais que não são unidos estritamente a um organismo social determinado, eles estendem-se por áreas que excedem um território nacional ou desenvolvem-se sobre períodos de tempos que extrapolam a história de uma sociedade. Vivem uma vida em certa medida supranacional.

Mas não são apenas a tecnologia ou a estética que colocam estes problemas. A lingüística, por muito tempo, vem estabelecendo

inúmeros fenômenos do mesmo tipo. As línguas faladas por povos diferentes têm entre elas relações de parentesco: certas formas verbais, gramaticais e outras, reencontram-se em sociedades diferentes. Permite agrupar famílias de povos que possuem ou já estiveram contatos uns com os outros ou que são procedentes de uma mesma origem - fala-se correntemente de uma língua indo-européia. São, do mesmo modo, instituições. As diversas nações de algonquinos ou de iroqueses possuíam um mesmo tipo de totemismo, uma mesma forma de magia ou religião. Sobretudo nos povos polinésios, encontra-se uma mesma espécie de organização política (poder dos chefes). Os processos de formação da família foram idênticos em todos os povos que falam uma língua indo-européia.

Mas, constatou-se que os fatos que apresentam este grau de extensão não são independentes um dos outros; são vinculados geralmente em um sistema solidário. Ao ponto de, frequentemente, um deles venha a ter implicações sobre os outros e detectar a sua existência. As categorias matrimoniais são características de todo um conjunto de crenças e práticas que se reencontram em toda a extensão da Austrália. A ausência de cerâmica é um dos traços distintivos da indústria polinésia. Certa forma de enxó é essencialmente malinesiana.

Todos os povos que falam uma língua indo-européia têm um fundo comum de idéias e de instituições. Existem não simplesmente fatos isolados, mas sistemas complexos e solidários que, sem serem delimitados possuem um organismo político determinado, e são localizáveis no tempo e o espaço. Estes sistemas de fatos, que têm a sua unidade, a sua maneira de ser própria, convém dar um nome especial: o nome de civilização parece-nos melhor apropriado.

Sem dúvida, qualquer civilização é susceptível de se nacionalizar e adquirir, no interior de cada povo, de cada Estado, características específicas. Mas, os elementos mais essenciais que o constituem não são específicos nem de um Estado nem de um povo; ultrapassam suas fronteiras, quer se espalhem, a partir de um foco determinado por uma pulsante expansão que lhes é própria, quer resultem de contatos que se estabelecem entre sociedades diferentes e sejam sua obra comum.

Há uma civilização cristã que, em diversos centros, foi elaborada por todos os povos cristãos. Há uma civilização mediterrânica que foi comum a todos os povos que limitam o litoral mediterrâneo. Há uma civilização da América norte-ocidental, comum aos Tlinkit, aos Tsimshian, e aos Haida, embora falem línguas de famílias diversas, e tenham costumes diferentes, etc.. Uma civilização constitui uma espécie de meio moral no qual são mergulhadas diversas nações e onde cada cultura nacional é apenas uma forma particular.

É notável que estes fenômenos muito gerais foram os primeiros que chamaram a atenção dos sociólogos; foram eles que serviram de matéria à Sociologia nascente. Em Comte, não é uma questão de sociedades específicas, de nações, de Estados. O que ele estuda, é o grau geral da civilização. Faz abstração das individualidades nacionais, estas interessam-no apenas na medida em que podem ajudá-lo a marcar as etapas sucessivas do progresso humano. Tivemos frequentemente ocasião de mostrar o quanto este método é inadequado aos fatos, porque deixa de lado a realidade concreta que o observador pode melhor e mais imediatamente atingir, isto é, os organismos sociais e as grandes personalidades coletivas que se constituíram durante a história.

São estes fatos que o sociólogo deve abordar. Deve ater-se a descrevê-los, a classificá-los em tipos e espécies, analisá-los e procurar explicar os elementos que os compõem. Mesmo que se possa pensar que este meio humano, esta humanidade integral na qual Comte se propunha fazer a ciência, seja apenas uma construção do espírito, não se pode esquecer que, fora os agrupamentos nacionais, existe outra, mais vasta, mais claramente definidas, que têm no entanto uma individualidade e que são a sede de uma vida social de um tipo novo. Não se existe *uma* civilização humana, houve, e haverá sempre civilizações diversas, que dominam e envolvem a vida coletiva específica de cada povo. Existe, deste modo, uma ordem de fatos que merecem ser estudados, e por métodos que lhes sejam adequados.

Todas as espécies de problemas que até agora foram negligenciados podem ser abordadas a este respeito. Podem-se procurar quais são as condições diversas em função das quais variam as formas de civilização, porque elas se detêm aqui ou lá, quais são as formas que afetam e os fatores que determinam estas

formas. Todas as perguntas que, como o mostrou Ratzel, se põe a propósito das fronteiras políticas podem pôr-se igualmente a propósito destas fronteiras ideais.

Em segundo lugar, todos os fatos sociais não são igualmente aptos a internacionalizar-se. As instituições políticas, jurídicas, os fenômenos de morfologia social fazem parte da constituição própria de cada povo. Pelo contrário, os mitos, os contos, a moeda, o comércio, as belas artes, as técnicas, os instrumentos, as línguas, as palavras, os conhecimentos científicos, as formas e os ideais literários qualquer viajam, empresta-se e resulta, em uma palavra, de uma história que não é a de uma sociedade determinada. É conveniente, por conseguinte, interrogar-se de que depende este desigual coeficiente de expansão e de internacionalização.

Estas diferenças, contudo, não têm unicamente à natureza intrínseca dos fatos sociais, mas também as condições diversas nas quais as sociedades se encontram colocadas: porque, de acordo com as circunstâncias, uma mesma forma de vida coletiva é ou não susceptível de internacionalizar-se. O cristianismo é essencialmente internacional, mas houve religiões estreitamente nacionais. Há línguas que se espalharam sobre vastos territórios, do mesmo modo que existem outras que servem para caracterizar nacionalidades. É o caso das que falam os grandes povos da Europa.

Todos estes problemas são certamente sociológicos. Sem dúvida, eles não podem ser abordados por outros sem passar pela Sociologia. É através da etnografia e da história, contudo, que se podem traçar estas formas de civilização e unir civilizações diversas à sua base fundamental. Destarte, trabalhos preliminares encontram-se suficientemente avançados e outras perguntas mais gerais tornam-se possíveis e são da competência da Sociologia, tal como as que acabam de ser indicadas. Trata-se, aqui, de atingir, por meio de comparações metódicas, causas e leis.

Escritores, como o P. Schmidt, por exemplo, pouco compreendeu este fato e pretenderam subtrair o estudo das civilizações da Sociologia, para reservá-lo a outras disciplinas, nomeadamente à etnografia. Como forma de abordagem, contudo, a etnografia não possui condições suficientes para a tarefa e a história enfrenta os mesmos limites para as mesmas investigações com os povos históricos. Além disso, qualquer civilização faz apenas exprimir

uma vida coletiva de um tipo especial, à que tem por substrato uma pluralidade de corpos políticos em relações uns com os outros, e uns agindo sobre os outros. A vida internacional é apenas um tipo de vida social de uma espécie superior que a Sociologia deve conhecer.

Sem dúvida, não se teria pensado em excluir a Sociologia destas investigações, se não se fosse ainda demasiado freqüente a crença de um desenvolvimento do espírito e não de que para explicar uma civilização se deve retornar e procurar de onde ela vem, que fatos e relações lhes são emprestados e por qual via caminha de um ponto determinado a outro. Realmente, a verdadeira maneira de dar conta desta tarefa é encontrar quais são as causas das quais resultou uma civilização, é dizer quais são as interações coletivas, de ordens diversas, de que uma determinada civilização é produto.

Tradução de *Mauro Guilherme Pinheiro Koury*

ISSN 1676-8965
RBSE 6 (17): 410-415
Agosto de 2007
RESENHA

A fotografia no cotidiano de relações sociais de um dia de feira

COURA, Roberto. *A Feira de Campina Grande*. Campina Grande: Editora Universitária UFCG, 2007. ISBN 85-89674-05-3

Entre as diversas possibilidades novas trazidas pela fotografia se encontra, sem dúvida, a do encantamento. O cotidiano parece ser repassado à eternidade através de flashes, de recortes através das lentes do fotógrafo, deixando um registro misto. Uma espécie de anotação de algo que aconteceu, como diria Barthes (1980), mas também de um olhar que busca captar o comum, mas que revela flagrantes que o ultrapassam e dão um novo sentido estético, artístico e social ao que não se vê fora

das fotografias, porque, talvez, tão presente nas relações apressadas que a cotidianidade permite e expande a quem a frequenta, encantando com o seu produto final revelado o olhar que observa.

É nesse campo de possibilidades que o encantamento permite que o conjunto fotográfico sobre a Feira de Campina Grande pelas lentes de Roberto Coura entra em cena. Nele a Feira de Campina Grande é enaltecida e revelada em todo o seu esplendor cotidiano. A feira passa a ser fragmentada pelo olhar de Coura em magníficas representações de tipos humanos que dão colorido ao movimento do lugar: passantes, feirantes, clientes, vendedores, carregadores, barbeiros, prostitutas, pedintes, crianças, homens e mulheres, velhos e moços em atividade, em posição de espera, no posto de observantes em devaneio ao ato da paisagem ou da cena em torno, ou em pose de descanso e de entrega.

Os olhos de Coura, atento às fisionomias, registra socialidades como máscaras de temporalidades que parecem impregnar os corpos de homens e mulheres com suas figuras, tipos, expressões, rugas, modos, posturas, comportamentos, formas de ação e organização. Faz uma espécie de inventário sobre as possibilidades do humano e das técnicas corporais nele socialmente incrustadas (MAUSS, 1974), com as marcas do tempo e dos hábitos que os caracterizam em um espaço social. Com a docilidade ou com a firmeza do olhar, ou na imponência de presença no mundo do seu lugar de origem, que é o espaço da feira, onde se movimentam e trafegam com naturalidade. Ponto de encontro e desencontro, de venda e compra, de oferta e recebimento, de oferta e procura, de treinamento e socialidade, a feira é documentada pela sociabilidade que a informa e das formas de reciprocidade produzidas dos e pelos tipos humanos nela presentes.

O fotógrafo Coura quebra o cotidiano com a sua câmera, invade o mundo do comum onde tudo parece ser visto e naturalizado e tonifica o espaço pela fragmentação do lugar, dando ambivalência ao olhar que posa, propositadamente ou de forma espontânea, e ao olhar que registra e documenta. Um e outro,

olhar fotográfico e olhar dos que se deixam fotografar parecem tornar-se ambíguos na fotografia revelada (BURGIN, 1982). O olhar que observa, assim, é remetido ao encantamento que a ambivalência fotográfica permite, não se sabendo qual é real no instantâneo produzido pela interação entre fotógrafo e fotografados, através da máquina de fotografia.

Ambivalência e ambigüidade reforçadas ainda, é claro, pela autonomia da foto revelada frente aos processos anteriores que possibilitaram o registro e os posteriores que a editaram. Depois de revelada e vinda a público, com sua beleza de fotografia única ou na sua expressão conjunta de ensaio fotográfico também sempre único, - como este magnífico presente ao público sobre a Feira de Campina, - com sua realidade de foto, passa a ser novamente objeto de novas realidades, posta à espera dos olhares públicos ou dos que a observaram, observam e observarão.

Mais uma vez alterando a representação eternizada no documento fotografia e provocando no observador atento para novas possibilidades imaginárias de real. O que parece objetivar na objetividade da foto um multifacetado campo de possibilidades, de acordo com a experiência de cada um que as vê e de cada reflexão produzida pelos que a discutem.

Consciente dos diversos jogos possibilitados pela ambivalência e pela ambigüidade do registro fotográfico Coura introduz como um amante, com segurança e sensibilidade, a máquina no cotidiano de relações sociais de um dia de feira. Provoca, seduz, produz, e é provocado, seduzido e produzido pela sua produção, e neste embate amoroso com a câmera individualiza tipos e atitudes, individualiza formas e propostas de organização e uso presentes em um dia de feira autonomizando-os.

Os tipos e as atitudes, as formas e propostas de organização e uso na cotidianidade da feira também se deixam revelar pela introdução da câmera, produzindo uma mistura de novidade e, ao mesmo tempo, de situação acontecida, porque o documento fotografia não é mais o cotidiano fotografado mas o cotidiano fotografado pelo olhar de Coura fotógrafo, registrando poses e

olhares em pose, disposições e usos de espaços e temporalidades, também fora da normalidade cotidiana da ação no comum diário, porque ao posarem ou deixarem ser fotografados os olhares e os objetos dos que são submetidos ao olhar do fotógrafo também deixam a cotidianidade em que parecem estar imersos e passam também a representarem atitudes para a máquina.

Atitudes, gestos, jogos de corpos, disposições e sentidos quase oferendas à máquina fotográfica, ou totalmente oferecidos aos olhos de Coura, no prazer da entrega amorosa ou sapeca que a troca permite. As adultos e as crianças de Coura são ontológicas desta entrega, tanto quanto a prostituta no ato ilimitado da entrega, no prazer supremo de se mostrar aos olhos da máquina, ou aos olhos com a máquina de Coura, revelando seu corpo nu, seu prazer escancarado na face em expressão absoluta da novidade de ser possuída por uma máquina de eternização da relação estabelecida na entrega a Coura fotógrafo, que é a câmera.

A fotografia de Coura constrói então uma realidade nova a partir do registro de situações quaisquer escolhidas pela relação entre o olhar do fotógrafo e os elementos registrados, humanos ou não. O real fotográfico parece tornar-se, assim, um real produzido. Um produto de várias interconexões e relações entre o olhar que registra, o olhar que se deixa registrar e o produto do registro que ganha autonomia e se encontra entre alguma coisa próxima entre os dois olhares iniciais (KOURY, 1998).

Fora, é claro, os demais olhares que submetem este real fotográfico antes de sua realidade de foto revelada. Antes de sua objetificação apresentada ao público, como o olhar da edição das fotos que deixam para trás cenas que não interessam, por problemas técnicos, por repetição, por questões de luminosidade em excesso ou em falta, ou por simples escolha, ou ainda que recortam a cena documentada para dar mais realce ao que se quer mostrar.

Os tipos humanos na Feira de Campina Grande de Roberto Coura, deste modo, são disponibilizados aos olhares do público para observação em sua inalterabilidade de fotografia e

consciente das forças que as reconstroem como fotografias. Como realidades postas ao olhar observador, mas sempre em relação ao espaço e ao tempo que serviram para a sua produção. Homens, mulheres, velhos, novos e crianças são flagrados em ação, que os imobilizam em instantâneos na interface da cena em que se situam no momento do flagrante, dispendo aos olhos da máquina, sob o olhar de Coura, os espaços, os tempos e os ritmos da feira, objeto da produção e encantamento fotográfico disposto no ensaio: a diversidade de produtos: verduras, legumes, cereais, carnes, utensílios domésticos, cestarias, cerâmicas, vestuário, flores, alimentação, fumos, serviços, entre tantos mais; a distribuição de barracas, as formas de ocupação e uso de cada uma no jogo entre passantes, vendedores e possíveis compradores; o acompanhar do ritmo e das temporalidades da feira, desde a instalação até o final do dia com flashes memoráveis dos momentos dispostos e dos movimentos ritmados propensos a cada horário e atividade, são apresentados aos olhos que vêm na sua organização tumultuada do agito local. De um lugar de compra e venda e, ao mesmo tempo, de troca de afetos, de conversas, de procuras e de encontros e desencontros.

O ensaio fotográfico sobre a Feira de Campina Grande de Roberto Coura mais do que um registro documental sobre o processo social de uma feira famosa na região provoca. Estimula o observador a mergulhar com ele no universo multifacetado captado na realidade cotidiana de um centro popular de abastecimento e compras, o decompondo na fragmentação deste universo em flagrantes e instantâneos de uma realidade fotográfica e o recompondo como ensaio de olhar, disponibilizado aos demais olhares públicos na viagem inaugurada e que requer novas transformações, redefinições e montagens pelos olhos que nele e com ele navegarão.

O mundo de imagens registrado neste livro-ensaio de Coura, assim, é um mundo de sensações de um fotógrafo engajado com a vida, e com a arte. Um aprendizado para os olhos atentos da arte de fotografar de um fotógrafo amante do que faz.

Referências

BARTHES, Roland. *La Chambre Claire*. Paris, Gallimard, 1980

BURGIN, Victor, Editor. *Thinking Photography*. London, The Macmillan Press, 1982

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. “Relações Imaginárias: A Fotografia e o Real”. In, L. E. R. Achutti, Org. *Ensaio sobre o Fotográfico*. Porto Alegre, Unidade Editorial, 1998, pp. 72 a 79.

MAUSS, Marcel. “As Técnicas Corporais”. In, Marcel Mauss, *Sociologia e Antropologia*, v. II, São Paulo, EPU/EDUSP, 1974, pp. 209 a 234.

Mauro Guilherme Pinheiro Koury
Professor do Departamento de
Ciências Sociais da UFPB

A Imagem e o Humano

AUMONT, Jacques. A IMAGEM. Campinas, SP; Papyrus Editora, 1993.

A imagem seria o objeto do visual por excelência ou a imagem visual seria uma *modalidade particular* do universo da imagem?

A IMAGEM, livro de Jacques Aumont, tem como prerrogativa a análise da imagem visual em sua multiplicidade de estruturas que vão desde o processo fisiológico do olho na percepção visual, *mecânica* da luz, até aos processos psíquicos e sociológicos relacionados ao olhar e as representações *estéticas* da imagem ao longo da história. Nessa ótica será contemplada a relação entre a imagem e o *ser* enquanto uma estrutura social dentro do plano espaço – tempo. As imagens pictóricas foram às escolhidas para uma análise *especial* por representarem objetos construídos por um *olhar* humano a partir de dispositivos, no qual o cinema, a fotografia e a pintura são alguns exemplos. Ao longo

da discussão cinco elementos dispostos em problemáticas e estruturados em cinco capítulos serão analisados – “1. O que é ver uma imagem? 2. O que *olha* a imagem? Qual espectador ela supõem? 3. Qual o *dispositivo* que rege a relação do espectador com a imagem? 4. Como a imagem representa o mundo real? Como ela produz as significações? 5. Quais os critérios que nos levam a considerar algumas dessas imagens como *artísticas*, como pertencentes á esfera social da arte?”.

A primeira parte da *Obra* abordará os aspectos mecânicos da luz em sua relação com o sistema visual, enquanto sistema fisiológico que concerne a processos biológicos e químicos, delineando a inter-relação destes com o espaço e o tempo no que concerne à apropriação da imagem através dos processos físicos e orgânicos, vislumbrando as potencialidades contidas na visão. O *olho* é abordado a partir de seus aspectos internos em relação com os processos externos. Nessa perspectiva o processo de percepção procederá através da luminosidade (mecânica da luz) em interação com os mecanismos fisiológicos na construção da imagem de um objeto existente empiricamente independente da visão. Assim esse objeto seria uma característica externa da imagem, porém não é o elemento determinante, pois a imagem só existiria nesse processo de interação de varias partes.

Há duas grandes linhas de análise da *percepção*; a abordagem sintética que aponta para um todo não analisável contido na projeção retiniana trazendo sua abordagem para um campo da ecologia. No qual o papel da percepção visual seria *extrair informações*, a abordagem analítica aponta para um esquema de invariância onde uma perspectiva construtivista se colocará enquanto modo de análise. O papel da percepção nesse caso estaria atado à interpretação. Essa perspectiva combina elementos visuais com não visuais. Jacques Aumont fará em partes posteriores a relação entre o olho e olhar em seus múltiplos elementos.

As segunda e terceira partes abordam respectivamente o espectador e os dispositivos.

No sujeito encontra-se o espectador que congrega a capacidade perceptiva da imagem. Esse é dotado de múltiplas esferas que implementam suas representações do mundo, onde o olhar estar relacionado aos processos históricos, culturais,

orgânicas, espaciais e psíquicas. A imagem em relação ao indivíduo, segunda Aumont, não existe gratuitamente, estando referenciado ao uso. Essa imagem em vínculo com o real estar estruturada ao valor de representação, valor simbólico e valor de signo, na qual engendram o uso da imagem em sua capacidade latente de “estabelecer uma relação com o mundo”. Nessa relação há três níveis; um simbólico, epistêmico e estético. No nível do simbólico, com o elemento estruturador dos outros dois níveis, se delineiam os processos de reconhecimento e rememoração responsáveis pela função do raciocínio e da memória. Em linhas gerais Jacques Aumont trabalha *a construção do espectador pela imagem e a construção da imagem pelo espectador*. Nessa perspectiva as estruturas como o imaginário, as emoções, a base sociocultural, o real, o saber, o tempo, o espaço, dentre outros, são relacionadas nessa construção de dupla esfera. Duas abordagens são implementadas para análise; a *gestaltista* baseada nas idéias de Arheim e a segunda *gerativa*. A primeira se ampara em leis inatas, vislumbrando o subjetivo na relação espectador e imagem. Essa concebe a relação a partir de premissas indutivistas atada a estruturas mentais. A segunda abordagem trabalha a relação a partir da internalização da imagem a partir da linguagem vislumbrando modelos globais. Assim Aumont engendra uma análise pautada em diversas perspectivas se voltando a uma concepção de uma antropologia das relações da imagem e do Humano.

A concepção de dispositivo remete a uma esfera das determinações sociais, sendo esse os meios, as técnicas de produção, circulação e reprodução onde os lugares e suportes servem para a difusão da imagem. Três aspectos foram contemplados de análise; a dimensão espacial do dispositivo, a dimensão temporal e a relação entre dispositivo, técnica e ideologia.

Na primeira o espaço é tido como elemento do qual olhar entra em contato com a imagem. Esse espaço remete as esferas do plástico, do espectador, abstrato e concreto.

O tipo de organização destes influenciará num modo de visão relacionado ao tamanho, ao suporte e a modo estático e movimento da imagem. Outro elemento que se congrega é o *enquadramento* existe em oposição ao desequadramento, que será

influenciado pela relação olhar, visão, suporte e imagem em sua existência sobre uma superfície relacionada à profundidade. Essa relação espacial esta interligada a temporalidade. Essa conotada ao elemento histórico e a duração a temporalidade da percepção, o tempo subjetivo, o tempo do espectador a sensação de tempo que ela transmite. A fotografia, o cinema e a pintura têm sua representação de temporalidade atados as suas estruturas internas em relação com o tempo do espectador e o tempo social dado pela história. A técnica estar ligada aos meios de manipulação das imagens em seus dispositivos se referenciando a uma ideologia constituída historicamente em espaços. Essa ideologia remete a sistemas simbólicos que se transformam ao longo do tempo entre grupos e indivíduos sociais.

Para Aumont *o estudo do dispositivo é obrigatoriamente estudo histórico*, pois esse se transformou ao longo do tempo sendo diretamente influenciado por sistemas simbólicos, por relações sociais e de produção, a técnica e a manipulação ideológica atada a uma concepção humana artística e social.

As quarta e quinta partes tratam respectivamente da *imagem da arte*.

A *imagem só existe para ser vista*, assim sendo, o processo imagético é uma relação orgânica que se constrói historicamente. A analogia, o espaço representado, o tempo representado e a significação na imagem são os quatro elementos principais analisados na estrutura da imagem.

A imagem visual está atada a *analogias* suscitando uma problemática ligada à semelhança entre imagem e realidade. Segundo Aumont, as imagens analógicas se pautam em construções que misturam *em proporções variáveis imitação de semelhança natural e produção de signos comunicáveis socialmente*. A mimese é um bom exemplo.

A imagem movimento e a estática em sua relação interna e externa com o tempo, na qual nem todas são dotadas de um tempo interno (duração). Nessa perspectiva a montagem, o tipo de narrativa, a seqüência, a montagem e a bricolagem, organizam uma temporalidade da imagem inter-relacionada á um tempo social, o instante como algo subjetivo não atado a concepções mecânicas de tempo, mas ligada à percepção e psique, e á um tempo histórico.

No processo de significação da imagem o uso de índices de referência e as projeções sociais simbólicas dos grupos reapropriada pelo indivíduo em relação com as formas de narrativa no cinema, fotografia, pintura e vídeo delineiam a percepção em sua orientação do olhar. Assim a construção de significação implementa a percepção por uma construção histórica do olhar que se relacionada a leis inatas do sistema visual. Desse modo, para Aumont não existira construções inatas da imagem, mas sim uma relação entre um processo construtivista histórico que se orienta não por uma ação racional planejada dotada de intenção, mas por contingências que delineiam encontros históricos, em inter-relação direta com os processos fisiológicos e psíquicos do humano.

A imagem enquanto arte é pensada em sua relação com os grupos e os indivíduos, salientado como uma construção de *maior* carácter inventivo. As imagens abstratas, expressivas e auráticas são os pontos chaves dessa esfera. No lastro dessa análise Aumont propõem um questionamento de base universal – *A imagem: uma civilização?*

A imagem abstrata estaria ligada à idéia de não representação. Essa estabelece a perda de uma referência direta à realidade. Assim a *representação* perdera seu espaço enquanto valor universal da imagem. A idéia de representação remete a referências que mostram o mundo. A perspectiva de não representação na arte abstrata esta ligada a o ideal de imagem pura, proposto e ao instante visto. A estética abstrata trabalha representação, categoria do pensamento e conhecimento, enquanto valor artístico se desligando de seu carácter empírico na relação indivíduo – imagem. Segundo Aumont, ao mobilizar categorias do conhecimento e idéias e transmitir uma perspectiva de arte, a imagem abstrata se coloca como uma imagem representativa. Isso é, a imagem se constitui na relação Homem – Imagem, mobilizadora de múltiplas referencias, por exemplo, as cores não só em relação as suas tonalidades mais suas relação com o imaginário em um processo de sinestesia – cores quentes e frias. Nessa perspectiva Aumont concebe a representação como uma estrutura universal da relação, uma premissa da constituição da imagem visual.

As imagens expressivas, segundo Aumont, são vinculadas a duas problemáticas históricas, o que exprime a obra expressiva e

qual é sua noção de expressividade. Essas remetem a um desejo de autonomização, a vida das formas. A expressão estaria ligada ao modo como essa se relaciona com o espectador em suas possibilidades de comunicação em referência a uma estética tida socialmente como expressiva ressaltando essa como um valor artístico em relação com o Humano.

As imagens auráticas remetem à problemática sobre o que é obra de arte? Esse questionamento se vincula a perspectivas diferentes que vão da constituição da imagem por parte da sensibilidade do indivíduo artista, do objeto socialmente aceito como tal até a *vida das formas*. Em uma tentativa de esclarecimento da idéia de *aura* atem-se a perspectiva de Benjamin e a relação entre obra de arte e reprodutibilidade técnica. O avanço da técnica é projetado em relação à capacidade de reprodução numérica da obra.

A *aura* seria a capacidade de singularidade da obra em potencializar suas características como únicas, em sua relação direta com o espectador, emitindo vibrações particulares, jamais podendo se tornar comum. A perda da aura remete a esse processo de se torna comum, imputado pela era da reprodutibilidade técnica que retira da relação sujeito – arte esse instante, vibrações, particular de contemplação, e expressão e experiência singular entre obra e espectador.

A obra de arte esta relacionada à aura, segundo Aumont, em sua existência, que só se possibilita na relação histórica entre o Homem e Arte.

Jacques Aumont conclui, por fim, que a imagem é mais uma linguagem dentre várias que constroem a civilização. Deste modo, apesar da reprodução intensiva da imagem visual na contemporaneidade, a Imagem possui a ascendência em relação às outras, por motivos estruturais e históricos, porém, essa elevação não confere o poder de *determinação* do caráter de uma época.

No dicionário digital Wikipédia, <http://www.wikipedia.org/wiki/imagem>, o termo imagem provém “(..) *(do latim imago) significa representação visual de um objecto. Em grego antigo corresponde ao termo eidōs, raiz etimológica do termo idea ou eidea, cujo conceito foi desenvolvido por Platão. A teoria de Platão, o idealismo, considerava a ideia (ou idéia) da coisa, a sua imagem como sendo uma projecção da mente.*

Aristóteles, pelo contrário, considerava a imagem como sendo uma aquisição pelos sentidos, a representação mental de um objecto / objeto real (...).

A imagem, segundo Jacques Aumont, é uma pluralidade na qual a sua forma visível é uma *modalidade particular*. Nessa perspectiva a imagem enquanto *objeto real* e categoria analítica relacionada ao espaço – tempo é entendida como elemento que se dirige a uma *multiplicidade de sentidos*, desse modo há imagens que se referencia aos sentidos, ao intelecto e o usa da metáfora pode conotar a imagens lingüísticas. Assim ao delinear a *imagem* como um elemento eminentemente visual referenciado a um processo atemporal, por parte da primeira definição aqui citada, essa delinea uma determinação. A segunda perspectiva então coloca a pluralidade das imagens a partir de uma construção temporal em relação aos espaços, salientado uma relação pautada na troca onde o indivíduo atua na construção da imagem, na qual essa é detentora de características internas que se colocam em interdependência com o *sujeito*. Assim na inter-relação entre imagem e memória, o indivíduo é auxiliado, de modo inconsciente, consciente e através de outros mecanismos da memória, do que Jacques Aumont denomina de índices de referência delineando assim características externas da imagem dada através de uma construção temporal e espacial atados a historia dos indivíduos e dos grupos sociais. Em suas características internas constaram os *dispositivos* produzidos na veiculação e a perspectiva de representação, por exemplo, que as imagens pictóricas que atravessam o tempo ou não. É ressaltado que essas características internas e externas não se fazem por oposição, mais por uma relação de interpenetração conotada a outros elementos das esferas das relações sociais. Assim a imagem no plano visual não se coloca numa relação simples de assimilação pelo sujeito e nem tão pouco se projeta desse sujeito a partir de um mundo atemporal na qual essa seria um simples processo mimético, esse entendido como a realização da cópia da cópia.

Salienta-se que a imagem faz parte do cotidiano da sociedade, onde mesma as imagens pictóricas com o advento da modernidade se tornaram comum ao dia-a-dia de muitos indivíduos e grupos sociais. Assim para Aumont a Imagem visual só existe na relação sujeito – imagem, portadora de um espectador,

em plano histórico no qual o olhar se constituía a partir de estruturas da realidade. Desse modo a relação imagem visual e espectador têm seu palco de existência na história universal do Humano.

Átila Andrade de Carvalho

Estudante de Ciências Sociais da UFPB e Estagiário voluntário do GREI – Grupo Interdisciplinar de Estudos da Imagem da mesma universidade.

SOBRE OS AUTORES

Átala Andrade de Carvalho, Estudante de graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba e estagiário do GREI – Grupo Interdisciplinar de Estudos em Imagem da mesma universidade.

Christopher Oveis, Doutorando do Departamento de Psicologia da Universidade da Califórnia, Berkeley, EUA.

Dacher Keltner, Ph.D, Professor do Departamento de Psicologia da Universidade de Califórnia, Berkeley, EUA.

Davi Kiemes Tavares, Professor Assistente Substituto do Departamento de Psicologia e Orientação Educacionais do Centro de Educação da Universidade Federal de Pernambuco (CE/UFPE) e Professor da Faculdade de Ciências Administrativas da Universidade de Pernambuco (FCAP/UPE)

Eduardo Carrasosa de Oliveira, doutorando em Ciências Sociais da Unicamp, Campinas, SP.

Elizabeth J. Horberg, Ph.D, Professor do Departamento de Psicologia da Universidade de Califórnia, Berkeley, EUA.

Katrine Fangen, Doutora em Sociologia e Professora do Departamento de Sociologia e Geografia Humana da Universidade de Oslo, Noruega.

Linda Hartling, Ph.D., Diretora Associada do Jean Baker Miller Training Institute do Wellesley Centers for Women do Wellesley College, Wellesley, MA, EUA. Faz parte, também, do corpo de direção do Human Dignity and Humiliation Studies, da Universidade de Oslo, Noruega.

Maria Cristina Azcona, Psicóloga Educacional, Conselheira Familiar e Poeta Argentina. Especializada em Literatura e Educação para a Paz. Presidente do Bilingual Writers and Poets for Peace, em Buenos Aires, Argentina.

Mauro Guilherme Pinheiro Koury, Antropólogo e coordenador do GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções. Professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba, Brasil. Faz parte, também, do corpo de pesquisadores associados do Human Dignity and Humiliation Studies, da Universidade de Oslo, Noruega.

Omar Rosas, Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Nacional da Colômbia.

Walter Benjamin, Filósofo da Escola de Frankfurt, Alemanha (1892-1940).

RBSE, v. 6, n. 17, agosto de 2007.

· **NORMAS PARA PUBLICAÇÃO** ·

1. **A RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção** é uma publicação quadrimestral, com lançamentos nos meses de abril, agosto e dezembro de cada ano.
2. Todos os artigos apresentados aos editores da RBSE serão submetidos à pareceristas conceituados para que emitam sua avaliação.
3. A revista aceitará somente trabalhos inéditos sob forma de artigos, entrevistas e comentários de livros. Exceto autores convidados ou artigos que o Conselho Editorial achar importante republicar.
4. Os textos em língua estrangeira, quando aceitos pelo Conselho Editorial, serão publicados no original, se em língua espanhola, francesa, italiana e inglesa, podendo por ventura vir a ser traduzido.
5. Todo artigo enviado à revista para publicação deverá ser acompanhado de uma lista de até seis palavras-chave que identifiquem os principais assuntos tratados e de um resumo informativo em português, com versões em inglês e francês, com 100 palavras no máximo, onde fiquem claros os propósitos, os métodos empregados e as principais conclusões do trabalho.
6. Deverão ser igualmente encaminhados aos editores dados sobre o autor (filiação institucional, áreas de interesse, publicações, entre outros aspectos).
7. Os editores reservam-se o direito de introduzir alterações na redação dos originais, visando a manter a homogeneidade e a qualidade da revista, respeitando, porém, o estilo e as opiniões dos autores. Os artigos expressarão assim, única e exclusivamente, as opiniões e conclusões de seus autores.
8. Os artigos publicados na revista serão disponibilizados on-line e CD-ROM. Toda correspondência referente à publicação de artigos deverá ser enviada para o e-mail do **[GREM](mailto:gre@grem@cchla.ufpb.br)** gre@grem@cchla.ufpb.br (preferencialmente) ou para:

RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção
GREM - Grupo de Pesquisa em Sociologia da Emoção
Caixa Postal 5144
CEP 58 051-970 · João Pessoa · PB · Brasil

9. **Regras para apresentação de originais.** Os textos submetidos aos editores para publicação na revista Estudos Históricos deverão ser digitados em word, fonte Times New Roman 12, espaço duplo, formato de página A-4. Nesse padrão, o limite dos textos será de 30 laudas (ou aproximadamente 50 mil caracteres com espaços) para artigos e 5 laudas para resenhas, incluindo-se as notas e referências bibliográficas. O arquivo deve ser enviado por correio eletrônico ou apresentado em disquete.
10. **Notas e remissões bibliográficas.** As notas deverão ser sucintas e colocadas no fim de cada página. As remissões bibliográficas não deverão ser feitas em notas, e sim figurar no corpo principal do texto. Da remissão deverá constar o nome do autor, seguido da data de publicação da obra e do número da página, separados por dois pontos. Exemplos: Segundo Cassirer (1979:46), a síntese e a produção pelo saber... O eu que enuncia "eu" (Benveniste, 1972:32)...
11. **Referências bibliográficas.** As referências bibliográficas deverão constituir uma lista única no final do artigo, em ordem alfabética. Deverão obedecer aos seguintes modelos:
 - a. Tratando-se de livro:
 - i. Sobrenome do autor (em letra maiúscula), seguido do nome;
 - ii. Data da publicação;
 - iii. Título da obra (itálico);
 - iv. Número da edição;
 - v. Local de publicação;
 - vi. Nome da editora.
 - vii. Exemplo: KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. (2007). Sofrimento social: Movimentos sociais na Paraíba através da imprensa, 1964 a 1980. João Pessoa, Editora Universitária / Edições do GREM.
 - b. Tratando-se de artigo:
 - i. Sobrenome do autor (em letra maiúscula), seguido do nome;
 - ii. Data da publicação;
 - iii. Título do artigo entre aspas;
 - iv. Nome do periódico por extenso (itálico);
 - v. Local de publicação;
 - vi. Volume e número do periódico;
 - vii. ISSN.
 - viii. Exemplo: WACQUANT, Loïc. (2007). "Notas para esclarecer a noção de habitus".

RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção, v. 6, n. 16, pp.5-11. ISSN 1676-8965.

12. Quadros, mapas, tabelas, mapas etc. deverão ser enviados em arquivo separado, com indicações claras, ao longo no texto, dos locais onde devem ser inseridos.
13. As fotografias deverão vir também em arquivos separados e no formato **jpg ou jpeg** com resolução de, pelo menos, 100 dpi.

· NORMS TO PRESENTATION OF MANUSCRIPTS ·

The RBSE is a review published every April, August and December with original contributions (articles and book reviews) within any field in the Sociology or Anthropology of Emotion. All articles and reviews will be submitted to referees. Every issue of RBSE will contain about seven or eight main articles and one to three book reviews. All manuscripts submitted for editorial consideration should be sent to GREM by e-mail or floppy disk and a print copy to the following address:

RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção
GREM - Grupo de Pesquisa em Sociologia da Emoção
Caixa Postal 5144
CEP 58 051-970 · João Pessoa · PB · Brasil
E-Mail: grem@cchla.ufpb.br

Manuscripts and book reviews typed one and half space, should be submitted to the Editors by e-mail, with notes, references, tables and illustrations on separate files. The author's full address and the institutional affiliation should be supplied as a footnote to the title page. Manuscripts should be submitted in Portuguese, English, French, Spanish and Italian, the editors can translate articles to Portuguese (RBSE's main language) in the interest of the journal.

Articles should not exceed 6000 words in length including notes and references, and book reviews 1000 words.

Edições do GREM, 2007.

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 aqui publicados
é de inteira responsabilidade de seus autores.